LUDWIG HERMANN JAHN

ANNALEN DER PHILOSOPHIE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

Digitized by Google

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN

VON

LUDWIG HEINRICH JAKOB,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

I. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

INHALT.

I. Annalen.

I. Vollſtändige Ueberſicht der philoſoph. Litteratur vom Jahre 1795. Seite 1

II. Beurtheilungen.

1) *M. J. S. Beck.* Einzig möglicher Standpunkt. 17

2) *Bendavids* Vorleſungen über die Kritik der reinen Vernunft. 81

3) *Fr. Bouterwek Paulus Septimius.* 2 Theile. 97

4) *J. G. Buhle* Einl. in die allgemeine Logik und Kritik der r. V. 110

5) J. C. G. Schaumanns Elemente der allgem. Logik. 110

6) K. H. L. *Pölitz*, Lehrbuch für den erſten Kurſus der Philoſophie. 113

7) *C. C. E. Schmids* Verſuch einer Moralphiloſophie, 3. Ausgabe. 120

8) *C. F. Fürſtenau* neueſte Streitpunkte über den letzten Grund der Moralität und Sittenlehre. 132

9) K. H. *Heydenreich.* Syſtem des Naturrechts, 2 Theile. 132

10) *Deſſen* Grundſätze des natürlichen Staatsrechts, 2. Theil. 153

11) *Theod. Schmalz* Recht der Natur, dritter Theil. 157

12) *L. J. F. Höpfner.* Naturrecht. Sechſte Aufl. 160

13) *Niethammers* philoſ. Journal 1—10 H. 1795. 164

14) Deutſche Monatsſchrift 1795. 192

15) Deutſchland II 1—3. 1796. 198

16) *Montague's* Gedanken über allerlei Gegenſtände 6 Bde. überſ. von Bode. 200

17) *Dietz* Predigten. 200

18) Ueber deutſche Rechtspflege. 200

19) *L. Meiſſler's* Philoſoph am Spiegeltiſch. 201

20) *Schröders* philoſophiſch-theologiſche Winke. 201

21) *C. H. L. Pölitz* moraliſches Handbuch. 2te Aufl. 202

II. Anzeigen.

1) Idee zu einem Kupferſtiche die Religion vorzuſtellen.

2) Fragmente aus einem Briefe des Herausgebers.

3) Bücheranzeige von Bauer und Mann.

4) Jacobäer an die Herren Prediger.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES STACKS
JUL 25 1972
B3
A59
v. 2-3
1795-1797

Digitized by Google

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

Neue Bücher der Verlagshandlung.

Beelzebubs Reisen und Thaten seit der Eroberung von Mexiko bis auf den Targowitscher Bund oder den Umsturz der neuen polnischen Constitution. 2 Theile 8.

Carminati's, Bassiano, Inbegriff der allgemeinen Gesundheitslehre und der praktischen Arzneikunde 2r Band 1r Abschnitt, Arzneimittellehre. 8.

Fischer, M. Gottlob Eusebius, Homilion, ein Erbauungsbuch für Christen. 8.

Kleopatra, Königin von Aegypten, dramatisch bearbeitet von Albrecht. 3r Theil 8.

Moser, H. C. Deutschlands ökonomische Flora; ein Taschenbuch für Landwirthe und Freunde der Gärtnerei m. K. 8.

Handelt 1) vom ökonomischen Nutzen der Gewächse, 2) wird das Linneische Pflanzensystem erklärt. Das Uebrige zerfällt in zehn Abschnitte, welche 1) die Gras- und Futtergewächse, 2) die Getraidearten, 3) die Feld- und Wiesenunkräuter, 4) die giftigen und schädlichen Gewächse, 5) die Küchengewächse, 6) die Gewürzpflanzen, 7) die Manufactur- und Handlungsgewächse, 8) die Blumengewächse, 9) die Obstbäume und 10) die Waldbäume behandeln.

Natur und Menschenleben in Bildern für die Jugend erste Abtheilung m. K. 4.

Prinz Hassan der Hochherzige, bestraft durch Rache und glücklich durch Liebe, eine morgenländische Urkunde. 8.

Digitized by Google

II. BEURTHEILUNGEN.

I. KRITIK DER VERNUNFT.

1) Riga, bei I. F. Hartknoch: *Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritiſche Philoſophie beurtheilt werden muſs*, von M. *Jacob Sigismund Beck*. (Auch unter dem Titel: Erläuternder Auszug aus den kritiſchen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen deſſelben. *Dritter* Band, welcher den Standpunkt darſtellt, aus welchem die kritiſche Philoſophie zu beurtheilen iſt.) 1796. 31 B. 8 (1 rthlr. 8 gl.)

Dieſes Werk macht eigentlich den dritten Band des erläuternden Auszugs des Hrn. M. Beck aus Kants Werken aus, wovon die beiden erſten in dieſer Zeitſchrift (Annal. Jun. 73. 74 St.) angezeigt ſind. Dieſer dritte Band enthält erſt die verſprochene Erläuterung, da die erſten beiden Bände den ſimpeln Auszug aus dem Werke ſelbſt ausmachen. Daher er auch als ein eignes für ſich beſtehendes Ganze betrachtet werden kann, das mit den beiden erſten in keiner beſondern Beziehung ſteht, und in dieſer Rückſicht auch einen beſonderen Titel erhalten hat.

Was den Inhalt der Schrift ſelbſt betrift: ſo ſind unſre Leſer ſchon durch ein Fragment aus derſelben, welches in dem Anzeiger (Jun u. Jul.) mitgetheilt worden iſt, darauf aufmerkſam gemacht worden, und Rec. iſt in der That der Meinung, daſs dieſes Buch die Aufmerkſamkeit und ernſthafte unparteiiſche Prüfung aller derer verdient, welche auf Philoſophie und Philoſophiren Anſpruch machen. Es iſt zu wünſchen, daſs man ſich von aller vorgefaſsten Meinung für irgend einen oberſten Grundſatz aller Philoſophie losmache, und mit dem Verf auf ſeinem eignen Wege in den Geiſt der Kritik der reinen Vernunft einzudringen ſuche, woraus ſich vielleicht ganz deutlich ergeben wird, daſs alles fernere Suchen nach einem oberſten und höchſten Grundſatze aller Philoſophie oder aller menſchlichen Erkenntniſs, an ſich ein völlig vergebliches und ſich ſelbſt vernichtendes Unternehmen ſey, das auf nichts, als auf lauter unverſtändliche Spitzfindigkeiten, und auf leere Spiele mit Begriffen führen kann, die, wenn man ſie gar mit Hitze verficht, philoſophiſche Unterſuchungen in die abentheuerlichſten und lächerlichſten oft auch ekelhafteſten Schauſpiele verwandeln, und eben dadurch die ganze Wiſſenſchaft in den Augen des geſunden Menſchenverſtandes verächtlich machen.

Da Rec. dieſes Werk für eine wahre Erläuterung der kritiſchen Schriften des berühmten Urhebers derſelben hält, und glaubt, daſs es zur Berichtigung der Urtheile über das ganze Geſchäft der Kritik auſſerordentlich

viel beitragen könne; ſo will er ſich bemühen, den Geſichtspunct, aus welchem der Hr V dieſe Philoſophie betrachtet, genau anzugeben, und den Inhalt des Werks, ſo weit er originell iſt, ſo vollſtändig und deutlich, als es ihm immer möglich iſt, nach ſeiner eignen Weiſe darzuſtellen.

Herr B glaubt nämlich, daſs die Verſtändlichkeit aller kritiſchen Werke Kants, von dem abhänge, was Kant *ſynthetiſch objective Einheit des Bewuſstſeyns* nennt Sey dieſer Begriff gehörig gefaſst und ſein Inhalt vollkommen verſtanden; ſo erſcheinen alle Theile der Kritik in der gröſsten Helligkeit und Klarheit Sey der Inhalt dieſes Begriffs überſehen oder das was damit angedeutet werden ſoll, miſsverſtanden; ſo werde man nie mit den Behauptungen der Kritik einig werden können. Alles müſſe in dieſem Falle theils als unvollſtändig, neuer Unterſuchungen und höherer Grundſätze bedürfend, theils als falſch und ſchief erſcheinen, was die Kritik vorbringt. Wer auch ihre Behauptungen nachſagt, kann ſie doch nicht verſtehen, behauptet ſie mithin nicht als Philoſoph, wenn er den Inhalt dieſes Begriffs, der an der Spitze aller Verſtändlichkeit ſteht, nicht gehörig gefaſst hat. Alle ſchlechtgerathene Erklärungen der Kritik, alle Bemühungen durch Auffindung eines höheren Grundſatzes, den Gebrechen der Kritik zu Hülfe zu kommen, endlich alle Widerlegungen und Schmähungen gegen die Kritik erklärt der Verf daraus, daſs man auf dieſen einzigen wahren Standpunkt, woraus die ganze Kritik allein in ihrer Evidenz erblickt werden kann, nicht die gehörige Aufmerkſamkeit gewandt, oder ſich deſſelben nicht mit der gehörigen Feſtigkeit und Sicherheit bemeiſtert hat

Den Grund, weswegen dieſer Punct von den Leſern ſo häufig, ja faſt ganz allgemein überſehen worden iſt, findet der Verf. blos in der von Kant gewählten Methode. Kants Methode in der Kritik beſteht nämlich darin, daſs er den Leſer allmählig auf jenen höchſten Standpunct führen will Anfänglich leitet er ihn durch lauter Begriffe, und bemüht ſich, ihm allmälig das Bedürfniſs von etwas empfinden zu laſſen, daſs erſt allen Begriff erzeugt, folglich vor allen Begriffen vorhergeht, als welches eben in dem beſteht, was er ſynthetiſche objective Einheit des Selbſtbewuſstſeyns nennt und kein Begriff iſt, ſondern den wahren urſprünglichen Inhalt aller Begriffe erſt ausmacht und beſtimmt. Die mehreſten Leſer aber ſind aus dem nun einmahl betretenem Gleiſe nicht herauszubringen, ſondern denken ſich nun die erwähnte ſynthetiſche Einheit und die Kategorien ebenfalls als Begriffe, wobei es denn ganz natürlich iſt, daſs ſie hiermit noch nicht zufrieden geſtellt ſind, ſondern nach etwas höheren fragen, das dieſe Begriffe beſtimmt und allererſt möglich macht, wo dann einige, um dieſes beſſer zu beſtimmen, wieder auf neue Begriffe verfallen, die um nichts verſtändlicher ſind, als die vorigen, und daher natürlicher Weiſe die Unzufriedenheit anderer erregen, die aber doch auch, wenn ſie nicht aus Verdruſs das ganze Geſchäft für eine Grillenfängerei erklären, wieder auf andere Begriffe bedacht ſind, welche dieſes beſſer leiſten ſollen, aber mit den vorigen ein gleiches Schickſal erfahren und ſo ins unendliche; andere, die in ihren Begriffengang ſchon eingewohnt ſind, ſind entweder ſo verhärtet, daſs ſie das Bedürfniſs auf ein Etwas bedacht zu ſeyn, das ihren Begriffen ihre Gegenſtände ſichert, gar nicht fühlen, und ſich mit der trägen Einbildung beruhigen, ſchon längſt im Beſitze deſſen zu ſeyn, was andere ſuchen; oder ſie verwerfen die Aufgabe, weil ihnen die Auflöſung unmöglich ſcheint. Daſs aber das lezte was alle Begriffe und alle Erkenntniſs begründet, gar kein Begriff und gar keine Vorſtellung ſey, darauf verfallen ſehr wenige, und noch wenigere

nigere haben dieſe Meinung in der Kritik gefunden, da doch wirklich alle ihre Sätze und Behauptungen hierauf gebauet ſind.

Um nun zu bewirken, daſs der Leſer dieſe Hauptanſicht nicht verfehle, kehrt Hr. B. die Methode um und verſetzt den Leſer gleich anfänglich auf dieſen Standpunkt, woraus man beurtheilen lernt, wie der Inhalt aller unſrer Erkenntniſs entſpringe, und wie Vorſtellung der Objecte überhaupt möglich ſey. Hier darf nun der Leſer nicht etwa eine logiſche Erörterung des Begriffs des Bewuſstſeyns, der Vorſtellung, des Ichs etc. erwarten. Es heiſst hier blos: Komm her und ſiehe — nicht was der *Begriff* der ſynthetiſch objectiven Einheit für Merkmale in ſich faſst, ſondern was dieſe ſelbſt iſt, und worin ſie beſteht. Hat man dieſe ſogenannte Einheit mit ſeiner Aufmerkſamkeit ergriffen, ſo hat man den Punkt gefaſst, auf den alles in einer Transſcendental-Philoſophie ankommt, und man iſt dadurch in den Stand geſetzt, eine jede Aufgabe in der Philoſophie, die den Urſprung des Inhalts der Erkenntniſſe betrift, befriedigend zu löſen, und den Werth aller metaphyſiſchen Begriffe auf das vollſtändigſte zubeurtheilen. — Nach dieſer allgemeinen Darſtellung deſſen, was der Verf eigentlich beabſichtiget, wollen wir uns näher an den Gang im Werke ſelbſt anſchlieſſen, und eine möglichſt genaue und vollſtändige Beſchreibung deſſelben mittheilen.

Das Ganze zerfällt in *vier* Abſchnitte, wovon *der Erſte* die Schwierigkeiten darſtellt, die da ſind, um in den Geiſt der Kritik gehörig einzudringen. S. 3 — 119. Der wahre Grund aller vermeintlichen Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen (S 11.) beſteht darin, daſs man von jeher die Begriffe als das letzte anſah woraus man ſeine Wiſſenſchaft ſchöpfen konnte, da doch Begriffe jederzeit blos *abgeleitete* Vorſtellungen ſind, die ein *urſprüngliches* Vorſtellen vorausſetzen, woran deren Realität allein geprüft werden muſs. Die Reduction aller Begriffe auf dieſes urſprüngliche Vorſtellen iſt der wahre Prüfſtein, woran die Kritik alle Begriffe würdiget, und in dieſem Geſchäft, wenn es ſyſtematiſch geführt wird, beſteht die wahre *Transſcendentalphiloſophie*. Vor Kant hat dieſes urſprüngliche Vorſtellen niemand dargeſtellt. Daher erhielt ſich vor ihm der Schein der Metaphyſik, ohne daſs ihn jemand aufzulöſen vermochte. Locke und Leibnitz haben nie anders als aus Begriffen philoſophiert, und von der Reduction ihrer Begriffe auf das urſprüngliche Vorſtellen nicht einmal eine Idee gehabt. Sie meinten *in den Begriffen* die letzte Quelle aller Erkenntniſſe zu finden. Hierin aber beſteht der Geiſt alles Dogmatismus, und da die mehreſten Leſer und Ausleger der Kritik ſelbſt von dieſer Vorausſetzung ſich nicht haben losmachen können; ſo iſt dieſes zugleich als die Quelle aller Misverſtändniſſe und aller ſchiefen Auslegungen der Kritik anzuſehen. Eine Grundbehauptung der Kritik iſt z. B. „daſs wir die Dinge nicht an ſich, ſondern nur als Erſcheinungen oder gar als Vorſtellungen erkennen. Hat man nun hier blos abgeleitete Vorſtellungen oder Begriffe, als die letzte Quelle aller Erkenntniſſe im Kopfe; ſo iſt es ſehr natürlich, in dieſer Behauptung den Berkleyiſchen Idealismus zu finden, der in den Vorſtellungen eben die Dinge an ſich zuerkennen glaubt. Denn ſo lange man unter bloſsen Begriffen verweilt, wird man das Band, welches einen Begriff mit ſeinem Objecte verknüpft nie wo anders, als in einem andern Begriffe antreffen, und da, in Beziehung auf dieſen immer wieder gefragt werden kann, was ihn mit ſeinem Objecte verknüpfe; ſo geht das Fragen ohne befriedigende Antwort zu erhalten, ins unendliche, weshalb denn eben Berkley die Vorſtellungen ſelbſt für die Dinge an ſich hielt. — Die Frage: was verknüpft unſre Vorſtellungen

mit ihren Objecten, oder woher wiſſen wir daſs unſre Vorſtellungen mit den Objecten übereinſtimmen, oder wie ſich Rec. auch ausdrücken möchte, welches iſt das Kennzeichen der realen Wahrheit unſrer Begriffe und Vorſtellungen, iſt das groſse Problem, woran alle Philoſophie bis bisher geſcheitert iſt, ſo ſehr man ſich auch oft auf ſeine Antworten verlaſſen hat. Denn alle Parteyen geben hier einen bloſsen Begriff für dieſes Band oder Kennzeichen aus. Nun verlangt dieſer aber natürlicher Weiſe, da er doch auch ein Object haben muſs, einen neuen Rechtfertigungsgrund, und ſo dreht ſich die Philoſophie, ſo lange ſie unter Begriffen weilt, im ewigen Kreiſe herum. Bey ſo bewandten Umſtänden philoſophiert Berkley ganz richtig, wenn er alle Verbindung der Vorſtellungen und der Objecte läugnet, und die Dinge an ſich ſelbſt für Vorſtellungen erklärt, wobei er nur darin inconſequent verfuhr, daſs er doch ein Ich zuliefs, das keine bloſse Vorſtellung ſeyn ſollte. Denn hier entſteht ja die Frage von neuem? Wo iſt das Band, das die Vorſtellung dieſes Ichs mit dem Ich verknüpft?

So lange man unter bloſsen Begriffen weilt, hat man den tranſſcendentalen Standpunkt nicht gefaſst, und ſieht den Grund der Behauptungen der Kritik nicht ein, ſo eifrig man ſich auch zu ihren Lehren bekennen mag. So iſt 1) die Unterſcheidung der Erkenntniſſe a priori und a poſteriori gänzlich leer, wenn man den Unterſcheidungsgrund blos unter Begriffen ſucht (§ 1.) Denn da bei der Vorausſetzung, daſs Begriffe die letzte Erkenntniſsquelle enthalten, der Begriff von einem Bande der Vorſtellung mit ihrem Objecte überall keine Realität hat; ſo ſind ja alle Vorſtellungen ihrem Urſprunge nach vollkommen gleichartig, ſie mögen übrigens enthalten was ſie wollen. Eben ſo muſs 2) die Unterſcheidung zwiſchen Dingen an ſich und Erſcheinungen, als nichtig erſcheinen (§ 4) weil wir es doch immer nur mit Vorſtellungen zuthun haben. Auch 3) die Unterſcheidung zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen bedeutet unter der obigen Vorausſetzung nichts. Denn da beide Begriffe vorausſetzen, daſs die Urtheile durch Objecte beſtimmt werden, ein Band aber zwiſchen den Begriffen und ihren Objecten nicht aufgewieſen werden kann, ſo geht mit allem Urtheilen auch alle Eintheilung derſelben verlohren. Hat man nicht den tranſſcendentalen Standpunkt gefaſst, ſondern philoſophiert aus bloſsen Begriffen, ſo muſs auch 4) die Lehre der Kritik von R. und Z. nichtig ſeyn. (§. 6) Denn unter dieſer Vorausſetzung muſs ich den R und die Z. als Objecte meiner Begriffe denken, und die Theorie ruht auf den Begriffen von dieſen Objecten. Da nun aber eben das der ſchwierige Punkt iſt, ob überall zwiſchen Begriffen und Objecten ein Zuſammenhang ſey; ſo ſtürzt hierdurch die ganze kritiſche Lehre von R. und Z. zuſammen. 5) Der Unterſchied zwiſchen Anſchauungen und Begriffen, der von der Kritik gemacht wird, muſs ſo dann nicht minder als nichtig erſcheinen. Denn da doch Anſchauungen auch Vorſtellungen von Objecten ſind: was iſt das für ein ſpecifiſcher Unterſchied, daſs dieſe eins jene viele vorſtellen? Eine Anſchauung iſt doch immer auch nur die Vorſtellung eines Objects, und da frägt ſichs immer wieder, woher weiſs ich daſs die Anſchauung mit dem Objecte übereinſtimmt? 6) Die *tranſſcendentale* Logik, ſoll, nach der Kritik, die objective Gültigkeit der Begriffe darthun. Aber da es nach der Vorausſetzung, daſs Begriffe die letzte Quelle der Erkenntniſs ausmachen überall kein Band giebt, das die Begriffe mit ihrem Objecten verbindet; ſo muſs die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft eine bloſſe Chimäre ſeyn. (§. 8.) 7) Die ganze Deduktion der Kategorien, muſs endlich aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet

trachtet als ein bloſses Spiel erſcheinen, das nicht den mindeſten Grund hat. Denn hier wird die Möglichkeit der Erfahrung als terminus medius aufgeſtellt, um die objective Gültigkeit der Kategorien zu rechtfertigen, die Erfahrung aber als etwas wirkliches vorausgeſetzt. Nun beſteht aber die Wirklichkeit der Erfahrung darin, daſs uns wirklich Gegenſtände efficiren und Urſachen unſrer Vorſtellungen ſind, und doch ſoll die Realität des Begriffs der Urſache erſt durch die Deduction gerechtfertiget werden, welches der offenbarſte Cirkel iſt. Alle Einwürfe gegen die Deduktion der Kategorien ſind daher wohl gegründet, ſo bald man dieſe Deduction ſelbſt, wie es bisher gröſtentheils geſchehen iſt, als auf bloſsen Begriffen beruhend ſich vorſtellt. (§. 9). Da nun ſehr viele Anhänger und Vertheidiger der Kritik dieſes Werk nicht minder aus bloſsen Begriffen beurtheilten, als alle ihre Gegner; ſo muſsten die Lezteren offenbar, nach dem Urtheile der unpartheiiſchen Vernunft den Sieg in dieſem Kampfe davon tragen, durch wie viele Herolde auch die kritiſche Partey ihre vermeintlichen Siege über die Dogmatiker und Skeptiker verkündigen lieſs.

Kein Wunder, daſs einige ſcharfſinnige Männer dieſer Partey die Schwäche ihrer Sache einſehen lernten, und nun auf Mittel dachten ſie zu heben, welches wie ſie meinten nicht anders geſchehen könnte, als wenn ſie der Kritik ein neues Fundament unterlegten, worauf ſie ruhen könnte, und welches ihr zu geben der groſse Stifter derſelben verabſäumt hätte. Da nun aber dieſes Fundament wieder auf Begriffe gebauet würde; ſo ſetzten ſie natürlicher Weiſe ihr Syſtem aufs neue denſelben Angriffen aus. Denn daſs dem Begriffe des Bewuſstſeyns der Beſeelung, des Ich u. ſ. w. ein Object entſpreche, kann eben ſo wenig als Axiom gelten, als daſs irgend ein Begriff ein Object habe, und da doch jede neuaufſtehende Sekte immer die objective Gültigkeit desjenigen Begriffs vorausſetzt, den ſie an die Spitze ihres Syſtems ſtellt, die objective Gültigkeit dieſes Begriffs aber gerade das iſt, was in Zweifel gezogen wird; ſo wird keines von dieſen Syſtemen einen hinreichenden Grund haben.

Nach dieſer allgemeinen Bemerkung unterwirft Hr. M. B. inſonderheit die Reinholdiſche Theorie des Vorſtellungsvermögen, als eine philoſophiſche Neuigkeit, die das mehreſte Geräuſch in den letzten Tagen gemacht hat, der Prüfung S. 58 — 119. Die Theorie des Vorſtellungsvermögens denkt nämlich alle philoſophiſche Parteyen, durch Zergliederung des Begriffs von Vorſtellung und Vorſtellungsvermögen einig zu machen, und alle bisher noch ſo verſchieden räſonnierende Sekten unter die Fahne der Kritik der reinen Vernunft zu bringen. Sie macht zu dieſem Behuf den Begriff des Vorſtellungsvermögens, den Begriff einer Vorſtellung ſo allgemein daſs faſt nichts mehr darin bleibt, um nur Allgemeingültigkeit dieſes Begriffs zu erzwingen, und ſondert alle, andern Parteyen anſtöſsigen Merkmale daraus ab. Allein woher kann man nun ſicher ſeyn, daſs nicht noch mit der Zeit ein anderer kommen werde, dem auch noch die übrigen Merkmale in dem Begriffe der Vorſtellung nicht anſtehen? Hr. R. ſagt: man iſt *durch das Bewuſstſeyn genöthiget* darüber einig, daſs zu jeder Vorſtellung ein vorſtellendes Subject und ein vorgeſtelltes Object gehören, welche beide von der Vorſtellung, zu der ſie gehören, unterſchieden werden müſſen. Aber hierdurch giebt die Theorie des V. V. offenbar zu erkennen, daſs ſie das Bewuſstſeyn ſelbſt doch noch für etwas höheres halte, als den Begriff der Vorſtellung. — Man ſieht aus allem, daſs Hr. R. mit der dogmatiſchen Philoſophie in dem Hauptpunkte gleiches Sinnes iſt, in dem er ſtillſchweigend eine Verbindung der

Vor-

Digitized by Google

Vorstellung mit ihrem Objecte anerkennt, die noch Nichts ist, also auch eine Erkenntnifs der Dinge an sich, so lehrt sie dieses den Weisen noch abzugewöhnen. Nach ihr affician die Dinge an sich das Gemüth, durch ihren Eindruck (Qualität) bringen sie den Stoff der Vorstellungen in Gemüthe hervor etc. und mehr haben achte Dogmatiker nie behauptet (67). Denn eine solche Erkenntnifs der Dinge an sich, als Hr. R. ihnen aufbürdet, um sie leicht zu widerlegen, ist Niemanden je in den Sinn gekommen. — Doch wir wollen diesen polemischen Theil nicht weiter verfolgen. Die einzige Bemerkung, dafs Hr R über das Zergliedern der Begriffe nicht hinausgeht, wird die Nichtigkeit seines Unternehmens ans Licht bringen, wenn man den Verf. gehörig verstanden hat, und wir wollen daher vielmehr die eigenthümliche Darstellung der Transscendentalphilosophie unsers Verf. zur deutlichen Erkenntnifs unsrer Leser zu bringen suchen, welche in dem *Zweyten* Abschnitte als dem Haupttheile des ganzen Werks enthalten ist. S. 110—205.

Die Art, wie jede philosophische Partey einen höchsten Grundsatz sucht und den vermeintlich gefundenen in Schutz nimmt, kann selbst auf die rechte Spur desselben führen. Denn man will, dafs ein solcher in dem ursprünglichen Vorstellen selbst gegründet seyn soll. Hieraus scheint aber ganz evident zu erhellen, dafs dieses ursprüngliche Vorstellen selbst noch ein höheres Princip sey, als der angeblich oberste Grundsatz, und es wird daher am sichersten seyn, dieses *ursprüngliche Vorstellen* selbst nicht als einen Satz, sondern als eine Thatsache zum obersten Princip aller Erkenntnifs zu machen. Denn über dasselbe hinaus kann es offenbar nichts geben. In Ansehung dieser Thatsache aber mufs der Philosoph, wie der Geometer verfahren (124), der mit dem Postulate beginnt, dafs sich jeder den Raum vorstelle, ohne seinen Schüler durch Exposition des Begriffs desselben erst eine Vorstellung davon beibringen zu wollen. Vielmehr legt er den Raum bey allen seinen Axiomen und Demonstrationen als allgemein anerkannt zum Grunde. Eben so mufs nun der Philosoph von dem *Postulate: sich ein Object ursprünglich vorzustellen* ausgehen und dieses jedermann zumuthen der mit ihm philosophieren will. Dieses ist nicht so wohl das höchste Princip der Philosophie als vielmehr alles Verstandesgebrauchs. Das Postulat verlangt, dafs man sich in die ursprüngliche Vorstellungsweise selbst versetzen soll, sagt also selbst keine Verknüpfung der Begriffe aus, wie ein Satz, sondern ist der Grund aller Auflagen, Sätze und Urtheile. Man darf auch hier nicht etwa Erläuterungen erwarten, was Vorstellen, ursprünglich, Object etc. heifse. Denn dieses sind sämmtlich schon abgeleitete Vorstellungen. Die Antwort auf alle dergleichen Fragen ist das ursprüngliche Vorstellen selbst. Man darf also nur den Leser auf diese Handlungsweise verweisen und sie ihm also andeuten, dafs er sich bey angewandter Aufmerksamkeit selbst darauf betreffen mufs, um den Geist dieses Postulats zuvernehmen. So wie ein Geometer alle Beschreibungen, Erklärungen und Erläuterungen des Raumbegriffs selbst erst an dem ursprünglichen Raume prüft, um ihre Richtigkeit einzusehen; so müssen auch alle Begriffe des ursprünglichen Vorstellens an dem ursprünglichen Vorstellen selbst geprüft werden. Wenn man sich einen Menschen ohne alle erworbene Begriffe und Erkenntnisse denkt und ihn doch mit einem möglichen Verstandesgebrauche unter Gegenstände versetzt; so wird sich dieser die Gegenstände ursprünglich vorstellen, indem sich die Handlung des Vorstellens vor aller Anzeige, was das Object sey, (unter welchem Begriffe es stehe) äussern wird. Dieses ur-

urſprüngliche Vorſtellen iſt eine *Thatſache* und auf dieſe muſs alle Philoſophie gegründet ſeyn. Sie kann daher nicht durch Ableitung von gewiſſen andern Sätzen gegründet werden, ſondern allein dadurch, daſs ſich jemand in dieſes urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt verſetzt, und alle übrigen Vorſtellungen die auf dieſes urſprüngliche Vorſtellen zurückgeführt werden können, ſind *abgeleitete* Vorſtellungen. Dergleichen abgeleitete Vorſtellungen können wiederum als Principien zu neuen Ableitungen dienen. Das urſprüngliche *Vorſtellen* iſt keine *Vorſtellung*, ſondern die Handlung ſelbſt, wodurch die Vorſtellung eines Objects erzeugt wird.

Nur wenn man das urſprüngliche Vorſtellen gehörig gefaſst hat, wird man auch einen deutlichen Begriff von dem, was *Philoſophieren* heiſst, ſich machen können (§. 2). Denn die Erklärung, daſs Philoſophieren ſo viel heiſse als Erkenntniſſe von ihren Principien ableiten, iſt zwar ganz richtig, aber unverſtändlich, wenn man nicht das, was alle Ableitungen befeſtiget, d. i. das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt im Sinne hat, was keine weitere Nachfrage zu läſst, und eben deshalb das oberſte Haltungsprincip alles Philoſophierens iſt. Wer blos Begriffe von andern Begriffen ableiten lernt, lernt die Philoſophie dieſes oder jenes Mannes, aber er philoſophiert nicht ſelbſt. Dieſes urſprüngliche Vorſtellen ſchlieſst nun auch den Begriff einer *Transſcendentalphiloſophie* auf, und giebt den Unterſchied zwiſchen der allgemeinen und transſcendentalen Logik an. Denn von dem urſprünglichen Vorſtellen iſt das Vorſtellen durch Begriffe d. i. das *Denken* ganz verſchieden. Das Denken beſteht nämlich darin, daſs, nachdem ich einen gewiſſen Beziehungspunct ſchon habe, zu dem mein vorſtellendes Subject im Verhältniſſe ſteht, ich dieſem Beziehungspunkt Beſtimmungen *beilege*. Ich verbinde im Denken nicht blos Vorſtellungen (§ 4) ſondern ich fixire oder beſtimme dadurch einen Beziehungspunkt, der von den Vorſtellungen ganz verſchieden iſt. Es iſt eben nicht nothwendig, daſs dieſer Beziehungspunkt ein reales Object ſey. Denn man kann ſich auch durch leere Begriffe etwas denken, z. B. eine Materie die durch bloſse Ausdehnungskraft exiſtirt. Das Geſchäft des Denkens iſt nun das Object der reinen allgemeinen Logik. Sie bekümmert ſich nicht um die Art und Weiſe, wie wir zu den Begriffen, die wir von mancherley Objecten haben, gelangen. Sie ſetzt das Denken (Vorſtellen durch Begriffe) als eine Thatſache voraus, und zergliedert blos den Begriff des Denkens, in dem ſie den Satz des Widerſpruchs antrifft, und der alſo auch unter der Vorausſetzung eines Denkens allenthalben, wo gedacht wird, Gültigkeit haben muſs.

Aber die transſcendentale Logik, hat nicht den *Begriff* dieſer Thatſache (des Denkens oder Erkennens) zum Objecte, ſondern die Darſtellung der urſprünglichen Thatſache, worauf alles Denken und alles Vorſtellen beruhet, ſelbſt. Hier kann nun die Täuſchung recht einleuchtend gemacht werden, womit ſich die Elementarphiloſophen ſelbſt hintergiengen. Dieſe wollten nämlich die Philoſopheme der kritiſchen Philoſophie auf Thatſachen zurückführen und ſie dadurch begründen, und gaben doch *Sätze* (des Widerſpruchs, des Bewuſstſeyns, der Beſeelung, des Ich) ſtatt der Thatſachen, wo es denn ganz natürlich war daſs man einen neuen Beweis von der Objectiven Gültigkeit dieſer Sätze foderte. Soll daher alles Fragens ein Ende werden, ſo muſs die Thatſache ſelbſt (nicht der Begriff davon) zergliedert werden, wodurch erſt aller Begriff zu Stande kommt. Dieſes iſt es nun aber gerade, was die Kritik der reinen Vernunft in der Deduction der Kategorien

Digitized by Google

gorien thut. Denn dieſes iſt gar nicht eine Zergliederung von Begriffen, wie man irrig geglaubt hat, ſondern eine Zergliederung des urſprünglichen Vorſtellens ſelbſt Alſo diejenige Wiſſenſchaft, welche die *urſprüngliche Erzeugung der Begriffe*, das *urſprüngliche Vorſtellen* ſelbſt zum Objecte hat, iſt die *Transſcendentalphiloſophie* (§. 3).

Das höchſte Princip alles Verſtandesgebrauchs iſt nun ein *Poſtulat*, kein *Satz*. Denn dieſer ſtellt ein Ding durch einen Begriff vor, und da entſteht allemal von neuen die Frage nach der Haltung dieſes Begriffes. Dieſe Haltung erhält aber der Begriff von dem Poſtulate. Durch dieſes werden alſo erſt alle Begriffe verſtändlich, und daher iſt die Transſcendentalphiloſophie die wahre Kunſt, ſich ſelbſt zu verſtehen.

Dieſes Poſtulat nun, oder das urſprüngliche Vorſtellen beſteht in den Kategorien, ſo wie ſie Kant in der Kritik der reinen Vernunft meiſterhaft dargeſtellt hat. Denn die Kategorien ſind nichts als die urſprünglichen Vorſtellungsarten, aber keine *Begriffe* von Gegenſtänden. Betrachtet man ſie als Begriffe als Prädikate der Dinge; ſo wird dadurch die ganze Kritik der reinen Vernunft misverſtanden und in einen gemeinen Dogmatismus verwandelt. So iſt denn

1) Die Kategorie der *Gröſſe* die urſprüngliche Zuſammenſetzung (Syntheſis) des Gleichartigen, die von Theilen zum Ganzen geht, oder Raum ſelbſt. Dieſes iſt nicht ein urſprüngliches Vorſtellen eines Gegenſtandes. Denn das iſt ſchon Begriff, ſondern das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt. Der Raum iſt ſelbſt das urſprüngliche Vorſtellen. Vor dieſer Syntheſis giebt es nicht Raum. Man kann ihn beſſer das reine *Anſchauen*, als eine reine *Anſchauung* nennen. Stelle ich mir dieſes reine Anſchauen vor, ſo erhalte ich einen Begriff vom Raume, welches eine abgeleitete Vorſtellung iſt. Wir erzeugen alſo in der urſprünglichen Syntheſis den Raum. Aber die Kategorie beſteht noch, ſo wie jede andere aus einer andern Handlung, welche die Kritik den transſcendentalen Schematiſmus der Kategorie, der V. aber die *urſprüngliche Anerkennung* nennt, und das in dem urſprünglichen Beſtimmen oder Feſtmachen der Zeit beſteht. Setzet, es ſtelle ſich jemand einen erfüllten Raum, z. B. ein Haus urſprünglich (ohne vorhergehenden Begriff) vor; ſo erzeugt er a) ſelbſt den Raum. Dieſes iſt eine Syntheſis. Aber in dieſer Erzeugung entſteht ihm b) die Zeit. In dem er nun dieſe Zeit urſprünglich fixirt, ſo fixirt er auch zugleich die urſprüngliche Syntheſis und erhält dadurch den Begriff von einer beſtimmten Geſtalt des Hauſes (S. 143). (Dieſe ſchwere Stelle erklärt Rec. ſo: Wir müſſen von dem urſprünglichen Vorſtellen ſelbſt das urſprünglich Vorgeſtellte noch unterſcheiden. Jedoch äuſſert ſich an dem letzteren als der Wirkung die Urſache das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt. In dem urſprünglichen Vorſtellen ſelbſt unterſcheiden wir nun zweierlei: a) Erzeugung des Raums, und in dieſer iſt ſchon die Erzeugung der Zeit mit begriffen. b) Die Erzeugung einer beſtimmten d. i. erfüllten Zeit, die dem Verſtande den Stoff zu Begriffen von einem Gegenſtande und einer beſtimmten Geſtalt deſſelben giebt.) Von der urſprünglichen Syntheſis iſt die (abgeleitete) Verknüpfung der Begriffe zu einem neuen Begriffe durch ein Urtheil wohl zu unterſcheiden, und eben ſo muſs die *urſprüngliche* Anerkennung von der *abgeleiteten* unterſchieden werden. Dieſe iſt nichts anders, als die Subſumption einer Vorſtellung unter einen Begriff; jene iſt aber die transſcendentale Zeitbeſtimmung (die urſprüngliche Erzeugung der Zeit). (Man muſs ſich aber hier, ſo wie bey jeder andern Kategorie hüten, nicht etwa das vorſtellende Subject als die Urſache derſelben zu denken. Denn hierdurch würde man

ſchon

ſchon ſich etwas vorſtellen, was von den Kategorien abgeleitet iſt und ſo die ganze Anſicht der Kategorien verkehren, ſie ſelbſt aber unverſtändlich machen. Der Verſtand iſt auch nicht etwa ein beſonders Ding, dem die Kategorien inhäriren, ſondern die Kategorien ſind der Verſtand ſelbſt, indem er ſich durch ſie und in ihnen allein offenbaret.)

Die urſprüngliche Syntheſis in Verbindung mit der urſprünglichen Anerkennung erzeugt demnach (144) die *urſprünglich ſynthetiſche- objective Einheit des Bewuſtſeyns* d i. den urſprünglichen Begriff von einem Gegenſtande. Dieſer Begriff ſtellt aber kein Object durch dieſes oder jenes Merkmal, ſondern blos überhaupt einen Gegenſtand vor. Ich erzeuge durch die urſprüngliche Syntheſis des Gleichartigen und das urſprüngliche Fixiren der Zeit, die mir in dieſer Syntheſis entſteht, den beſtimmten Begriff von *dieſem* oder *jenem* Gegenſtande, von *dieſer* oder *jener* beſtimmten Figur, wodurch aber noch gar keine Merkmale in dem Gegenſtande vorgeſtellt werden. Denn diejenige Eigenſchaft des Begriffs, wodurch gewiſſe Merkmale in demſelben Gegenſtande vorgeſtellt werden, heiſst nach der Kritik die *analytiſche* Einheit des Bewuſtſeyns. Durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit des Bewuſtſeyns eines Begriffs bezeichnet ſie dagegen die bloſse *vorſtellende* Beſchaffenheit deſſelben, in welcher ſeine ganze objective Gültigkeit liegt, und worauf alle analytiſche Einheit muſs können zurückgeführt werden, wenn ſie Bedeutung haben und wir uns in ihr ſelbſt verſtehen ſollen (Wenn wir den V. nicht ganz miſsverſtehen; ſo iſt nach ihm die Kategorie der Quantität das *Anſchauen* ſelbſt, nicht als bloſses Geſchäft der Sinne ſondern des Verſtandes zugleich, der das Anſchauliche urſprünglich verbindet (urſprüngliche Syntheſis) und als Object vorſtellt (urſprüngliche Anerkennung), wo dann in dieſer urſprünglichen Syntheſis und Anerkennung, alles das beſtimmt ſeyn muſs, was je der Verſtand durch Begriffe daraus analytiſch entwickeln kann, wenn anders dieſe Begriffe nicht ein bloſses Spielwerk ſeyn, ſondern Bedeutung haben ſollen.)

a) Die Kategorie der *Realität* iſt ebenfalls eine urſprüngliche Vorſtellungsart. Sie iſt nichts anders, als das *empiriſche Anſchauen* ſelbſt, die urſprüngliche Syntheſis der Empfindung eines Gleichartigen, worin die Syntheſis von dem Ganzen zu den Theilen geht. In ihr wird die Zeit erzeugt und das Beſtimmen dieſer Zeit, wodurch die Syntheſis ſelbſt fixirt wird, iſt die *urſprüngliche Anerkennung*. In dieſem urſprünglichen Vorſtellen wird nun die urſprünglich ſynthetiſche Einheit des Bewuſtſeyns nemlich der Begriff, wodurch ich das Reale eines Dinges denke, erzeugt. So iſt die urſprüngliche Vorſtellung eines Körpers nichts anders als ein urſprüngliches Fixiren meiner Empfindung. Durch dieſe urſprüngliche Zeitbeſtimmung erhielt ich in der Kategorie der Gröſse den Begriff von einer beſtimmten Geſtalt, und in der Kategorie der Realität den Begriff von einem beſtimmten Grade (Beides geſchieht durch einen Akt des urſprünglichen Vorſtellens; nur in der Zergliederung werden die Kategorien geſchieden.) Auch hier treffen wir in der Zergliederung des urſprünglichen Vorſtellens (der urſprünglichen Syntheſis und der urſprünglichen Anerkennung) die objective Gültigkeit eines Begriffs an. Und dieſes iſt eben die Auflöſung der ſo wichtig ſcheinenden Frage: Was die Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden verbinde? — Man ſieht nun, daſs die ganze Frage, ohne Sinn und Bedeutung iſt, indem man begreift, daſs aller Sinn und alle Bedeutung unſrer Begriffe, (analytiſche Einheit derſelben) in dem urſprünglichen Vorſtellen liegt. Die

Bafs der Verſtändlichkeit eines Begriffs iſt alſo eine ganz andere, als die bloſse Zergliederung deſſelben: nämlich das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt, auf das jeder Begriff, deſſen Bedeutung geſichert werden ſoll, reducirt werden muſs. So ſcheint es z. B. anfänglich als ob man wirklich bei dem Begriffe des *Allerrealſten* Weſens etwas Verſtändliches denke. Sucht man aber die analytiſche Einheit dieſes Begriffs auf die urſprünglich ſyntheti che zu reduciren, ſo wird man inne, dafs auf dieſem Wege des urſprünglichen Vorſtellens keine *gröſste* Realität angetroffen werden könne, und dafs man ſich demnach in dieſem Begriffe ſelbſt nicht verſtanden habe (S. 148) — In dem urſprünglichen Vorſtellen, ſtellen wir uns noch kein Object vor; der Verſtand erzeugt dadurch die urſprünglich-ſynthetiſche objective Einheit, (die Maſſe, den Inhalt aller Vorſtellungen) dieſe geht nun in einen Begriff über, und durch dieſen wird dann die urſprünglich-ſynthetiſche objective Einheit als Gegenſtand gedacht. Dieſes drückt Kant ſo aus, dafs unſer Verſtand kein anſchauender, ſondern ein denkender Verſtand ſey — So wie der Raum nichts *vor* dem urſprünglichen Vorſtellen gegebenes iſt, ſondern das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt; ſo iſt auch Realität, Sachheit, nichts von dem urſprünglichen Vorſtellen Verſchiedenes. Denn bey dieſer letzteren Anſicht würde gleich die ganz unverſtändliche Frage entſtehen, was denn Realität wäre d. i. was dieſem Begriffe für ein Gegenſtand entſpreche. Da aber Realität gar kein Begriff, ſondern das urſprüngliche Vorſtellen iſt; ſo fällt die Nichtigkeit dieſer Frage in die Augen. — Wenn nun die Kritik ſagt: Wir erkennen die Dinge nicht wie ſie an ſich ſind, ſondern nur ihre Erſcheinungen; ſo iſt dieſes wiederum mit dem Poſtulate des urſprünglichen Vorſtellens einerlei. Es ſoll damit angedeutet werden, dafs der Verſtand urſprünglich verbinde, wir uns alſo irren, wenn wir dieſe Verbindung in die Dinge ſetzen. Das Setzen dieſer Verbindung in die Dinge führt auf eine vermeintliche Erkenntnifs der Dinge an ſich, als die Quelle aller ſpeculativen Verirrungen.

3) Die Kategorien der *Relation* betreffen das *Daſeyn* der Dinge, welches ebenfalls ganz allein in die urſprüngliche Syntheſis und Anerkennung des Verſtandes geſetzt werden muſs. Wenn ich ſage: dieſer Gegenſtand afficirt mich, bringt durch das Licht oder ſeine Undurchdringlichkeit in mir Empfindung hervor etc. ſo ſetzt dieſes alles ſchon die urſprüngliche Syntheſis und Anerkennung voraus. Denn eben dadurch dafs der Verſtand zuerſt etwas urſprünglich geſetzt hat, erhalten dieſe empiriſchen Ausſagen Sinn und Bedeutung. Selbſt der Begriff von meinem Verſtande, als einem Vermögen in mir, ſo wie der Begriff von meinem Ich, bekömmt allererſt durch das urſprüngliche Setzen einen verſtändlichen Sinn. In dieſer Vorſtellungsart beſteht nun auch der ganze Geiſt des kritiſchen Idealismus, der nichts anders ſagen will, als dafs der Verſtand ſelbſt diejenige Verbindung urſprünglich erzeuge, die wir den Dingen beilegen, dahingegen der Berkleyiſche zwar die Verbindung zwiſchen den Vorſtellungen und ihren Gegenſtänden leugnet, aber nicht, weil er die ganze Frage für nichtig und leer hält, ſondern weil er ſich einbildet ſie zu verſtehen, und daher eine Antwort giebt, die eben ſo unverſtändlich iſt, als die Frage ſelbſt.

So iſt demnach a) die Kategorie der *Subſtantialität* nichts anders, als das urſprüngliche Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit ſelbſt allererſt vorgeſtellt wird. Dieſes urſprüngliche Vorſtellen beſteht ebenfalls erſtlich aus der urſprünglichen Syntheſis meiner Empfindungen und aus der urſprünglichen Anerkennung, in welcher das Sub-

Subject als das Beharrliche gesetzt und an ihm die Zeit selbst vorgestellt wird, dadurch dass die verschiedenen Zustände des Subjects auf dasselbe bezogen werden. Ich kann dieses ursprüngliche Vorstellen in jeder abgeleiteten Vorstellung auffinden. Setzet, ich sehe ein Stück Holz. Wenn ich nun ganz davon abstrahire, unter welchen Begriffen ich mir dieses Object schon denke und blos darauf achte, wie es durch das ursprüngliche Vorstellen mir *Object* geworden ist; so finde ich 1) eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von Theilen zum Ganzen geht, d i. Raum. Diese erhält in der ursprünglichen Anerkennung Bestimmtheit, dadurch dass die Zeit, die mir in dieser Synthesis entsteht, bestimmt wird. Hierdurch erhalte ich eine bestimmte Figur, wovon sich mein Verstand in der Folge einen Begriff macht; 2) bemerke ich eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von Ganzen zu den Theilen geht, und welche die Realität, die Erfüllung des Raumes ausmacht. Sie ist die Synthesis der Empfindung, welche durch die ursprüngliche Anerkennung *bestimmt*, und wodurch ein bestimmter *Grad* vorgestellt wird 3) lege ich dieser ursprünglichen Synthesis ein Etwas (das beharrliche Reale) zum Grunde, worauf ich seine Prädicate beziehe, in welchem ursprünglichen Setzen, gerade dieses, seine Prädicate erhalten werden In der ursprünglichen Anerkennung bestimme ich die Zeit dadurch, dass ich dieses Substrat als ein *Beharrliches* setze, woran ich mir allererst die Zeit selbst vorstelle, und dasselbe im Verhältnisse zu seinen Zuständen in verschiedenen Zeiten setze.

b) Die Kategorie der *Causalität* besteht in einem ursprünglichen Setzen, wodurch die ursprüngliche Synthesis meiner Empfindungen als eine successive fixirt wird. Auch hier sind ursprüngliche Synthesis und ursprüngliche Anerkennung die Handlungen, in die das ursprüngliche Vorstellen zerfällt. Die erstere besteht in der Verknüpfung meiner Empfindungen, und diese Verknüpfung wird in der ursprünglichen Anerkennung bestimmt, dadurch dass die Zeit fixirt wird, wornach die Folge dieser Synthesis fixirt wird.

Ein Stein fällt vom Dache. In der ursprünglichen Synthesis verbinde ich die beiden Zustände des Steins; in der ursprünglichen Anerkennung wird diese Verbindung fixirt, ein Zustand wird als vorhergehend, der andere als folgend gesetzt, und dieses geschieht in dem ursprünglichen Setzen eines Etwas, (Ursache genannt) wodurch der Uebergang der Substanz aus dem einen ihrer Zustände in den andern bestimmt wird.

In der blossen ursprünglichen Synthesis und der dadurch erzeugten ursprünglich-synthetischen Einheit des Bewusstseyns besteht alle *Wahrnehmung*. Diese Einheit nennt die Kritik daher die blos *subjective* Einheit des Bewusstseyns. Wir unterscheiden sie von der *objectiven* Einheit, welche Dignität der Objectivität, die synthetische Einheit durch die ursprüngliche Anerkennung erhält, wodurch die Wahrnehmung in Erfahrung übergeht. Dieses gilt in Ansehung aller Kategorien, also auch der Relation. Die Erfahrung: der Stein fällt vom Dache, geht die Wahrnehmung, die in der blossen ursprünglichen und subjectiven Synthesis besteht, vorher. Aus derselben wird in der ursprünglichen Anerkennung die Erfahrung.

c) Die Kategorie der *Wechselwirkung* ist ein ursprüngliches Vorstellen, in welchem die Synthesis meiner Empfindungen als eine *willkührliche* ursprünglich fixirt wird. Dieses Fixiren ist eine ursprüngliche Anerkennung, wodurch Erfahrung des Zugleichseyns erhalten wird. Bin ich z. B bei Vorstellung eines Hauses blos auf die Erzeugung der objectiven Einheit aufmerksam;

ſo verbindet der Verſtand urſprünglich, die Zuſtände der mannichfaltigen Theile, d. i. der den Raum erfüllenden Subſtanzen. Die dadurch erzeugte Einheit des Bewuſstſeyns iſt nun noch blos ſubjectiv, und die Vorſtellung iſt in ſo weit bloſse Wahrnehmung. Aber die Urtheilskraft ſchematiſirt zugleich urſprünglich, d. i. ſie übt eine urſprüngliche Zeitbeſtimmung dadurch aus, daſs ſie die Subſtanzen, als ſich einander wechſelſeitig ihre Zuſtände beſtimmend ſetzt.

4) Was die Kategorien der Modalität betrift; ſo beſteht

a) *Möglichkeit* im *Zurückführen* eines bloſsen Begriffs, wodurch ein Gegenſtand gedacht wird, auf das urſprüngliche Vorſtellen in den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation, nicht in dieſen Kategorien ſelbſt; dagegen

b) *Wirklichkeit* das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt iſt, woraus der Begriff vom Object allererſt folgt. Bei der Möglichkeit beſteht die urſprüngliche Syntheſis in der Zurückführung des Begriffs auf das urſprüngliche Vorſtellen, und die urſprüngliche Anerkennung beſtimmt dieſe Syntheſis. Bei der Wirklichkeit beſteht die Syntheſis in den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation ſelbſt, und die Anerkennung iſt keine andere als in dieſen Kategorien.

Daſs der Mond Einwohner haben könne, iſt *möglich*, das heiſst nichts anders, als ich weiſs, daſs dieſer Planet nebſt beſeelten Weſen unter den Kategorien ſteht. Der Mond ohne alle Bewohner ſteht aber ebenfalls unter denſelben. Ich habe den Begriff davon, daſs der Mond Einwohner habe, nicht durch ein urſprüngliches Vorſtellen erhalten. Wäre dies, wie z. E. den Begriff von einem den Raum erfüllenden Körper, ſo wäre ſein Object wirklich.

c) *Nothwendigkeit* iſt das urſprüngliche Setzen eines durch einen bloſsen Begriff (nicht im urſprünglichen Vorſtellen) vorgeſtellten Gegenſtandes. In der dieſer Kategorie zum Grunde liegenden urſprünglichen Syntheſis erzeugt der Verſtand eigentlich eine ganz andere objective Einheit als die des Gegenſtandes, den wir als nothwendig denken. Im Gegentheile, dieſer Gegenſtand wird blos in einem Begriffe vorgeſtellt. Gleichwohl iſt das Setzen deſſelben d. i. die Anerkennung doch urſprünglich.

Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit gehen nicht die Dinge, ſondern lediglich unſer Erkenntnisvermögen an. Was die Dinge betrift ſo heiſse es nur: *ſie ſind*. In Anſehung ihrer iſt das Feld nicht gröſser, als das Feld alles Wirklichen, und dieſes übertrift nicht das Gebieth des Nothwendigen.

In Beziehung auf alle dieſe Kategorien muſs man nun niemals vergeſſen, daſs es keine Begriffe, ſondern die urſprünglichen Vorſtellungsweiſen ſelbſt ſind, nach deren Object alſo zu fragen gar nichts bedeutet. Der Verſtand läſst ſich aber ſehr leicht berücken. Denn er iſt ſtäts an das Verfahren mit Begriffen gewöhnt, und kann ſelbſt das urſprüngliche Vorſtellen ſich nicht anders als durch Begriffe vorſtellen. Wer ſie ſich daher darſtellen will, muſs die Begriffe davon nur gebrauchen, um ſich der Handlungsweiſen ſelbſt unmittelbar bewuſst zu werden. Denn die Begriffe von den Kategorien ſind doch durch ſie als deren Gegenſtände beſtimmt. Die Kategorien ſelbſt machen daher die Thatſache, das Poſtulat aus, worauf alle Sätze und Principien gegründet werden müſſen; ſie ſind daher das oberſte Princip. Sie ſind nicht in dem wirklichen Vorſtellen abgeſondert, ſondern in jeder Handlung beiſammen. Die beſondere Betrachtung einer jeden derſelben iſt nur in der Abſtraction, zur deutlichen Vorſtellung derſelben erfoderlich. Die es Poſtulat als Thatſache ſelbſt, iſt auch gar keine Hypotheſe, ſondern jeder findet es in jeder Handlung

Digitized by Google

lung ſeines Denkens, wenn er nur aufmerkſam darauf iſt. Die Elementarphiloſophien, welche oberſten Grundſätzen nachgehen, oder ſie gefunden zu haben glauben, gehen immer gewiſſe Begriffe von Dingen (in Sätzen) dafür aus, z. B vom Bewuſstſeyn, Vorſtellung, Ich etc. Die Wahrheit dieſer Sätze, ſoll aus Thatſachen erhellen. Aber aus dieſer ihrer Berufung auf Thatſachen, iſt es ja klar, daſs die Thatſache ſelbſt ein höheres Princip ſeyn müſſe, als ihre Begriffe, deren Wahrheit von den Thatſachen abhängt. Dieſe Thatſache iſt nun der Verſtandesgebrauch ſelbſt, oder die Kategorien gerade das Princip, welches die Kritik der reinen Vernunft, als das oberſte aufſtellt Dieſes hätten alſo die Elementarphiloſophen mehr beherzigen ſollen Die Lehre vom Raume und von der Zeit iſt in der Kritik nur um der Methode willen von den Kategorien getrennt, ſie gehört aber weſentlich zur Deduktion der Kategorien ſelbſt. Dieſe und die richtige Vorſtellung der kritiſchen Theorie von R. und Z. giebt allein den wahren Aufſchluſs über den Unterſchied des kritiſchen und dogmatiſchen Idealismus, und über eine Menge anderer Aufgaben.

Die Hauptfrage, welche den dogmatiſchen Idealiſten zuerſt in Verwirrung bringt, iſt: wo die Urſache der Vorſtellungen äuſſerer Gegenſtände anzutreffen ſey? — Nach dem kritiſchen Syſtem wirken die äuſſern Objecte auf uns, und bringen unſre Empfindungen hervor. Mit dieſer Antwort verträgt ſich die Lehre von dem urſprünglichen Vorſtellen ſehr gut Denn durch daſſelbe iſt erſt die obige Anfrage möglich geworden, indem daher der Begriff Urſache erſt ſeine Bedeutung erhalten hat, und die objectiv-ſynthetiſche Einheit gegründet worden iſt Der materiale Idealiſt aber, der in Anſehung der Bedeutung ſeiner Begriffe unbekümmert iſt, weil er ſie wohl zu verſtehen ſich einbildet, findet in obiger Antwort keine Genugthuung, und frägt nun: Was verbindet meine Vorſtellung von einem verurſachenden Objecte mit dieſem verurſachenden Dinge ſelbſt? — Es iſt aber bisher hinreichend gezeigt, daſs die ſcheinbare Wichtigkeit dieſer Frage in der gänzlichen Unverſtändlichkeit des Begriffs von Conſtalität liegt, wozu man ein Object auſſer dem Verſtandesgebrauche ſucht, da es doch dieſer ſelbſt iſt.

Ein Schritt, über dieſes urſprüngliche Vorſtellen hinaus verdirbt die ganze Sache. Fragen, die über dieſes urſprüngliche Vorſtellen hinausgehen und daher nach nichts fragen, ſind folgende: a) Woher haben wir gerade dieſe und keine andere Vorſtellungsarten? Dieſe Frage fällt ganz ins unverſtändliche; wer ſie thut hat die Erkenntnis der Dinge an ſich im Kopfe, meint daſs ſie Predikate zweier Objecte ſind durch das Verhältnis zu unſerm Subject modificirt, wie die Vorſtellungen der Farben, des Sauren, Angenehmen etc. und wendet ſeine Aufmerkſamkeit von dem urſprünglichen Vorſtellen ganz ab. Sind die Kategorien das urſprünglichen Vorſtellen ſelbſt, die Ein Poſtulat ausmachen; ſo müſſen alle Fragen und Begriffe, die ein Begründen derſelben zum Zweck haben, nothwendig leer ſeyn; b) Welches iſt der Grund der Vollſtändigkeit der Kategorien? Man verlangt hierdurch ein urſprüngliches Vorſtellen, worin das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt liegen ſoll, ein Verlangen, worin man ſich ſelbſt nicht verſteht. Denn eine Eintheilung iſt der Begriff von der vollſtändigen Anzahl der Objecte, die durch einen gewiſſen Begriff gedacht werden. Soll nun dieſer Begriff Sinn haben; ſo muſs er ſelbſt auf das urſprüngliche Vorſtellen können zurückgebracht werden, und lediglich aus ihm muſs die Vollſtändigkeit der Sphäre des Begriffs erhalten werden. Die Vollſtändigkeit der urſprünglichen Vorſtellungsweiſen

weiſen kann aber keinen weiteren Erkenntniſsgrund haben. Denn ſie machen zuſammen Ein Grundfactum aus, wo die Frage nach einem ferneren Grunde dieſes Grundfacti ſelbſt ohne Sinn und Bedeutung iſt.

Nunmehr wird man auch (§ 4.) den Unterſchied zwiſchen Begriffen oder Erkenntniſſen a priori und a poſteriori, analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen gehörig begreifen lernen. Die Kritik nennt nämlich die Kategorien *reine Verſtandesbegriffe*, in wiefern das Fundament ihrer analytiſchen Einheit das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt iſt, alſo kein Object, das erſt durch das urſprüngliche Vorſtellen möglich wird. Die analytiſche Einheit in empiriſchen Begriffen beruhet dagegen auf einer urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit, welche ein Product des urſprünglichen Vorſtellens iſt. So iſt der Begriff von Subſtanz ein reiner Verſtandesbegriff, weil die objective Einheit, die ich darin denke (Object, das ich durch Beilegung der Subſtanzialität mir vorſtelle) in dem urſprünglichen Vorſtellen der Kategorie (dem urſprünglichen Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit allererſt vorgeſtellt werden kann) gegründet iſt. Der Begriff aber von dem beharrlichen Quantum der Materie, iſt empiriſch, weil er auf einer ſynthetiſchen Einheit beruhet, die durch jenes urſprüngliche Vorſtellen der Kategorie Subſtanzialität, erzeugt wird. Reine Begriffe oder Begriffe a priori ſind demnach lediglich die Kategorien, wenn man ſie in der Geſtalt der Begriffe anſieht. Denn als ſolche ſtellen ſie das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt vor. Alle empiriſchen Begriffe haben aber nur das Product des urſprünglichen Vorſtellens, nicht dieſes ſelbſt zum Objecte.

Noch mehr Licht erhält dieſe Sache durch die Aufklärung der Unterſcheidung der *analytiſchen* und *ſynthetiſchen* Urtheile. Ein jedes Urtheil beſteht nämlich im Anerkennen, daſs ein Object unter einem Begriffe ſtehe, d. i. in der Vorſtellung eines Gegenſtandes durch einen Begriff. Ihm liegt alſo allemal das Object d. i. die objective ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns zum Grunde. Dieſe Einheit erzeugt der Verſtand in ſeinen Kategorien. Aus derſelben heben wir ſo dann einige Merkmale aus und ſtellen dadurch den Gegenſtand vor. Dies iſt der Uebergang der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Kategorie in die analytiſche des Begriffs, des urſprünglichen Vorſtellens zum Denken eines Objects. Gebe ich nun diejenigen Beſtimmungen an, die der Verſtand aus der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit in die analytiſche des Begriffs aufgenommen hat; ſo fälle ich ein *analytiſches* Urtheil. In dieſem gebe ich demnach diejenigen Merkmale an, auf die ſich der Verſtand ſtützt, um ſich das Ding vorzuſtellen und die objective Einheit zu fixiren. Wenn nun aber dieſe objective Einheit in der analytiſchen Geſtalt durch jene Merkmale gleichſam feſt geworden iſt, ſo haben wir hieran eine Baſis, um noch andere Merkmale darauf zu legen. Die analytiſche Einheit des Begriffs liegt ſonach, als unwandelbar aller ferneren Behandlung, nämlich aller übrigen Beilegung noch anderer Merkmahle oder Abſonderung derſelben zum Grunde, und ſolche Urtheile, wodurch wir Objecte noch durch andere Merkmale, als die, welche jene analytiſche Einheit conſtituiren, uns vorſtellen, ſind *ſynthetiſche* Urtheile. Dieſe Syntheſis in einem ſynthetiſchen Urtheile, iſt aber keine urſprüngliche Syntheſis, ſondern eine Syntheſis von Begriffen, die ſelbſt ſchon eine urſprüngliche vorausſetzt, wenn ſie Sinn und Bedeutung haben ſoll; ſie iſt alſo eine abgeleitete Syntheſis. Ein ſynthetiſches Urtheil iſt nur *empiriſch* oder a poſteriori, wenn die Verknüpfung der Begriffe in demſelben auf der ſynthetiſchen Einheit beruht; dage-

dagegen iſt es ein *reines* Urtheil, oder ein Urtheil a priori, wenn die Verknüpfung der Begriffe, die dadurch gedacht wird, auf dem urſprünglichen Vorſtellen ſelbſt beruht. Die Kraft der Beweiſe für alle reine ſynthetiſchen Urtheile, liegt daher blos darin, daſs man die Aufmerkſamkeit auf das urſprüngliche Vorſtellen richtet, worauf die Syntheſis der Begriffe in dem ſynthetiſchen Urtheile der transſcendentalen Urtheilskraft gegründet iſt. Alle Beweiſe, die ſich auf andere *Begriffe* berufen, ſind nichtig, daher auch die, welche ihn in dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung zu finden glauben. Dieſe Sätze erhalten nicht durch den *Begriff* der Möglichkeit der Erfahrung ihre Gewiſsheit, ſie drücken vielmehr die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt aus. Doch wir wollen dieſes an den Sätzen ſelbſt zeigen:

1) *Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen.* Hier wird mit der analytiſchen Einheit des bloſsen Begriffs von einem Objecte überhaupt, das Merkmal: extenſive Gröſse verbunden. Der Satz iſt ſynthetiſch, weil eine Zuſammenſetzung von Begriffen darin Statt findet. Um nun dieſen Satz zu beweiſen, ſetzt ſie das Schema der Kategorie an die Stelle des bloſſen Begriffs, d. i. ſie führt die analytiſche Einheit des bloſſen Begriffs von einem Objecte überhaupt auf das urſprüngliche Vorſtellen, woran jene Haltung bekömmt; und da iſt es die urſprüngliche Syntheſis des Gleichartigen, die R. und Z. erzeugt, und das urſprüngliche Fixiren dieſer Syntheſis, aus der eine jede ſynthetiſch-objective Einheit des Bewuſstſeyns entſtehen muſs, worin der Begriff, Gröſse, ſeine bedeutende Kraft findet, und die dem Begriffe von einem Objecte überhaupt unterliegen muſs, wenn er nicht leer ſeyn ſoll.

2) *In allen Erſcheinungen hat das Reale, das ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Gröſse, d. i. einen Grad.* Der Grund von der Verknüpfung dieſer Begriffe liegt ebenfalls in dem urſprünglichen Vorſtellen. Denn im Begriff der Erſcheinung (der analytiſchen Einheit des Begriffs von einem Erfahrungsobjecte überhaupt) iſt von allen beſtimmten Merkmalen abſtrahirt. In dem Urtheile würde dieſer Begriff mit dem Begriffe der Gröſse, der Sachheit verknüpft. Alſo iſt der Satz ſynthetiſch. Durch das urſprüngliche Vorſtellen aber, deſſen urſprüngliche Syntheſis des Gleichartigen von einer beſtimmten Empfindung anhebt und in dem Fixiren dieſer Syntheſis, wird urſprünglich ſynthetiſche objective Einheit erzeugt, welches die Kategorie der Realität ausmacht, und die daher die Verknüpfung der obigen Begriffe nothwendig macht.

3) a) *Bey allem Wechſel der Erſcheinungen beharret die Subſtanz und das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.* b) *Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung;* c) *Alle Subſtanzen, ſo fern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung.* Alle drei Sätze ſind ſynthetiſch. Denn in der analytiſchen Einheit des Begriffs des jedesmaligen Subjects wird das Prädicat nicht als verknüpft gedacht, es wird alſo noch ein anderer Begriff aufgenommen, oder mit ihm verbunden. Der Grund dazu liegt in dem urſprünglichen Vorſtellen. Denn dieſes beſteht e in dem Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit ſelbſt (in dem Wechſel der Beſtimmungen) vorgeſtellt wird, und es zeigt ſich alſo, daſs das Prädicat (des Beharrlichen), welches, ſo fern wir mit bloſsen Begriffen verfahren, wir ſynthetiſch der objectiven Einheit beilegen, das urſprüngliche Vorſtellen, wodurch wir die objektive Einheit erzeugen, ſelbſt ausmacht; b) das urſprüngliche Vorſtellen, woraus der Begriff eines *Wechſels* erſt hervorgeht, beſteht in der urſprünglichen Syntheſis der Zu-

Zuſtände der Subſtanz und der urſprüngſichen Zeitbeſtimmung, wodurch dieſe Syntheſis fixirt wird, und die ein urſprüngliches Setzen eines Etwas iſt, wodurch dieſe Zuſtände ihre Zeitſtelle erhalten; d) So wie in dem vorigen Urtheile die analytiſche Einheit blos durch den Begriff des Wechſels beſtimmt war, ſo iſt ſie in dieſem durch die Beſtimmung des zugleich wahrgenommenen befeſtiget, und das Prädikat der Wechſelwirkung tritt im Urtheile mit dieſem Begriffe in Verbindung. Das urſprüngliche Vorſtellen aber, wodurch die objectiv ſynthetiſche Einheit, die dem Begriffe von zugleich ſeyenden Dingen zum Grunde liegt, erzeugt wird, enthält die urſprüngliche Syntheſis, die von dem Zuſtande der einen Subſtanz zu dem der andern übergeht, und die urſprüngliche Zeitbeſtimmung, wodurch dieſe Zuſtände ihre Zeitſtelle erhalten, welche ein urſprüngliches Setzen iſt, in welchem jede Subſtanz den Zuſtand der andern beſtimmt

4) a) *Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, iſt möglich.* Hier bringen wir mit der bloſen analytiſchen Einheit des Begriffs von einem Objecte überhaupt das Prädikat der Zuſammenſtimmung mit den ſubjectiven Bedingungen der Erfahrung in Verbindung. Aber dieſe ſubjectiven Bedingungen ſind das urſprüngliche Vorſtellen, und wodurch alle objectiv-ſynthetiſche Einheit erzeugt wird, wornach uns allererſt etwas Object iſt. b) *Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt iſt wirklich.* Auch dieſe Verknüpfung der Begriffe beruhet auf dem urſprünglichen Vorſtellen, als welches die urſprüngliche Syntheſis der Empfindung und das Fixiren dieſer Syntheſis in ſich begreift, wodurch objectiv-ſynthetiſche Einheit des Bewuſtſeyns entſteht. c) *Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt nothwendig.* Die Verknüpfung dieſer Begriffe iſt in dem urſprünglichen Vorſtellen gegründet, welches das Setzen eines Gegenſtandes enthält, der blos durch einen Begriff vorgeſtellt wird

Die Syntheſis der Begriffe in den Sätzen der Modalität iſt nicht objectiv. Die analytiſche Einheit des Begriffs wird mit den Bedingungen des Erkenntnisvermögens in Verbindung gedacht In allen bisherigen Grundſätzen iſt aber eine Verknüpfung der Begriffe, nicht eine *urſprüngliche* Syntheſis ausgedrückt, in der letzteren und in der urſprünglichen Anerkennung iſt aber jene gegründet.

Die Möglichkeit der Erfahrung, deren die Kritik gedenkt, muſs nun ja nicht als ein Begriff angeſehen werden, aus welchem man dieſe Grundſätze, als aus einem Oberſatze ableiten will, ſondern ſie iſt dem Sinne nach mit dem urſprünglichen Vorſtellen einerlei. Die Gewiſsheit der Grundſätze der transſcendentalen Naturlehre erhellet nicht aus einem andern Begriffe, ſondern aus der transſcendentalen Ueberlegung, wo man ſeine Aufmerkſamkeit auf das urſprüngliche Vorſtellen eines Gegenſtandes ſelbſt richtet.

Es werden dieſe Sätze der Urtheilskraft zugeſchrieben, ſo wie die Kategorien dem Verſtande. Der Verſtand beſteht nämlich ganz und gar in den Kategorien; dieſe machen ſeinen Gebrauch aus; er iſt alſo die Quelle, das Object der Kategorien, wenn man dieſe als Begriffe denkt Im Sinne der allgemeinen Logik iſt der Verſtand das Vermögen (nicht die Quelle) der Begriffe, dieſe mögen ihre Quelle haben, wo ſie wollen. Die transſcendentale Logik ſucht die beſtimmten Begriffe auf, die in dem Verſtande gegründet ſind. Eben ſo ſind die oben aufgeführten Grundſätze ein Eigenthum der transſcendentalen Urtheilskraft, weil die Anerkennung in ihnen auf einer urſprünglichen Anerkennung, auf dem transſcen-

ſcendentalen Schematismus beruhet, wo durch die Syntheſis des Verſtandes in ſeinen Kategorien fixirt, und ſynthetiſch-objective Einheit des Bewuſstſeyns erzeugt wird. In der allgemeinen Logik iſt die Urtheilskraft das Vermögen der Anerkennung, oder das Vermögen unter Begriffe zu ſubſumiren, ſie ſtellt aber keine beſonderen der Urtheilskraft angehörigen Urtheile auf.

Aus dem Bisherigen erhält nun auch die Kantiſche Erklärung der Mathematik ihr Licht. Der Geometer fängt nicht von dem *Begriffe* des Raums, ſondern von dem Raume ſelbſt, d. i. von der urſprünglichen Gröſsenerzeugung oder der urſprünglichen Syntheſis des Gleichartigen an. Dies iſt ſein Poſtulat, des was die Kritik unter der reinen Anſchauung verſteht. Wenn nun die Kritik ſagt, daſs die mathematiſchen Sätze ſynthetiſche Sätze a priori ſind, und auf der Conſtruction der Begriffe beruhen; ſo iſt die Syntheſis in den Sätzen eine Begriffenverknüpfung (keine urſprüngliche) der die urſprüngliche Syntheſis als ihr Object zum Grunde liegt. So iſt das Axiom: *Zwey gerade Linien begränzen keine Ebene* ein ſynthetiſcher Satz, deſſen Wahrheit nicht aus der analytiſchen Einheit der darin verbundenen Begriffe, ſondern blos daraus erhellet, daſs ich mir in der urſprünglichen Syntheſis einen Winkel erzeuge, und in dem ich die Oeffnung der Schenkel durch alle vier rechte Winkel gehen laſſe; überall keine geſchloſſene Ebene antreffe, als wo durch eben meine Verknüpfung der Begriffe als richtig beſtätiget wird. Die urſprüngliche Syntheſis umfaſst hier die ganze Sphäre des Begriffs und daher die Allgemeinheit der darauf beruhenden Urtheile, dahingegen bei empiriſchen Urtheilen die analytiſche Einheit meines Begriffs allemal weiter geſtellt iſt, als die empiriſche Syntheſis reicht. Daher empiriſche Urtheile keine Allgemeinheit haben können. — Die geometriſchen Axiome ſind derwegen keiner Beweiſe fähig, weil die Begriffenverknüpfung in denſelben unmittelbar auf einer urſprünglichen Syntheſis beruhet. Theoreme ſind aber der Beweiſe fähig, indem ſie ſich auf Begriffe berufen und aus dieſen die Wahrheit eines Satzes ableiten, obgleich alle dieſe Begriffe zuletzt doch in dem unmittelbaren Anſchauen gegründet ſind (— 201) Mit der Arithmetik und Algebra iſt es nicht anders. Die Kritik nennt die geometriſche Conſtruction eine *oſtenſive* und unterſcheidet ſie von der *ſymboliſchen* in der Arithmetik und Algebra. An dieſer Art der Conſtruction hat man nun einen groſsen Anſtoſs genommen, indem man meinte (202) die Conſtruction beſtehe hier blos im Gebrauche der Ziffern und Buchſtaben, die man nur in Worte überſetzen dürfe, um einzuſehen, daſs hier alles aus bloſsen Begriffen entwickelt werde. Aber dies verräth einen gänzlichen Mangel an Einſicht in die Natur der Conſtruction eines Begriffs, die blos darin beſteht, daſs ſein Object durch die urſprüngliche Syntheſis ſelbſt erzeugt wird. Was nun aber den Unterſchied der ſymboliſchen und oſtenſiven Conſtruction anlangt; ſo beſteht er darin, daſs dieſe eine Conſtruction der Quantorum jene eine Conſtruction der Quantität iſt. In der oſtenſiven wird der Raum und Geſtalten erzeugt. In der ſymboliſchen wird von dieſer urſprünglichen Erzeugung der Gröſseneinheit weggeſehen, und ſie beſteht in der urſprünglichen Syntheſis dieſer Einheiten ſelbſt. Sie erzeugt Vielheit und heiſst auch die *logiſche* ſo wie jene die *äſthetiſche* Gröſsenerzeugung. Sie iſt aber eben dieſelbe Syntheſis des Gleichartigen, wie die oſtenſive Conſtruction; nur ſieht ſie von der Einheit ſelbſt weg.

Im *dritten* Abſchnitte (S. 206 — 344) folgt die Beurtheilung der ganzen kritiſchen Philoſophie aus dem transſcendentalen Standpunkte der ſynthetiſch-objectiven Einheit

des Bewuſstſeyns. Der Anfang wird mit den metaphyſiſchen Principien der Naturwiſſenſchaft gemacht, (§. 1.) worin Kant den Begriff der Materie auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder auf das urſprüngliche Vorſtellen zurückführt und ſo die Verſtändlichkeit und Haltung dieſes Begriffes zeigt. Bleibt man in Erwägung dieſes Begriffes blos bei der analytiſchen Einheit des Begriffs der Materie ſtehen; ſo geräth man ſelbſt in Anſehung dieſes Objects der Erfahrung, in Gefahr, in Schwärmerei zu gerathen.

Aus dieſem Geſichtspunkte allein kann der Sinn dieſes ſcharfſinnigen Werks gehörig gefaſst und ſein Inhalt richtig beurtheilt werden. *Metaphyſiſch* heiſst nämlich diejenige Betrachtung, welche das Transſcendentale eines Begriffs aufſucht, in dem ſie ihn auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit zurückführt, und dieſe ſelbſt heiſst ſo dann ein metaphyſiſches Princip. Kant nimmt daher die analytiſche Einheit des Begriffs der Materie auf, und ſucht ihre Begründung in der urſprünglich-ſynthetiſchen nach allen vier urſprünglichen Vorſtellungsarten in den Kategorien. Die von Kant im Anfange eines jeden Abſchnittes angegebenen Merkmale der Materie, ſind nun nichts anders, als die Merkmale, welche in der analytiſchen Einheit des Begriffs der Materie von jedermann gedacht werden, und in dem Verlauf der Unterſuchung wird die transſcendentale Möglichkeit oder die Verſtändlichkeit dieſer Merkmale gezeigt. So wird denn

1) die Materie, als das *Bewegliche* im Raume gedacht. Die Möglichkeit der Bewegung kann aber gar nicht begriffen werden, wenn man ſich die Materie als Ding an ſich in einem Raume, der ebenfalls etwas an ſich und vom urſprünglichen Vorſtellen verſchieden iſt, vorſtellt. Daher die Einwürfe der alten Philoſophen gegen die Möglichkeit der Bewegung in dieſer Anſicht unauflösbar ſind, und den gemeinen Verſtande, wenn er ſich von ſeinen Begriffen Rechenſchaft geben will, nothwendig irre machen müſſen. Betrachtet man aber dieſen Begriff aus dem transſcendentalen Standpunkte, ſo wird die Möglichkeit deſſelben vollkommen begreiflich. Denn der Begriff der Beweglichkeit beruhet hier auf der urſprünglichen Syntheſis des Gleichartigen, die den Raum erzeugt und Materie iſt vom blos geometriſch körperlichen Raume darin verſchieden, daſs wir ihre Stelle verſetzen, ihren Ort verändern können. Dieſes Verſetzen der Stelle iſt aber nichts anders als etwas, das in der urſprünglichen Syntheſis des Gleichartigen oder in dem Raume hinzugekommen iſt, und alſo ſelbſt eine urſprüngliche Syntheſis, wodurch wir zu dem Begriffe eines relativen Raums gelangen, den wir auf einen andern beziehen, dieſen wieder auf einen dritten und ſo ins Unendliche. Dieſer relative Raum iſt der materielle und wird ſelbſt in der urſprünglichen Syntheſis erzeugt. Sucht man, wie es gemeinhin bei dieſer Art der Unterſuchungen geſchieht, ein Object zu den Begriffen des abſoluten und relativen Raums auſſer den urſprünglichen Vorſtellen; ſo iſt es um alle Verſtändlichkeit dieſer Begriffe geſchehen. Denn dann denkt man ſich den abſoluten Raum als ein ſchlechthin unbewegliches Ding, auf welchen jeder bewegliche bezogen werden muſs; ein ſolcher Begriff von abſoluten Raume hat aber gar kein Object. Denn der Verſtand iſt es ja ſelbſt welcher ſyntheſirt und den Raum urſprünglich erzeugt.

Hierdurch wird zugleich noch einigen andern Begriffen ihre Bedeutung geſichert, welche durch die Beziehung des einen Raums auf einen andern begründet worden, nämlich der Begriffe von *Richtung*, *Geſchwindigkeit* und *Ruhe*. Erſtere beſteht in der Gröſse des Winkels des einen Raums gegen

gegen den andern, in Beziehung auf welchen er bewegt ist; Geschwindigkeit ist die Gröfse der gerade Linie, welche der bewegte Körper in einer Zeiteinheit beschreibt. Ruhe ist der beharrliche Zustand des Körpers, d. i derjenige, in welchem seine Geschwindigkeit = o ist. Ruhe ist also selbst ein Gröfsenbegriff, und wenn man sie als einen bloßen Mangel der Bewegung vor stellt; so wird mit Recht die Folge daraus gezogen, dafs ein sich bewegender Körper in allen Punkten seiner Bahn ruhe, weil er, so fern er da ist, nicht anders wo ist, also sich nicht bewegt, d. i (nach dem angenommenen Begriffe) ruhet, welches ungereimt ist.

Der Begriff der Bewegung beruhet demnach ganz und gar auf der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen, in der wir erst den Raum erhalten. Der Raum ist diese Synthesis selbst Diese ist daher auch immer dieselbe, wir mögen sie als Bewegung des Körpers im ruhigen Raume oder als Ruhe des Körpers in einem bewegten Raume denken, ein Begriff von dem in der Naturlehre bekanntlich stäts Gebrauch gemacht wird, dessen Realität aber hier nur seine Verständlichkeit erhalten kann.

Auf eben dieser ursprünglichen Synthesis beruhet auch der Begriff der zusammengesetzten Bewegung, welcher verlangt, dafs zwei oder mehrere Bewegungen in einem Körper vereiniget, d. i. als Eine Bewegung vorgestellt werden sollen. Dieser Begriff findet allein in der Construction oder dem ursprünglichen Vorstellen Bedeutung, wo die Synthesis für den Begriff der Ruhe des Körpers und Bewegung des Raums und für den Begriff der Bewegung eines Körpers in einem ruhigen Raume einerlei ist.

a) Materie ist das Bewegliche, das einen Raum erfüllt. Um diesen Begriff zu verstehen, mufs man ihn auf die ursprünglich synthetische Einheit in der Kategorie der Realität zurückführen. Dem Begriffe der Erfüllung des Raumes liegt die ursprüngliche Synthesis meiner Empfindung, und die ursprüngliche Zeitbestimmung dieser Empfindung zum Grunde, welche z. B. vorgeht, wenn ich in einen Raum eindringen will und Widerstand erfahre. Der *reine* Raum ist die bloße ursprüngliche Synthesis in welcher wir den Raum erzeugen. Hierdurch wird der Raum erst Object für uns und entweder als *erfüllt* oder als *leer* gedacht, je nachdem eine Synthesis der Empfindung darin statt findet oder nicht.

Die Materie erfüllt aber den Raum nicht durch ihre bloße *Existenz* sondern durch eine besondere *bewegende Kraft* Denn der Begriff der bloßen Existenz der Materie bedeutet gar nichts, weil er sich auf kein ursprüngliches Vorstellen zurückführen läßt. Dagegen ist der Begriff von Erfüllung des Raums durch bewegende Kraft vollkommen verständlich. Denn die Empfindung, in deren ursprüngliche Synthesis und Anerkennung wir uns das Reale der Objecte vorstellen, ist von der blos subjectiven Empfindung darin verschieden, dafs sie mit dem ursprünglichen Setzen eines Etwas verknüpft ist, worauf diese Veränderung unseres eignen Subjects folgen mufs, d. i mit der Kategorie der Causalität Die Erzeugung der ursprünglich-synthetischen Einheit der Erfahrung von dem Widerstande der Materie besteht eben in der ursprünglichen Synthesis und der Bestimmung dieser Synthesis meiner Empfindung, die mit dem ursprünglichen Setzen eines Etwas, worauf diese Empfindung folgen mufste, verbunden ist; das heifst: das Reale, das den Raum erfüllt ist bewegende Kraft.

Durch dieses verständliche Princip fällt nun auch die sonst vermeintliche Nothwendigkeit weg, leere Zwischenräume anzunehmen, um die Verschiedenheit der Dichtigkeit der Materie zu erklären. Denn Materie ist (existirt)

flirt) da, wo bewegende Kraft ist, und von zwei Räumen von gleicher Gröfse enthält derjenige noch einmal so viel Materie als der andere, dessen bewegende Kraft noch einmal so grofs ist. Es wird nun (S. 215) ferner gezeigt, wie hierauf der Begriff von der dynamischen oder relativen Undurchdringlichkeit und der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche beruhe, und wie der Begriff von absoluter Undurchdringlichkeit so wie von einfachen Theilen der Materie kein Object habe.

Die bewegende Kraft ist eine *ursprüngliche* Expansivkraft, das beharrliche Substrat, das der Verstand der Synthesis seiner Wahrnehmungen unterlegt, und dadurch die synthetische Einheit des Bewufstseyns objectiv macht. In eben dem ursprünglichen Vorstellen aber, worin der Verstand ursprüngliche Expansiv-Kraft setzt, welche eben die Materie ist, limitirt er auch diese ursprüngliche Erfüllung des Raums, in welchem ursprünglichen Vorstellen die Bedeutung des Begriffs von einer einen bestimmten Raum einnehmenden Materie liegt. Dieses ursprüngliche Vorstellen besteht in dem ursprünglichen Setzen eines Limitirenden, d. i. der *Attractionskraft*, wodurch die Erfüllung der Materie auf einen bestimmten Raum begränzt wird. Ursprüngliche Expansiv- und Attractions Kraft sind daher wesentliche, d i. Grundkräfte der Materie, mit dem Unterschiede, dafs die erste die Materie selbst ausmacht, die zweite aber nur jene auf einen bestimmten Raum einschränkt. Wo ursprüngliche Expansivkraft ist, da ist Materie, sie constituirt die Materie; die Attractionskraft aber inhärirt ihr und wirkt auch da, wo die Materie, der sie inhärirt, nicht ist. Sie ist daher eine durchdringende Kraft, und durch sie wirkt die Materie unmittelbar auf jede andere Materie, unabhängig von jeder dazwischenliegenden Materie, d. h. sie *wirkt in die Ferne*. Die ursprüngliche Ausdehnungskraft ist aber eine blofse *Flächenkraft*.

3) Materie ist das Bewegliche, so fern es als ein solches bewegende Kraft hat. Hier soll der Begriff der Materie auf die ursprünglich synthetische Einheit in den Kategorien der Relation zurückgeführt werden. Wir sollen uns die Zustände der materiellen Substanz, des beharrlichen Realen, ursprünglich vorstellen. Dieses beharrlich Reale war nach den Vorhergehenden ursprünglich bewegende Expansivkraft. Der Begriff von diesem Zustande ist der Begriff von Bewegung. Der Uebergang aus einer Bewegung in die andere, nämlich aus einer Richtung der Bewegung in eine andere und von einer Geschwindigkeit zu einer andern, aus der Bewegung in Ruhe, oder umgekehrt, macht die Veränderung der Materie als eines Körpers aus, und da besteht das ursprüngliche Vorstellen in dem ursprünglichen Setzen einer Bewegung *mittheilenden* Kraft, da das Reale in der vorhergehenden Kategorie eine Bewegung *ertheilende* Kraft, die Erfüllung des Raums oder das Materielle selbst war. Hier haben wir es mit dem Begriffe des Materiellen im Zustande der Bewegung selbst zu thun. Wir postuliren demnach die ursprünglich-synthetische Einheit, die dem Begriffe von einem Körper in mechanischer Bedeutung zum Grunde liegt. Dieses ursprüngliche Vorstellen geschieht in den drei Kategorien der Relation.

Die Subsistenzialität ist das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, worauf der Zustand der Bewegung und Ruhe bezogen wird, oder das als ruhend oder sich bewegend gedacht wird. Die Causalität ist das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, das durch seine Bewegung Ursache der Bewegung eines andern Körpers ist. Das Commercium ist das ursprüngliche Setzen mehrerer Beharrlichen, die wechselseitig einander ihre Bewegung (Stelle im Raume) bestimmen.

Hier-

Digitized by Google

Hierauf gründen ſich nun die drei mechaniſchen Naturgeſetze, nämlich a) lex ſubſiſtentiae, oder die Quantität der Materie iſt bei allen Veränderungen der Materie beharrlich; b) lex inertiae oder alle Veränderung der Materie hat eine *äuſſere* Urſache, c) lex antagonismi oder in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich. Dieſe Geſetze werden 111—118 verſtändlich gemacht

4) Zuletzt wird der Begriff der Materie auf die urſprünglich ſynthetiſche Einheit in den Kategorien der Modalität zurückgeführt. In denſelben beruhet die urſprüngliche Anerkennung (der Schematismus) in dem Fixiren, wodurch die Anſicht eines Begriffs als in dem urſprünglichen Vorſtellen der Kategorien der Quantität, Qualität und Relation beruhend, urſprünglich beſtimmt wird.

Das erſte Moment nun, worauf wir bei der Zurückführung des Begriffs der Materie auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit zu merken haben, iſt die urſprüngliche Syntheſis des Gleichartigen (Verſetzung der Stelle) das Rein-phoronomiſche dieſes Begriffs, d. i. der Begriff der Bewegung. In dieſem Begriffe wird nun entweder ein Raum als ruhig und ein Körper als bewegt oder der Körper als in Ruhe und der Raum als bewegt vorgeſtellt. Die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit, die bei den Begriffen zum Grunde liegt, iſt eine und dieſelbe, d. h. es iſt ein und daſſelbe Object, das wir uns blos durch verſchiedene Begriffe vorſtellen. Dieſer Bewegung einer Materie, von der wir nach Belieben den Begriff wählen können, iſt aber blos die geradlinigte, und das Urtheil wodurch wir einen von beiden Begriffen ſetzen, iſt nicht disjunctiv, ſondern alternativ. Denn es giebt auſſer der geradlinigten Bewegung noch eine krummlinigte, und jene iſt daher ein blos *mögliches* Prädicat der Materie im Raume, dahingegen die abſolute Bewegung, d. i. eine ſolche, die auf einen abſolut feſten Raum bezogen würde *unmöglich* iſt, weil ihr Begriff im urſprünglichen Vorſtellen gar keine Haltung hat. Beruhet dagegen der Begriff von Bewegung auf dem urſprünglichen Vorſtellen in der Kategorie der Cauſſalität, wo ſie als Wirkung gedacht wird, ſo iſt die urſprünglich ſynthetiſche Einheit ſelbſt, die dem Begriffe der Bewegung einer Materie in einem Raume zum Grunde liegt, verſchieden von derjenigen welche dem Begriffe von der Ruhe der Materie und dagegen Bewegung des Raums nach entgegengeſetzter Richtung Bedeutung giebt, d. i. die Objecte dieſer Bewegungen ſelbſt ſind verſchieden, und die Entgegenſetzung dieſer Begriffe geſchieht in einem disjunctiven Urtheile, worin Objecte ſelbſt einander entgegengeſetzt werden. So verhält es ſich mit dem Begriffe von einer krummlinigten Bewegung. In demſelben denken wir eine immerwährende Abweichung von der geradlinigten Bewegung, und die urſprüngliche Anerkennung iſt hier eine Zeitbeſtimmung, wodurch eine Succeſſion als objectiv beſtimmt wird. Da iſt nun ausſchlieſsungsweiſe das Object entweder bewegt im Raume, der ſelbſt als ruhig vorgeſtellt wird, oder dieſer Raum iſt bewegt indeſſen das Object ruhet, je nachdem die bewegende Kraft auf die Materie im Raume oder auf die Materie ſelbſt als einwirkend vorgeſtellt wird. In der krummlinigten Bewegung iſt demnach die Bewegung ein *wirkliches* Prädicat derjenigen Materie, auf welche die bewegende Kraft wirkt. Denn wirklich iſt das Object, das in der Empfindung gegeben iſt.

Bringen wir aber den Begriff von Bewegung, worin wir den einen Körper durch ſeine Bewegung als Urſache, die Bewegung des andern aber als Wirkung denken, auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit, in der

der beide Körper blos beziehungsweise auf einander, mit Beiseitsetzung alles empirischen Raums ursprünglich gesetzt werden; so besteht dieses ursprüngliche Vorstellen in der Kategorie des Commercii, worauf denn der Begriff von Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in jedem Stofse zweier Materien beruht. Nun ist dasjenige Object nothwendig, woron der Begriff auf einem ursprünglichen Setzen eines doch nur durch Begriffe vorgestellten beruht. Da nun die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Stofse zweier Materien nur durch Abstraction von allem empirischen Raume erhalten wird; so liegt ihrem Begriffe ein ursprüngliches Setzen eines doch blos durch einen Begriff vorgestellten Dinges zum Grunde. Demnach ist die entgegengesetzte gleiche Bewegung desjenigen Körpers, auf welchen im empirischen Raume ein anderer Körper im Anlaufe ist, *nothwendig*.

Dies ist nun die Zergliederung der metaphysischen Principien der Naturwissenschaft, welche blos in diesem kritischen Geiste verstanden werden können, und ohne welche wir doch in Gefahr sind, uns selbst in Ansehung der in der Erfahrung gegebenen Objecte nicht zu verstehen. Der Transscendentalphilosoph allein ist im Stande, das in sich selbst Unverständliche des Begriffs von letzten Gründen der Dinge an sich zu schätzen, und die Metaphysik gewinnt nun ein anderes Ansehn, und wird für jeden Freund gründlicher Naturwissenschaft interessant und unentbehrlich. Auch der Mathematiker wird gestehen müssen, dafs es vor der Mathematik selbst, noch etwas giebt, worüber er mit sich selbst nicht fertig werden kann, so lange er noch nicht durch eine Metaphysik der Natur die Möglichkeit der Anwendung der Mathematik auf Natur begriffen hat.

Nun folgt (§. 8.) die Beurtheilung der Kritik der reinen speculativen Vernunft. Die Vernunft sucht die Anfangsgründe aller Erkenntnifs auf. Glaubt man diese in den Dingen anzutreffen, so verfällt man in den Dogmatismus; sie liegen vielmehr in dem Verstandesgebrauche selbst, und in der Darstellung und Zurückführen aller Begriffe auf diesen, besteht der Geist der kritischen Philosophie. In der Verkennung dieses Sitzes der Anfangsgründe aller Erkenntnifs liegt die Quelle der Verkehrtheit aller bisherigen Philosophie.

Es giebt drei Arten, auf welche die Vernunft vom Bedingten zur Bedingung, d. i. zu Principien ihrer Erkenntnifs aufsteigt, nämlich den kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlufs. Das Schliefsen besteht in einem blofsen Verfahren mit Begriffen, und was aus blofsen Begriffen erkannt wird, ist nothwendig. Dafs aber die Begriffe, aus welchen geschlossen wird, Haltung haben, kann nicht durch blofse Begriffe erkannt werden, sondern dies hängt von der ursprünglich-synthetischen Einheit des Bewufstseyns ab. Dies letztere wird durch den Verstand hervorgebracht, welcher ursprünglich im Urtheile anerkennt und dadurch die objective Einheit des Bewufstseyns, worauf Begriffe gegründet werden können, erzeugt. — In einem aufgegebenen Urtheile wird ein Object, das nun schon durch gewisse Begriffe fixirt ist, durch einen neuen Begriff vorgestellt, und diese Anerkennung beruhet entweder auf einem kategorischen oder hypothetischen oder disjunctiven Urtheile. Im kategorischen Vernunftschlusse wird das Subject des aufgegebenen Urtheils als zu einer Sphäre gehörend vorgestellt, deren Subjecte insgesammt durch eben denselben Begriff vorgestellt werden. Im hypothetischen Vernunftschlusse wird die Anerkennung des aufgegebenen Urtheils als Folge eines andern Urtheils angesehen, die gültig ist, dafern dieses zweite Urtheil gilt. In einem disjunctiven Vernunftschlusse

ist

ist die Bedingung ein Urtheil, worin eine Sphäre vorgestellt wird, die auch das Subject des aufgegebenen Urtheils enthält. In diesem Urtheile wird das Prädicat des aufgegebenen Urtheils einigen Gliedern der Sphäre zuerkannt und von andern ausgeschlossen. Das Subject des aufgegebenen Urtheils wird nun in diesem Schlusse auf der ersteren Sphäre derjenigen Subjecte, denen das Prädicat nicht zukömmt, herausgenommen, und mithin wird aus blossen Begriffen erkannt, dass demselben dieses Prädicat zukomme.

Dieses sind die Modi aller Erkenntniss aus blossen Begriffen, welcher eben um deswillen Nothwendigkeit anhängt, und die Kritik der R. V. hat hierin die Vollständigkeit der Speculation, welche die letzten Gründe der Dinge an sich zu erforschen strebt auf die befriedigendste Weise gezeigt.

Es wird nun in dem Werke gezeigt, wie aller metaphysische Dogmatismus daraus entspringt, dass man die Natur der Kategorien verkennt, indem man sie als Prädicate der Dinge betrachtet, aus welcher Voraussetzung unvermeidlich die Einbildung von einer Erkenntniss der Dinge an sich hervorgeht, wie also 1) die Vernunft durch die Speculation nach der kategorischen Schlussart die rationale Psychologie erzeugt. Das aufgegebene Urtheil, wovon hier die Speculation anhebt ist: *Ich denke*. Die Bedingung hiervon setzt die Speculation in ein Ding, das als Subject existirt, — Substanz. Die Seele heisst es ist Substanz, und als solche ein beharrliches Ding, das *einfach* ist, weil die Vorstellungen nur an ihr, sie aber nicht in denselben existirt, und wir nichts mehr an ihr vorstellen können, wenn wir diese ihr inhärirenden Vorstellungen abnehmen. Sie ist *Einheit*, weil sie an jeder ihrer Vorstellungen sich immer als dasselbe Subject denkt, und steht mit den Gegenständen im Raume im Verhältnisse, ob sie gleich selbst von ihnen verschieden ist. — Dies sind die Behauptungen des Spiritualismus. Die Behauptung, dass alles Denken Modification der Materie sey, macht den Materialismus. — Beide Systeme sind nichtig, weil der Begriff den sie zum Grunde legen, sich nicht auf die ursprünglich-synthetische Einheit zurückführen lässt. In dieser Zurückführung des Begriffs auf die ursprünglich-synthetische Einheit besteht aber eigentlich das kritische Geschäft, wodurch die Nichtigkeit aller angeblichen Erkenntniss der Dinge an sich ins Licht gesetzt wird. Wenn ich nämlich der ursprünglich-synthetisch-objectiven Einheit (dem Objecte) die dem Begriffe von mir selbst zum Grunde liegt, nachgehe; so bemerke ich, dass die ursprüngliche Synthesis meiner Zustände (meiner Vorstellungen) mit dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen (materiellen Raums) verknüpft ist, welches die Zeitbestimmung dieser Synthesis ist, die dadurch fixirt wird. Der Begriff von einem beharrlichen Subjecte also, das doch nicht Materie wäre, wird, wenn man ihn auf die ursprünglich-synthetische Einheit zurückführt, als gänzlich leer erkannt. Der Begriff, welcher objective Gültigkeit hat, ist, dass meine Vorstellungen in dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen im Raume, als *meine* Vorstellungen als Zustände meines Ich gedacht werden können, welches Ich mit allen ihm zugehörigen Bedingungen doch keine Bestimmung der Materie ist. Denn diese ist eine bewegende Kraft, die den Raum erfüllt, und alle ihre Veränderungen können nichts seyn, als Uebergänge aus einer Bewegung in die andere. Das Princip in den belebten Wesen ist also der Materie fremd und blos mit ihr in Verbindung. Die rationale Psychologie beruhet also auf einem eigentlichen Missverstande, nämlich darauf, dass man dem Begriffe vom Ich seine Bedeutung nicht sichert, der

ana-

analytiſchen Zergliederung trauet, ohne ihn auf daſs urſprüngliche Vorſtellen zurückzuführen.

Die wahre Verſtändlichkeit des Begriffs *Ich* deckt allein die Leerheit des Berkleyiſchen Idealismus auf. Berkley beantwortet die Frage: Was die Vorſtellungen mit ihren Objecten verbind? dadurch, daſs er behauptet: es ſey überall keine ſolche Verbindung da, weil keine Objecte, ſondern bloſse Vorſtellungen wahrgenommen würden. Dabei aber gab er doch das Ich für ein Object aus, welches er aber bei näherer Betrachtung ebenfalls für eine bloſse Vorſtellung hätte ausgeben müſſen, wenn der Mangel der Einſicht der Verbindung der Vorſtellung von Ich und dem Objecte Ich hierzu berechtigte. Berkley verfuhr alſo wirklich inconſequent. Die kritiſche Philoſophie zeigt, daſs die Frage nach dem Zuſammenhange der Vorſtellungen mit ihren Objecten überall nach nichts frage, und ſichert den Begriffen ihren Inhalt durch die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit, auf welche ſie dieſelben zurückführt, und welche allein den Begriffen ihre Gegenſtände und reelle Bedeutung giebt. Aller Misverſtand der Kritik rührt daher, daſs man die Kategorien als Prädicate der Objecte anſieht. Denn ſo dann muſs man den Grund der Verbindung dieſes Prädicats mit dem Subjecte in etwas andern ſuchen, wozu man gemeiniglich einen neuen Begriff erwählt, und dadurch geht alle Verſtändlichkeit dieſer Sätze ſelbſt verlohren, und ſtatt die Schwierigkeiten aufzulöſen, wird man in einen ekelhaften Wortſtreit verwickelt.

2) Die hypothetiſche Schlusart ſtellt die Bedingung des aufgegebenen Urtheils als eine Vorausſetzung vor, die, wenn ſie gilt, das aufgegebene Urtheil nothwendig macht. Die aufgegebenen Urtheile, wovon die Kosmologie die Bedingung in Vorausſetzungen findet, und dieſelbe bis zu abſolutletzten Vorausſetzungen ſteigert, beſtehen nur im mannichfaltigen Denken der Objecte durch die Kategorien, worin nämlich die Kategorien als Prädicate angeſehen, und die Gegenſtände durch Beilegung derſelben gedacht werden. Wir denken nun dieſelben a) durch das Prädicat der Gröſse, indem wir ſie in den Raum und in die Zeit ſetzen. Da ſetzt nun ein jeder Raum einen andern ihn umgebenden Raum, und jede abgelaufene Zeit eine frühere zum voraus. Wir denken ein Object b) als ein Reales, das den R. erfüllt, da iſt nun daſſelbe ein Compoſitum, das aus Theilen beſteht, die wieder Realitäten im R., und aus Theilen componirt ſind. Wir denken c) jede Begebenheit als eine Folge, wovon es eine Urſache giebt, und d) das Daſeyn einer jeden Begebenheit als zufällig, das alſo das Daſeyn eines andern Dinges vorausſetzt.

So lange wir nun die abſolutletzte Vorausſetzung nicht antreffen, ſo lange können wir das gegebene Urtheil nicht als ſchlechthin nothwendig denken. Auf dieſe abſolute Nothwendigkeit ſind wir aber durch den Fortgang ſelbſt gewieſen. Demnach ſetzen wir eine abſolut erſte Vorausſetzung voraus, um dadurch dem aufgegebenen Erkenntniſſe abſolute Nothwendigkeit zu geben.

Dieſe ganze ſcheinbare Erkenntniſs der Dinge an ſich beruhet nun bloſs darauf, daſs man mit den Kategorien wie mit bloſsen Begriffen umgeht, wobei man mit den Objecten ſelbſt ſchon in Richtigkeit zu ſeyn glaubt und ſie durch die Kategorien als Prädicate beſtimmt, denn dieſer Vorſtellungsart zu folgen iſt a) Gröſse etwas den Dingen, ſelbſt inhäritendes; ſie muſs alſo als etwas abſolutvollſtändiges, das durch unſern Begriff ſich zuſammenfaſſen läst, gedacht werden. Demnach muſs dieſe Vollſtändigkeit der Dinge ſo wohl in Anſehung des R. als der Z. angetroffen werden. Dies gilt von der Kategorie unvermeidlich, ſo bald man

man ſie als einen bloſsen Begriff betrachtet. Iſt aber Gröſse die urſprüngliche Syntheſis des Gleichartigen ſelbſt, worauf die Bedeutung der Begriffe von R und Z. erſt beruht; ſo ſchlieſst ſich der verſtändliche Begriff von der Welt an die urſprüngliche Syntheſis an, indem dieſe die objective Grundlage jenes Begriffes ſelbſt iſt. Führt man b) den Begriff von einem Realen im R. auf das urſprüngliche Vorſtellen zurück; ſo hat der Begriff von der Theilbarkeit der Materie immer nur in ſo weit Verſtändlichkeit als die urſprüngliche Syntheſis (die hier das Setzen eines Realen im Raume, der Expanſivkraft iſt) reicht. Da nun dieſelbe über jede beſtimmte Gränze geht; ſo iſt der Begriff von abſoluteinfachen Theilen der Materie eben ſo leer, als der Begriff von unendlich vielen Theilen derſelben, als welcher ebenfalls von der urſprünglichen Syntheſis nicht erreicht werden kann. So iſt es auch c) mit der Kategorie der Cauſſalität, wo der Gebrauch derſelben als eines bloſsen Begriffs unvermeidlich auf die Nothwendigkeit einer endlichen oder unendlichen Reihe der Urſachen führt; welche Begriffe aber auf das urſprüngliche Vorſtellen zurückgebracht, beide als leer befunden werden. Denn hier wird der Begriff von Freiheit ſo unverſtändlich, als der Begriff von einer unendlichen Reihe von Urſachen und Wirkungen. Denn in dem urſprünglichen Vorſtellen wird die Cauſſalität der Urſache ſelbſt als Begebenheit beſtimmt, und der Begriff von einer Urſache, deren Cauſſalität nicht mehr Begebenheit iſt, iſt daher ohne alle Bedeutung, und eben ſo wenig kann der Verſtand eine unendliche Reihe von Urſachen in ſeiner urſprünglichen Syntheſis erreichen, und da nun dieſe allein die Objectivität der Begriffe beſtimmt; ſo ſind jene Begriffe ganz leer. Eben ſo glaubt man nun auch d) mit den Objecten ſelbſt ſchon in Richtigkeit zu ſeyn, wenn man die Kategorien der Modalität als bloſse Begriffe gebraucht, und dadurch bald ein abſolutnothwendiges, bald ein durchgängig zufälliges Daſeyn von den Dingen verlangt. Die kritiſche Philoſophie zeigt aber, daſs die Kategorien der Modalität nicht die Dinge ſelbſt angehen, ſondern nur zu den Modis des urſprünglichen Vorſtellens gehören, und daraus erhellet, daſs die Begriffe von abſoluter Nothwendigkeit und abſoluter Zufälligkeit ohne alle Bedeutung ſind.

Demnach beruhet die ganze Kosmologie auf einem eigentlichen Misverſtande, nämlich darauf, daſs man unterlaſſen hat, dem urſprünglichen Verſtandesgebrauche der Kategorien nachzuforſchen, und die urſprünglich-ſynthetiſche objective Einheit des Bewuſstſeyns aufzuſuchen, auf welcher alle analytiſche Einheit des Begriffs beruhen muſs. Es iſt die vermeintliche Erkenntniſs der Dinge an ſich, welche die widerſprechenden Behauptungen des Dogmatismus in der Kosmologie herbei führt, und eben dadurch ihre Nichtigkeit ſchon längſt hätte verrathen können.

3) In der Speculation der Vernunft nach der disjunctiven Schluſsart iſt das Gegebene, wovon die Bedingung in das allerrealſte Weſen geſetzt wird, ein jedes Reale in der Natur. Gerade ſo wie in der disjunctiven Schlufsform durch Abſonderung aller Glieder der Sphäre eines Begriffs, eins ausgenommen, der zubeſtimmende Gegenſtand in die Sphäre dieſes einen Gliedes geſetzt wird; ſo meint die Vernunft auch durch mannichfaltige Beſchneidung des entis realiſſimi einen jeden beſtimmten Gegenſtand erhalten zu können. Sie ſetzt alſo das All der Sachheit, um ein jedes Object durch den Antheil, den es von dieſer allgemeinen Sachheit hat, denken zu können.

Hier iſt nun wieder der ächte Dogmatismus ſichtbar. Realität wird hier ſchlechthin als Prädicat betrachtet, durch deſſen Beſitz wir

wir uns Objecte vorſtellen, ohne auf die ſynthetiſch-objective Einheit in der urſprünglichen Syntheſis der Empfindung und dem urſprünglichen Fixiren dieſer Kategorie, wodurch dieſelbe erzeugt wird, zu merken. Jede Realität, deren Begriff man auf Verſtändlichkeit zurückführen kann, iſt begränzt, und der Grad derſelben muſs erhöhet werden können. So bald man ſich aber dieſer Bedingung der Verſtändlichkeit entlediget, wie im Begriffe des allerrealſten Weſens, das man vom Raume und von der Zeit ausſchlieſst; ſo hebt man eigentlich damit allen Begriff auf. Nach dieſen Grundſätzen wird nun S. 269 etc. die Nichtigkeit aller ſpeculativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes dargethan, und zugleich der Uebergang zur:

Beurtheilung der Kritik der practiſchen Vernunft aus dem tranſcendentalen Standpuncte der Kategorie der Freiheit gemacht. (§. 3. 276—303.) Hier wird 1) von dem Willen als einem Objecte der Erfahrung gehandelt. Der Wille iſt eine Begebenheit im menſchlichen Gemüthe, und ſetzt alſo eine Urſache voraus. Er iſt alſo Naturglied und ſeine Cauſſalität iſt nothwendiger Weiſe beſtimmt. Dieſe Nothwendigkeit iſt das urſprüngliche Setzen des doch nur durch einen Begriff vorgeſtellten Gegenſtandes. In dieſem urſprünglichen Vorſtellen des Cauſſalverhältniſſes liegt aber keine Erkenntniſs einer beſtimmten Urſache. Zu dieſen leitet uns die Erfahrung, durch dieſe allein lernen wir uns und andere kennen, d. i. wir ſuchen darin die Regel der Beſtimmbarkeit des Willens jedes beſonderen menſchlichen Individui, das uns in der Erfahrung vorkommt. Dieſe Regel heiſst der *empiriſche* Character eines Menſchen, und durch denſelben iſt jede menſchliche Handlung, wie jede andere Naturbegebenheit beſtimmt. Dieſe Anſicht der menſchlichen Handlungen iſt die theoretiſche. Von dieſer iſt nun 2) die ſittliche Beurtheilung eben derſelben Handlungen ganz verſchieden. Dem Begriffe des Sittlichen liegt das urſprüngliche Setzen einer durch einen bloſsen Begriff vorgeſtellten Handlung zum Grunde. Der Begriff ſelbſt aber kann auf das urſprüngliche Vorſtellen nicht zurückgeführt werden. Das *Sollen*, welches die ſittliche Nothwendigkeit ausdrückt, geht nicht die Begebenheit (die Handlung) an, ſondern beſteht, wie alle Nothwendigkeit überhaupt in dem urſprünglichen Setzen eines blos im Begriffe vorgeſtellten Objects. Wenn ich nun dieſen Begriff auf das urſprüngliche Vorſtellen zurückführen kann; ſo iſt das urſprüngliche Setzen des Objects dieſes Begriffs die *theoretiſche* (Natur-) Nothwendigkeit; dagegen wenn dieſer Begriff nicht darauf zurückgeführt werden kann, indeſſen doch ſein Object urſprünglich geſetzt wird; ſo iſt das urſprüngliche Setzen eines ſolchen Objects die *practiſche* oder ſittliche Nothwendigkeit. Wenn es heiſst: ich *ſoll* nicht lügen; ſo druckt dieſes Sollen das urſprüngliche Setzen, der durch einen Begriff vorgeſtellten Handlung, der auf das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht zurückgeführt werden kann, aus. Denn die Begebenheit ſelbſt, ſie mag nun Lüge oder Wahrheit ſeyn, iſt gar nicht das Object des ſittlichen Begriffs. Dieſe iſt immer als eine Begebenheit der Gegenſtand eines Naturbegriffs. Die moraliſche Dignität aber beſteht in dem urſprünglichen Setzen der Handlung als unabhängig von Beſtimmungsgründen in der Sinnenwelt, d. i. von Objecten, deren Begriffe auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit zurückgeführt werden können.

Die moraliſche Anſicht der Handlungen iſt alſo von der theoretiſchen ganz verſchieden. In erſterer ſehen wir alle Handlungen als naturnothwendig an; in der andern drücken wir denſelben Handlungen den Stempel der Moralität auf, indem wir ſie uns

uns urſprünglich als unabhängig von allen Zeitbedingungen denken. Hierin beſteht der Begriff der ſittlichen Freiheit. Denn diejenige Urſache iſt frei, deren Cauſſalität keine Begebenheit in der Sinnenwelt iſt. Die ſittliche Freiheit iſt alſo eben ſo wohl ein Factum als die theoretiſche Naturnothwendigkeit und mit der ſittlichen Nothwendigkeit einerlei. Dieſe beiden Arten der Nothwendigkeit können daher in einer und eben derſelben menſchlichen Handlung vereiniget ſeyn, und dieſes ſcheint nur alsdann widerſprechend, wenn man die Nothwendigkeit als Prädicat der Dinge betrachtet, und den wahren Geiſt der Kategorie nicht gehörig erwägt.

Die ſittliche Nothwendigkeit macht nun alle Sittlichkeit ſelbſt aus, und iſt mit dem *intelligibeln* Character des Menſchen einerlei. Auf derſelben beruhet auch der Begriff der *prætiſchen* Erkenntniſſe. Der Begriff von Freiheit und was durch denſelben beſtimmt iſt, der, mit allen von ihm abhängigen Begriffen auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns nicht zurückgeführt werden kann, aber doch in dem urſprünglichen Vorſtellen gegründet iſt, macht die practiſche Erkenntniſs aus. Alle Erkenntniſſe aber, deren Realität davon abhängt, daſs ſie ſich auf die urſprünglich-ſynthetiſch objective Einheit zurückführen laſſen, ſind theoretiſch

Das Sittengeſetz iſt eine Thatſache und die urſprünglich practiſche Erkenntniſs. Auf ihm beruhet auch die Gültigkeit der Unterſcheidung zwiſchen einem objectiven und ſubjectiven Zwecke. weck iſt nämlich ein Begriff, ſo fern er als die Urſache der Exiſtenz ſeines Objects angeſehen wird. Dieſer Zweck iſt nun *ſubjectiv*, wenn die in ihm befindliche Cauſſalität unter die Natururſachen gehört, *objectiv*, wenn dieſelbe von allen beſtimmenden Gründen der Sinnenwelt unabhängig iſt. Der Gegenſtand, wovon der Begriff als objectiver Zweck ausgemittelt werden ſoll, kann in dem Sittengeſetze ſelbſt, dem urſprünglichen Sollen angetroffen werden. Es iſt dieſes die Menſchheit und das der Zwecke überhaupt fähige Weſen. Die Formel: „Handle nach der Maxime, von der du willſt, daſs ſie allgemeines Geſetz werde," drückt bloſs das urſprüngliche Sollen aus. Der Ausdruck: In jeder deiner Maximen betrachte die Menſchheit als Zweck, niemals als bloſses Mittel, beſtimmt den Inhalt, das Object dieſes Sollens: — Die ſubjectiven Zwecke des Menſchen und das Geſetz ihrer Wirkſamkeit lehrt uns die Erfahrung kennen. Die Vorſtellung von dem Gegenſtande, deſſen Wirklichkeit mir Luſt verurſachen wird, beſtimmt mich, das Object hervorzubringen. Hierin beſteht die Erzeugung eines jeden ſubjectiven Zwecks, und die Erreichung dieſer ſubjectiven Zwecke des Menſchen macht ſeine Glückſeligkeit aus, indeſſen in der Geſinnung den objectiven Zweck zu realiſiren die Moralität beſteht. Schlieſst daher eine Maxime den objectiven Zweck aus, ſo iſt ſie unſittlich. Die Sittlichkeit ſelbſt iſt zwar nie Object der Erfahrung, aber da das Sittengeſetz und mit ihm die Freiheit ein Factum iſt; ſo haben dieſe und die Sittlichkeit practiſche Realität, und dieſe haben wir im Sinne, wenn wir die Handlungen des Menſchen ſittlich beurtheilen. Der Begriff von Freiheit ſelbſt aber, als ein beſonders Object, läſst ſich weder auf theoretiſchen noch practiſchen Wege auf Verſtändlichkeit bringen, d. h. das urſprüngliche Sollen oder die Freiheit läſst ſich ihrer Möglichkeit nach gar nicht weiter verſtändlich machen, und alle Fragen hiernach ſind nichts. Die Freiheit iſt kein Ding, wovon eine Erkenntniſs möglich wäre. Die Handlungen aber, welche wir ſittlich beurtheilen, liegen in der Erfahrung, und es giebt daher eine Regel, die nicht

der Ausdruck des Sittengesetzes selbst ist, sondern welche die Handlungen nur als dem Sittengesetze angemessen oder nicht angemessen vorstellt, wodurch also nur die Legalität oder Illegalität der Handlungen beurtheilt wird. Diese Regel ist der Typus, gleichsam der Abdruck des Sittengesetzes, und heisst: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vor hast, wenn sie nach einem allgemeinen Gesetze der Natur, wovon du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Ich soll mich dieser Regel zu Folge gleichsam in die Stelle der allgemeinen Menschheit versetzen, und dabei von meinen subjectiven Zwecken abstrahiren, und mich als Mensch überhaupt fragen, ob ich die Handlung wohl (wenn ich die Menschheit zu besorgen hätte) zum Objecte meines Wollens machen könnte. Diesen Typus des Sittengesetzes darf man ja mit dem Sittengesetze selbst nicht verwechseln.

In dem ursprünglichen practischen Sollen, liegt nun auch allein die Bedeutung des Begriffs, der Würdigkeit der Glückseligkeit. Es ist nämlich sittlich nothwendig zu wollen, dass die Glückseligkeit eines Menschen seinem practischen Werthe angemessen sey. Alle Beurtheilung des sittlichen Werths oder Unwerths einer Person bleibt aber immer blos ein Reflexionsurtheil. Glückseligkeit und Sittlichkeit sind zwei ganz verschiedene Objecte. Das Sittengesetz gebiethet blos und verspricht nichts. Sittlichkeit ist kein Naturobject und daher zwischen ihr und dem Wohlbefinden kein Zusammenhang. Ein Mann von wahrer sittlicher Denkart hat kein anderes Ziel, als das höchste Gut hervorzubringen. Indem er nun bestrebt ist dasselbe wirklich zu machen, kann er nicht anders als sich die Erreichbarkeit desselben vorstellen. Dieses Denken ist aber ein bloses Reflectiren; denn sein Object ist in der Erfahrung nicht anzutreffen. Der gute Mensch bildet sich selbst einen Begriff, um das Ziel seiner Handlungen sich als möglich vorzustellen, er denket sich ein von der Natur unabhängiges Leben, worin der Mensch unsterblich und die gesammte Natur im Verhältnisse zu einem Urheber steht, der das richtige Verhältnis zwischen Glückseligkeit und sittlichem Werthe herstellen wird. Blos in der sittlichen Gesinnung findet der Glaube an Gott und Unsterblichkeit statt, blos in ihr hat er practische Realität. Es ist der reflectirende Zustand eines gutgesinnten Menschen. Der Glaube desselben ist nichts als die Reflexion, in der er sich die Art der Erreichung seines nothwendigen Ziels des Objects seines Sollens denkt. Der wahrhaft Gläubige ist also mit dem gutgesinnten Manne einerlei Person, und der Lasterhafte ist ein Ungläuber, sein doctrinaler Glaube mag auch noch so stark seyn. Denn dieser ist aller Verständlichkeit beraubt und daher ein wahrer Aberglaube.

Im vierten Paragraphen geht die Beurtheilung der Kritik der Urtheilskraft aus dem transscendentalen Standpunkt der Kategorien an S. 303 — 344. Verstand, Urtheilskraft und Vernunft sind die drei Vermögen, die unser Erkenntnisvermögen ausmachen. Die Transscendentalphilosophie stellte die Kategorien als so viele ursprüngliche Gesetze des Verstandes auf, wodurch sich derselbe auf Natur bezieht. Sie machen das Constitutive aller Erfahrung aus. Urtheilskraft und Vernunft sind in Beziehung auf Natur, d. i. theoretisch blos subalterne Vermögen, die sich lediglich in der Anwendung der Gesetze des Verstandes offenbaren. — Das ursprüngliche Sollen führte uns indessen auf einen Begriff, dessen Object gar kein Naturgegenstand ist, nämlich der practischen Freiheit. Dieser Begriff hat theoretisch genommen, gar keine Realität, d. i. es kann ihm nie ein Object gegeben werden.

Digitized by Google

den. Practiſch genommen aber hat er Realität, d. h. er beruhet auf dem urſprünglichen Sollen, welches allerdings Realität hat. Die Vernunft iſt daher dennoch, jedoch bloſs in practiſcher Rückſicht geſetzgebend durch ihren Freiheitsbegriff. Hier liegt auch der wahre Unterſchied zwiſchen theoretiſchen und practiſchen Erkenntniſſen, zwiſchen Naturnothwendigkeit und Freiheit. Jene iſt urſprünglich geſetzgebend für das Erkenntniſsvermögen, dieſe für das Begehrungsvermögen. Da nun das Gefühl der Luſt und Unluſt das dritte Grundvermögen des Gemüths ausmacht; ſo läſst ſich ſchon vermuthen, daſs für dieſes vielleicht die Urtheilskraft urſprünglich geſetzgebend ſeyn möge. Dieſes findet ſich auch bei näherer Betrachtung wirklich. Wenn wir nämlich einen Verſtand ſetzen; ſo ſetzen wir zugleich die Zumuthung deſſelben an die Natur, daſs ſie ihm zu Gunſten werde eingerichtet ſeyn, weil er nur in ſo fern ein Verſtand iſt, als er die Gegenſtände durch Beilegung gewiſſer Beſtimmungen ſich vorſtellt. Er ſetzt mithin voraus, daſs die Natur für ihn faſslich ſeyn werde. Dieſes liegt nicht in den Kategorien, denn dieſe machen nur Natur überhaupt möglich. Daſs aber in der Natur eine beſondere Regelmäſsigkeit angetroffen werden würde, welche dem Verſtande Nahrung giebt, iſt eine bloſse Vorausſetzung, unter deren Gültigkeit ſich jedoch der Verſtand allein zeigen kann. Wir legen daher der Natur urſprünglich eine *formale Zweckmäſsigkeit*, d. i. eine Zuſammenſtimmung mit der Einrichtung unſers Verſtandes bei, und dieſes Princip gehört der Urtheilskraft eigenthümlich. In demſelben ſetzen wir voraus, daſs die Natur Regeln für unſern Verſtand enthalten werde, damit die Urtheilskraft davon die Anwendung machen könne. Dieſes Princip gehört jedoch der Urtheilskraft, nicht in wie weit ſie ſubſumirend, ſondern in wie weit ſie reflectirend iſt, d. i. nicht in wie weit ſie unter ſchon fertige Begriffe einzelne Fälle bringt, ſondern in wie weit ſie erſt Begriffe ſucht, um darunter ſubſumiren zu können. Jedem Anſchlage zu reflectiren, muſs demnach die Vorausſetzung zum Grunde liegen, daſs wir gewiſſe Regeln der Natur wohl antreffen werden; und dieſes Princip gehört daher der reflectirenden Urtheilskraft. In demſelben offenbaret ſich nun zugleich ein gewiſſer Uebergang von der urſprünglichen Geſetzgebung des Verſtandes zu der practiſchen Vernunft. Die Geſetzgebung des Verſtandes betrift Naturobjecte, die der praktiſchen Vernunft die Freiheit, ein intelligibles Object, deſſen Begrift auf das urſprüngliche Vorſtellen nicht zurückgeführt werden kann. Das Princip der formalen Zweckmäſsigkeit der Natur, betrift nun die Natur, die wir aber auf einen Verſtand auſſer der Natur beziehen, der ſie zu Gunſten des unſrigen eingerichtet hat. Die Erreichung einer Abſicht aber wirkt auf das Gefühl und erzeugt Luſt. Da nun in der Natur des Verſtandes zugleich das Beſtreben liegt, die Natur unter Geſetzen ſtehend zu finden; ſo muſs jede Entdeckung einer Naturregel in uns ein Gefühl der Luſt erregen. So wie alſo der Verſtand in ſeinen Kategorien alle Naturerkenntniſs conſtituirt, und die Vernunft durch ihren Freiheitsbegriff den Willen beſtimmt; ſo hat auch die reflectirende Urtheilskraft, gemäſs ihrem Princip der formalen Natur-Zweckmäſsigkeit, auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, einen Einfluſs dadurch, daſs der Verſtand beſondere Naturregeln auffindet, in welchem Beſtreben er gerade Verſtand iſt.

Die Natur wird von uns entweder als zweckmäſsig oder als ein Zweck und als eine Verbindung von beſtimmten Zwecken beurtheilt. Erſteres iſt die *äſthetiſche*, letzteres die *teleologiſche* Beurtheilung. Ein Urtheil iſt nämlich *äſthetiſch*, in wiefern darin

darin blos der Gemüthszuſtand des Subjects in Beziehung auf das Object ausgeſagt wird. Dieſes wird von einem Erkenntniſsurtheile unterſchieden, worin Beſtimmungen der Gegenſtände ausgeſagt werden. Die äſthetiſchen Urtheile ſind ſubjectiv, die Erkenntniſsurtheile objectiv. Die Urtheile, wodurch ich etwas für angenehm, gut und ſchön erkläre, und wodurch ich blos mein Gefühl ausdrücke, ſind äſthetiſch. Solche Urtheile aber, wodurch ich die Objecte als Urſachen dieſer Gefühle beſtimme, ſind logiſch, alſo Erkenntniſsurtheile und mit den äſthetiſchen Urtheilen nicht zu verwechſeln. Das Urtheil, daſs etwas angenehm oder unangenehm ſey, hängt von dem unmittelbaren Eindrucke des Gegenſtandes auf das Subject ab, und die Beurtheilung des Gegenſtandes hat mit dieſem Gefühle nichts zu thun. Ich drücke durch das äſthetiſche Urtheil blos aus, wie ich afficirt bin; wie das Object beſchaffen ſey, das mich afficirt, darüber müſſen mich Erkenntniſsurtheile belehren. Die äſthetiſche Beurtheilung des Guten iſt ebenfalls blos ſubjectiv. Sie ſagt das Wohlgefallen aus, das ich an der Zuſammenſtimmung der Mittel zu ihrem Zwecke empfinde. Zur Erzeugung deſſelben iſt daher Vernunft erfoderlich. Dieſe äſthetiſche Beurtheilung des Guten iſt ebenfalls von der logiſchen ſehr unterſchieden. Letztere beſteht in der Anerkennung, daſs der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht, dem er entſprechen ſoll, und iſt daher ein Erkenntniſsurtheil. Was die Beurtheilung des Schönen betrift; ſo giebt es hier auch ein Erkenntniſsurtheil, wenn nämlich dadurch die Beſchaffenheit der Objecte ausgeſagt wird, wodurch ſie zu einer äſthetiſchen Beurtheilung geſchickt ſind. Die äſthetiſche Beurtheilung des Schönen aber ſagt das Wohlgefallen aus, das wir an der bloſsen Contemplation eines Gegenſtandes nehmen, das Wohlgefallen an der Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu einem Begriffe überhaupt, unbeſtimmt zu welchem. Es liegt alſo dieſem Urtheile kein beſtimmter Begriff zum Grunde, ſondern die bloſse Tauglichkeit und Faſslichkeit des Gegenſtandes für unſern Verſtand, d i *die formale Zweckmäſsigkeit*. Dieſe Vorſtellung erzeugt darum Luſt, weil wir darin die Erreichung des dem Erkenntniſsvermögen weſentlichen Beſtrebens die Objecte durch Begriffe denken zu können, uns vorſtellen. In dem Folgenden zergliedert nun der V die Natur des äſthetiſchen Urtheils des Schönen noch ausführlicher, und ſetzt zugleich die äſthetiſche Beurtheilung des Erhabenen auseinander, worin er ſich ganz der Kantiſchen Darſtellungsweiſe nähert, weshalb wir dieſes im Auszuge übergehen.

Die Speculation gleitet nun von dem urſprünglichen Verſtandesgebrauche, worauf reine äſthetiſche Urtheile beruhen, ab, indem ſie dieſelben entweder für Erkenntniſsurtheile oder für bloſse Wahrnehmungsurtheile erklärt. Erſtere gewinnen einen Schein der Realität daraus, daſs dieſe Art der Urtheile auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht. Man glaubt ſodann in dieſen Urtheilen den Gegenſtand durch Beilegung gewiſſer Beſtimmungen vorzuſtellen, und da man ſich doch keines Prädicats des Objects in dieſem Urtheile bewuſst iſt; ſo hat man die Ausgleichung getroffen, die Vorſtellung dieſer Beſtimmung als eine dunkle anzuſehen, und zu glauben, daſs wir uns die Vollkommenheit eines Dinges darin ſinnlich vorſtellen. Aber da in der Beurtheilung der freien Schönheit gar kein Begriff vom Gegenſtande der Beurtheilung zum Grunde liegt, und bei der adhärirenden Schönheit die genaueſte Zuſammentreffung des Gegenſtandes zu ſeinem Zwecke noch nicht ſeine Schönheit ausmacht; ſo erhellet ſchon hieraus die Nichtigkeit dieſer Theorie, welche die Aufmerkſamkeit auf

des

den urſprünglichen Verſtandesgebrauch noch heller an den Tag legt. Diejenigen, welche die Beurtheilung des Schönen für bloſse Wahrnehmungsurtheile halten, können ſich darauf berufen, daſs man darin blos eine Empfindung ausſagt; die Kritik legt aber das Unbefugte ihrer Behauptung klar vor die Augen.

Die Zweckmäſsigkeit in den äſthetiſchen Beurtheilungen des Schönen iſt formal und blos ſubjectiv. Aber die Natur enthält auch genug Thatſachen, um unſern Verſtand auch auf eine *reale* Zweckmäſsigkeit aufmerkſam zu machen, indem wir finden, daſs gewiſſe Objecte zu gewiſſen beſtimmten Begriffen, gemäſs den beſondern Naturgeſetzen zuſammenſtimmen, oder daſs die Dinge vermöge ihrer natürlichen Einrichtung auch mit gewiſſen Begriffen gerade ſo übereinſtimmen, als ob dieſe Begriffe ſelbſt ihre Urſache geweſen, d. h. als ob ſie ſelbſt Zwecke wären. Dieſe Beurtheilung der Naturdinge iſt die *teleologiſche*, da treffen wir a eine *äuſſere* Zweckmäſsigkeit der Naturdinge, d. h. eine ſolche Verbindung unter denſelben an, wo immer das eine um des andern willen da iſt, und bei jedem gefragt werden kann, wozu es da ſey.

Nun entdecken wir auf dieſer Leiter der Dinge nichts, was wir mit Fug und Recht für den letzten Zweck halten könnten, und der Naturmechanismus ſcheint ſich ebenfalls nicht wohl mit der realen Zweckverbindung zu vertragen, da doch aus ihm ſchon alle ſichtbaren Wirkungen entſpringen. So wie uns daher das Zuſammenſtimmen ſo vieler Beiſpiele mit der Idee einer Zweckverbindung entzückt; ſo wird dieſes Vergnügen durch die Vorſtellung, daſs doch kein Endzweck ſichtbar werde und alles beobachtete doch nur Naturnothwendigkeit ſey unterbrochen. Die Quelle jenes Entzückens iſt aber eigentlich die ſittliche Natur des Menſchen, wodurch eine von allen Natururſachen unabhängige Cauſſalität des Willens und ein Object (das höchſte Gut) geſetzt wird, das durch Natururſachen nie realiſirt werden kann. Um nun dieſes doch als möglich zu denken, welches für eine moraliſch gute Denkart nothwendig iſt, muſs ein von allen Natururſachen unabhängige Cauſſalität, ein Gott angenommen werden, und die Anſicht der Natur als eine Zweckverbindung ſtimmt mit dieſer moraliſchen Idee zuſammen, beſtärkt den moraliſchen Glauben an einen ſittlichen Welturheber und entzückt alſo das menſchliche Gemüth. Aber wir treffen auch b) noch eine *innere* reale Zweckmäſsigkeit gewiſſer Naturdinge an, nämlich der organiſirten Weſen. Dieſe beurtheilen wir an ſich als Zwecke, ohne darauf zu ſehen, wozu ſie in Beziehung auf andere Dinge dienen. Ihre Erzeugung muſs nach dem bloſsen Naturmechanismus als zufällig angeſehen werden, und ſie können bloſs als Naturzwecke deutlich gedacht werden, d. i. ſo daſs man ſich vorſtellt, als hätte ſie die Natur nach einem beſtimmten Begriffe von ihnen hervorgebracht. In einem ſolchen Körper treffen wir in jedem Theile Anlagen an, deren Anwendung nicht anders möglich iſt, als ſo fern es andere Theile giebt, die, um Gegenſtand dieſer Anwendung zu ſeyn, ſelbſt mit dazu nöthigen Anlagen verſehen ſeyn müſſen, die wir auch bei gehöriger Unterſuchung gewiſs entdecken. Dieſe beſtändig bewährte Erfahrung erzeugt endlich in uns die Maxime, wodurch wir organiſirte Weſen von unorganiſirten gleich in ihrem Begriffe unterſcheiden, daſs nämlich kein Theil eines organiſchen Products umſonſt da ſey. Dennoch iſt das organiſche Weſen, welches wir teleologiſch oder als Zweck beurtheilen, als bloſſes Naturprodukt anzuſehen, und wir können ohne uns ſelbſt unverſtändlich zu werden, keine Intelligenz als Urſache organiſirter Weſen ſetzen, um dieſe aus jener zu erklären.

Das

Das teleologiſche Urtheil iſt daher ein bloſſes Reflexionsurtheil. Wir ſubſumiren nicht darin, ſondern denken die organiſchen Weſen blos als Zwecke, um unter der Leitung dieſes Begriffs Beſtimmungen derſelben zu erkennen.

Die Speculation gleitet nun auch hier von dem urſprünglichen Verſtandesgebrauche ab. Betrachtet man nämlich die Kategorien als Prädicate der Dinge, ſo wird man auch entweder die Naturnothwendigkeit den Dingen an ſich ſelbſt als ein Prädicat beilegen, und dann geht alle teleologiſche Beurtheilung auch ſelbſt der organiſirten Weſen verlohren, oder man wird, bei Beobachtung der groſſen Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu einer Zweckeinheit in ſo vielen Naturprodukten einen Verſtand als ihre hinreichende Urſache ſetzen. Jenes iſt der Idealismus dieſes der Realismus der Zweckmäſſigkeit. Jener giebt alle teleologiſche Beurtheilung der Natur für ein bloſſes Spiel aus, und iſt entweder Caſualismus oder Fatalismus. Dieſer iſt entweder Hylozoismus oder Theismus. Alle dieſe Syſteme erſcheinen in ihrer totalen Unverſtändlichkeit, wenn man ſie auf den urſprünglichen Verſtandesgebrauch zurückführt. Dieſer führt eine Denkart herbei, welche der Rationalismus oder kritiſche Idealismus heiſſen kann, welche ausſagt, daſs wir ein organiſirtes Weſen nothwendiger Weiſe als Zweck beurtheilen müſſen, da dieſer Begriff der einzige iſt, wodurch wir dieſe Objecte denken und ſie von bloſſen Cryſtallitationserzeugungen unterſcheiden können. Dieſe Beurtheilung gehört aber blos der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft zu, iſt alſo kein Erkenntniſsurtheil, ſondern ſagt blos unſere nothwendige Anſicht dieſer Dinge aus. Sie iſt alſo keine Einſicht in die Natur dieſer Objecte, ſondern blos ein Mittel, zu dieſer Einſicht der Natur auf dem Wege der Natur zugelangen.

Den Beſchluſs des ganzen Werks macht nun der vierte Abſchnitt 345 — 484, worin der V. durch die Vergleichung der Kritik der reinen Vernunft mit ſeiner eignen Darſtellung der Transſcendentalphiloſophie zu beweiſen ſucht, daſs er den Inhalt der erſteren richtig getroffen habe, in dem nun aus jenem transſcendentalen Standpunkte der ſynthetiſch-objectiven Einheit des Bewuſstſeyns betrachtet, alle Theile der Kritik, und ſelbſt ihre einzelnen Worte hell werden, und aller anſcheinende Widerſpruch in derſelben verſchwindet. Er ſucht dieſes durch alle Haupttheile der Kritik zu zeigen und commentirt demnach 1) die Einleitung in die Kritik der r. V. 2) die transſcendentale Aeſthetik; 3) die transſcendentale Logik. Da aus dem vorhergehenden leicht abzuſehen iſt, wie dieſer Commentar ausfallen muſs; ſo wollen wir uns des Auszuges aus demſelben überheben, indem der Leſer aus dem bisherigen das Eigenthümliche des Beckiſchen Werkes hinlänglich wird kennen gelernt haben.

Rec. weiſs zu dem was er in der Einleitung geſagt hat nichts mehr über den innern Werth dieſes Werks hinzuſetzen, da er den Leſer durch die ausführliche Darſtellung des Inhalts deſſelben in den Stand geſetzt hat, ſelbſt darüber zu urtheilen. Der Vortrag in dem Buche iſt etwas vernachläſsiget, indem die Wortfügung zuweilen nicht richtig iſt, und öftere Widerholungen vorkommen, als zur Deutlichkeit nöthig ſind. Wenn man nun bei der Vergleichung des Inhalts des Kantiſchen Werks gleich finden ſollte, daſs Kant unter den Kategorien nicht, wie Hr. B, den Verſtand ſelbſt, ſondern die Begriffe von den urſprünglichen Thätigkeiten deſſelben ſollte verſtanden haben; ſo wird man Hrn B. doch einräumen müſſen, daſs er in ſo weit den Kantiſchen Sinn vollkommen getroffen, daſs Kant durch ſeine Kategorien das urſprüngliche Vorſtellen des Verſtandes

hat darſtellen wollen, und daſs man ihn misverſtanden, wenn man dieſe Kategorien als Prädicate betrachtet hat, die in den Dingen ſelbſt gegründet ſind. Wenn auch ferner nicht eingeräumt werden ſollte, daſs Hr. B. bisher der einzige geweſen, der die Kritik richtig interpretirt hat; ſo iſt doch gewiſs, daſs viele neuere Philoſophen, die das lauteſte Aufſehen machen, gänzlich von ihrem wahren Sinne abgewichen ſind, und da dieſe vielen andern den wahren kritiſchen Standpunkt verrücken; ſo ſcheint es ſehr gut zu ſeyn, daſs das philoſophiſche Publikum auf eine etwas grelle Art, die man vielleicht hie und da in dieſem Buche finden wird, an die Abirrung von dem rechten Wege erinnert wird, und ſo wünſcht denn Rec. von Herzen, daſs man ſich bei dem Studio dieſes Werks nicht bei den kleinen Fehlern und Schwächen aufhalten möge, die man in Sprache und Ton aufſuchen kann, ſondern daſs man ſich vermittelſt deſſelben bemühe, den wahren Sinn der Kritik zu erreichen. Gewiſs werden ſodann recht viele ſich ſo nennende kritiſche und Elementarphiloſophen nicht minder als dogmatiſche Syſtematiker veranlaſst werden, über die Kritik und über ihr eignes Syſtem ihr Urtheil zu ändern, und eine Ausſicht auf Einigkeit im Gebiete der Metaphyſik zu erhalten.

a) Wien bei Petrowsky: *Lazarus Bendavids Vorleſungen über die Kritik der reinen Vernunft.* 1795. 22 B. 8.

Eine kurze aber bündige und nicht ſelten erläuternde Darſtellung des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft, in 26 Vorleſungen abgetheilt. Der V. folgt ganz der Ordnung und Darſtellungsart Kants. Dabei hat jedoch ſein Werk viel eignes, das durch einen leichten flieſsenden Styl, treffende erläuternde Beiſpiele, und manche Wendungen, die von eignem Nachdenken zeugen, beſtimmt iſt. Damit unſre Leſer theils die Art des Vortrags unſers Verf. theils das, was er geleiſtet hat, kennen lernen, wollen wir ihnen das wichtigſte und ſchwerſte Stück, nämlich die Deduction der Kategorien mittheilen, und daſſelbe mit unſern Bemerkungen darüber, welche die Parentheſen () bemerklich machen mögen, begleiten. Vorher ſucht der V. nach Kant den Begriff der Kategorien und die Art, wie dieſelben vollſtändig gefunden werden, zu beſtimmen. S. 31. der Verſtand, als die Fähigkeit zu denken, ſetze Begriffe voraus, und Begriffe das Vermögen eigenmächtig aus innerer Kraft verſchiedene in der Anſchauung getrennte Vorſtellungen zu einem Ganzen, und dieſe Ganze unter eine einzige Vorſtellung zu ordnen. So, wenn ich den Begriff Tiſch bilde, muſs ich erſtlich alle getrennten Theile des in der Anſchauung gegebenen Tiſches, als Füſse, Platte etc. zu einem Ganzen vereinigen, und dann die verſchiedenen Vorſtellungen der beſonderen in der Anſchauung wahrgenommenen Tiſche, unter die einzige Vorſtellung deſſen ordnen, was ihnen allen gemeinſchaftlich iſt. Dieſe Handlung, die der Verſtand hier ausübt, heiſse ſeine *Function*: daſs alſo die *Function des Verſtandes* in Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen beſteht. (Die erſte Handlung des Verſtandes verdient vorzüglich Aufmerkſamkeit. Denn ſie iſt urſprüngliche Handlung des Verſtandes. Viele halten die Vorſtellung *eines* einzelnen Tiſches ohne allgemeinen Begriff noch nicht für eine Function des Verſtandes, ſondern meinen, dieſer beweiſe ſich erſt durch Abziehung allgemeiner Vorſtellungen und durch Unterordnung der einzelnen Vorſtellungen unter die allgemeinen Begriffe wirkſam. Allein der Verſtand iſt es, welcher auch die einzelne Vorſtellung eines Objects nur allein durch

seine ursprünglichen Actus möglich macht. Er verknüpft also alle Theile, welche im Raume als ein Tisch wahrgenommen werden sollen, nicht *unter* sondern *in* eine Vorstellung, indem er die Quantität und Qualität des Tisches ursprünglich fixirt, und dadurch allen folgenden Begriffen von ihm eine Grundlage verschaft. Es geht also wirklich noch vor allen Begriffen, die der Verstand sich von einem Gegenstande macht, noch ein Actus des Verstandes her, nämlich die Erzeugung der synthetisch-objectiven Einheit, (apprehensio originaria) welche als das Object selbst die Grundlage aller Begriffe ausmacht.)

Indem wir aber, fährt Hr. B. weiter (S. 32) fort, ein Urtheil fällen, wird die nämliche Function des Verstandes ausgeübt. Denn ein Urtheil ist nichts anders, als ein Begriff mit dem wir noch einen Begriff zu einem neuen Begriffe verbinden. So heisst das besondere Urtheil: Dieser Tisch ist rund, so viel, als: Verbinde den Begriff *rund* mit dem besonderen Begriffe des *Tisches*, und bilde jetzt den Begriff *runder Tisch* daraus. Daher folgt, dass die Function des Verstandes, wenn er Begriffe bildet und Urtheile fällt, die nämliche sey, er verbindet in beiden Fällen. Daher aber wird alles, was im Betracht dieser Function bei den Urtheilen ausgemacht werden kann, auch seine völlige Richtigkeit und Anwendung für und auf Begriffe haben. Wir können also den Verstand überhaupt durch *das Vermögen zu urtheilen* erklären. Hierauf folgt (S. 33 etc.) die Aufzählung der Functionen des Verstandes in Urtheilen, wie in der Kritik. (Nur in Ansehung der S 35 gegebenen Beispiele, welche die Tafel der Verstandesfunctionen erläutern sollen, bemerkt Rec. einige falsche Subsumtionen, z. E §. 96 wird gesagt: das *hypothetische* Urtheil: wenn einige Thiere als Pflanzen betrachtet werden; so können sie nicht zu dem Thierreiche (im Buche hat sich hier ein grober Druckfehler eingeschlichen, in dem man vieljährigen st Thierreiche, wie es wahrscheinlich heissen soll, liest) gerechnet werden, sey der Quantität nach ein *besonderes* und der Qualität nach ein *limitirendes* Dass das erstere nicht seyn könne, hätte der Verf. schon daraus abnehmen können, dass er es selbst der Modalität nach für ein *nothwendiges* Urtheil erklärt. Jedes nothwendige Urtheil ist ja aber ein allgemeines. Das Subject *einige* Thiere, das den Verf. verleitet hat, das Urtheil für ein besonders anzusehen, constituirt gar nicht die Quantität des hypothetischen Urtheils, sondern der Umstand, dass das erste Urtheil als ein Grund gedacht wird; das Verhältniss des Grundes zur Folge, ist aber allemal allgemein, und daher sind alle hypothetische Urtheile *Regeln*, d. i allgemeine Urtheile.) Jede Anschauung enthält mannichfaltige Theile. Sollen diese in der Anschauung zerstreut liegenden Theile einen Begriff geben; so muss der Verstand sie zu einem Ganzen verbinden" (dieses Ganze ist aber noch nicht der Begriff, sondern das Object der Begriffe) Diese Verbindung der mannichfaltigen in der Anschauung gegebenen Vorstellungen zu einem Begriffe, heisst *Synthesis*, die der *Analysis* vorhergeht, als welche letztere nur das in der Synthesis verbundene entwickelt. Durch die Synthesis bekommt das Mannichfaltige der Anschauung *Einheit*. Diese Einheit heisse die *synthetische Einheit*.

§. 101. Jedes Urtheil kann als ein Begriff betrachtet werden. Aber auch umgekehrt ist der Satz wahr: in Betracht der Function die der Verstand ausübt, ist jeder Begriff für ein Urtheil zu achten Denn eben die Function des Verstandes, die dem Subjecte und Prädicate, als mannichfaltigen Theilen des Urtheils, in dem Urtheile synthetische Einheit giebt, eben diese Function, giebt auch den

den mannichfaltigen Theilen der Anſchauung ſynthetiſche Einheit im Begriffe; es geſchieht beidesmal nichts anders, als eine Verbindung des Mannichfaltigen zu einer Einheit. (Bekanntlich macht dieſer Punkt in der Kritik der R V. viele Schwierigkeiten. Kant beruft ſich, wie der V. um die Vollſtändigkeit der Kategorien zu erweiſen, auf die Vollſtändigkeit der Functionen im Urtheilen, und es entſteht nun die Frage, woher man ſich überzeugen wolle, daſs dieſe Formen der Urtheile vollſtändig ſind Wenn man aber tiefer in den Kantiſchen Geiſt eindringt; ſo wird man finden, daſs der Begriff des Urtheils nur ein leitender Erkenntniſsgrund war, um durch denſelben die Kategorien zu finden, daſs aber im Grunde dieſe letzteren dem Begriffe eines Urtheils zum Grunde liegen, und alſo den Realgrund enthalten, daſs nicht mehr Functionen im Urtheilen angetroffen werden. Denn die Kategorien conſtituiren ein Object, und in dieſem kann alſo natürlich nichts mehr gedacht werden, als durch jene hinein gelegt iſt. Das Urtheilen iſt nun diejenige Wirkung, worin wir den Verſtand, wenn wir auf ihn achten zuerſt betreffen, und wird daher als weſentliches Merkmal in den Begriff des Verſtandes aufgenommen. Bei der Zergliederung des Begriffes vom Verſtande überhaupt (in der Logik) treffen wir nun jene Functionen des Verſtandes im Urtheilen in den vorgefundenen Begriffen an und werden durch den Begriff des Verſtandes beſtimmt, ſie als in ihm gegründet zu denken. Daſs es nun aber mit dem Begriffe des Verſtandes ſelbſt ſeine Richtigkeit habe, kann doch nicht anders als durch Zergliederung nicht ſeines Begriffes (das iſt das Geſchäft der Logik) ſondern des Verſtandes ſelbſt, als des Objectes, das dem Begriffe davon zum Grunde liegt, erforſcht werden. Dieſes Object ſelbſt aber wird eben in den Kategorien angetroffen. Dieſe ſind alſo die Grundlage alles Denkens, und ſelbſt des richtigen Begriffs des Verſtandes.)

§ 102. Daraus folgt nun unmittelbar, daſs alles, was wir von den Urtheilen geſagt haben, auch in Anſehung der Begriffe gelten müſſe. (Dieſer Satz iſt unbeſtimmt, und ſchlieſst die Sache, auch mit den vorhergehenden Paragraphen nicht gehörig auf. Der Grund, weshalb die Begriffe mit den Urtheilen parallel laufen, liegt darin, weil alle Begriffe erſt durch Urtheile erzeugt werden. Die Kategorien aber werden nicht durch Urtheile erzeugt, ſondern machen erſt alles Urtheilen möglich; ſie ſind eigentlich keine Begriffe, ſondern das was allen Begriffen und Urtheilen zum Grunde liegt, weil durch ſie erſt die ſynthetiſch objective Einheit, als das Fundament aller Urtheile und Begriffe erzeugt wird. Der Begriff eines Urtheils beruhet aber ſelbſt auf den Kategorien und daher kann die Erörterung des Begriffs des Urtheils Veranlaſſung werden, auf den urſprünglichen Actus des Verſtandes die Aufmerkſamkeit zu lenken) „So viel Arten oder Formen der Urtheile es nämlich giebt, ſo viel Arten oder Formen der Begriffe müſſen ſich auch im Verſtande vorfinden. (Dieſer Ausdruck ſcheint abermals ſehr unverſtändlich zu ſeyn. *Arten* der Begriffe trift die Sache gar nicht. *Formen* vielleicht beſſer. Denn Formen der Begriffe müſſen ſich doch von den Begriffen ſelbſt noch unterſcheiden laſſen. Aber da der Ausdruck doch viel Dunkles und Zweideutiges hat; ſo hätte der V. auch beſſer gethan einen andern zu wählen, welches vielleicht nur deshalb unterblieben iſt, weil die e Materie in ihm ſelbſt noch nicht die gehörige Klarheit hatte.)

§. 103. Die Formen der Urtheile ſind nicht aus der Erfahrung geborgt; ſondern ſie zeigen vielmehr die Natur unſers Verſtandes an, wie er verfährt, wenn er über Erfahrung urtheilen will. Eben ſo werden

die Formen der Begriffe auch weiter nichts, als die Natur unſres Verſtandes und die vielerlei Arten anzeigen, vermöge deren er das Mannichfaltige der Anſchauung zu einem Begriffe verbindet. Dieſe Formen — liegen urſprünglich in unſerm Verſtande, und ſollen deshalb *reine Verſtandesbegriffe* oder *Kategorien* heiſsen. — Hierauf folgt §. 104 etc die Darſtellung der Kategorien, und Bemerkungen darüber, wie man ſie in der Kritik findet, §. 108 wird der Begriff von der Deduction der Kategorien erörtert. Man kann, heiſst es §. 109 von den Kategorien eine zwiefache Deduction verlangen. Man will nämlich entweder wiſſen, mit welchem Rechte behaupten wir, daſs wir von den Kategorien Gebrauch machen; oder man will wiſſen, mit welchem Rechte behaupten wir daſs dieſe Kategorien reine Verſtandesbegriffe ſeyn, und doch auf Gegenſtände der Erfahrung angewendet werden können? — Jenes iſt ein Verlangen nach einer *empiriſchen Deduction*; denn die Antwort muſs durch die Erfahrung gegeben werden. Mit welchem Rechte behaupten wir z. B. daſs man ſich der Kategorie Cauſſalität bediene? Die Antwort: Ziehe die Erfahrung zu Rathe; ſo wirſt du als Factum erkennen, daſs man keine Folge (Begebenheit) ſieht, ohne nach ihrer Urſache zu fragen, et vice verſa. Die Antwort aber auf die zweite Frage, wäre eine *tranſcendentale Deduction*.

§. 111. Eine ſolche Deduction der Kategorien iſt unumgänglich nöthig, nämlich zu zeigen, daſs die Kategorien auf Anſchauungen angewandt werden können. Denn wie wir oben (§ 71) geſehen haben, muſs jedem unſerer Begriffe eine Anſchauung zum Grunde liegen, wenn daraus Erkenntniſs entſtehen ſoll. Nur dann iſt der Begriff nicht *inhalts*, nur dann objectiv gültig, weil er nur in dieſem Falle ein Object hat, auf das er ſich bezieht. Nun iſt hier von Begriffen die Rede, die nicht aus der Erfahrung hergenommenen ſeyn ſollen, denen alſo keine Anſchauung zum Grunde liegt; und daher beſitzen ſie auch nicht eher objective Gültigkeit, bis man zeigen kann, wie ſie ſich auf Anſchauungen beziehen.

§. 112. Man ſieht alſo leicht ein, was hier eigentlich geleiſtet werden muſs, um die Deduction zu Stande zu bringen. Man muſs nämlich zeigen, daſs nur durch die Kategorien das *Denken der Anſchauungen* möglich werde. Denn alsdann gehen ſie zwar jedem Denken und jeder Anſchauung, d. h. jeder Erfahrung vorher; aber jede Erfahrung beruft ſich auf ſie, und bedarf ihrer, um für Menſchen möglich zu werden. (Der Leſer wird bald empfinden, daſs die Vorſtellung der Kategorien als Begriffe ſo wie des Raums und der Zeit als Anſchauungen etwas läſtiges hat, und der Klarheit der Unterſuchung gar ſehr im Wege ſteht. Rec. hält daher dafür, daſs Herr M. Beck in ſeinem Einzig möglichen Standpuncte groſses Licht in dieſe Unterſuchung dadurch gebracht hat, daſs er jene Actus nicht als Begriffe und Anſchauungen, ſondern als ein *urſprüngliches Denken* und ein *urſprüngliches Anſchauen* ſelbſt, die Kategorien als urſprüngliche Denkweiſen, Raum und Zeit als urſprüngliche Arten anzuſchauen vorgeſtellt hat, welches der Sache nach, vollkommen mit dem was Kant und mit dieſem hier Herr Bendavid meint, zuſammenſtimmt, aber dem Rec. die Materie ſehr zu erhellen ſcheint.)

Die Deduction ſelbſt folgt nun in dem 113 und folgenden §§. Sie lautet vollſtändig ſo:

I. (Von der Deduction der Kategorien.)

113. Wir haben (97) die Handlung des Verſtandes, wodurch er das in einer Anſchauung enthaltene Mannichfaltige zu einem Begriffe verbindet, mit dem Namen *Syntheſis* belegt. Weil aber bei der Verbin-

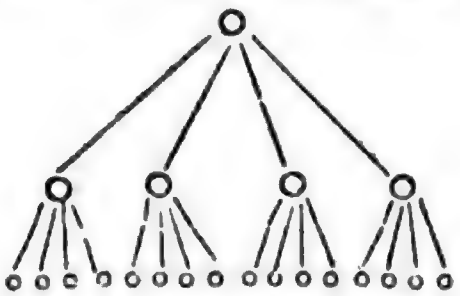
bindung zweier Begriffe zu einem Urtheile keine andere Function des Verſtandes in Thätigkeit geſetzt wird, als bei Verbindung des Mannichfaltigen in der Anſchauung zu einem Begriffe; ſo kann der Name *Syntheſis* für jede Verbindung gelten, ſie ſey des Mannichfaltigen der Anſchauung zu einem Begriffe, oder der mannichfaltigen Begriffe zu einem Urtheile. 114 Der Verſtand muſs ſelbſtthätig ſeyn, um etwas zu verbinden; denn dies iſt ſein *Geſchäft*. Daraus aber folgt, daſs unſer Vorſtellungsvermögen ſich das Mannichfaltige der Erſcheinungen, wie es *gegeben* iſt, als getrennt denkt; daſs aber die Verbindung erſt von unſerm ſubjectiven Denkvermögen hineingetragen werde. Sobald ich ſage: der *Verſtand* verbindet, heiſst es ſo viel als ſagte ich, die Sinnlichkeit *finde* nur das Mannichfaltige, getrennt *vor*. 115. Bei dem Begriffe *Verbindung* iſt aber noch etwas zu erwägen. Denn auſſer der Verbindung, (Syntheſis) als Verſtandeshandlung, und auſſer dem Mannichfaltigen, das verbunden wird, verlangt man noch, daſs das Mannichfaltige zu einer *Einheit* verbunden werden ſoll. Dieſe Einheit heiſſe die *qualitative Einheit*. 116. Die qualitative Einheit (115) aber kann erſtlich nicht in dem Mannichfaltigen der Objecte ſelbſt liegen, weil Verbindung überhaupt nicht in den Objecten liegt, weil ſie nur getrennt gegeben ſind, und der Verſtand die verbundene Einheit erſt zu Stande bringt. (114) Sie kann aber, dem Begriffe nach, nicht durch die Verbindung entſtehen, da dieſe doch ſchon vorausſetzt, daſs man einen Begriff von der qualitativen Einheit habe. Wenn man ſagt: wir verbinden Mannichfaltiges zu einer Einheit, muſs doch ſchon wohl vorausgeſetzt werden, daſs man wiſſe, wozu man es verbinden will, daſs eine Einheit durch Verbindung entſtehen kann. Der Begriff derſelben muſs demnach ebenfalls *à priori* gegeben ſeyn. 117. Dieſe qualitative Einheit unterſcheidet ſich ſattſam von der Kategorie Einheit. (101) Denn dieſe letzte gründet ſich auf die Möglichkeit der einzelnen Urtheile: (ibid.) aber jedes Urtheil ſetzt die *Verbindung* des Subjects mit dem Prädicate, und folglich unſere qualitative Einheit voraus. 118. Nun aber iſt es gewiſs, daſs wenn wir ſagen: ich habe eine Vorſtellung, dieſs ſo viel heiſse als: ich verbinde das Vorgeſtellte mit dem *Ich denke*. Denn nur dadurch wird eine Vorſtellung, zu einer *von mir gehabten* Vorſtellung gemacht, daſs *ich* ſie denke. 119. Eben ſo gewiſs iſt es, daſs das Ich denke ſtäts als das Nämliche gedacht werden muſs, weil ſonſt die mannichfaltigen Vorſtellungen ſich nicht zuſammenfaſſen, und ſtäts für *meine eignen* Vorſtellungen erkannt werden könnten. 120. Das Ich denke, als Bewuſstſeyn betrachtet: heiſst die *reine, urſprüngliche Apperception*; und als etwas betrachtet, das ſtäts eins und daſſelbe bleibt, alſo eine Einheit ausmacht, heiſst es die *tranſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns*. 121. Dieſe Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, (120) ſetzt aber voraus, daſs der Verſtand das Vermögen beſitze, alles, was er denkt, mit dem einzigen Ich denke zu verbinden. (118) Weil nun jede Verbindung, die der Verſtand hervorbringt, eine Syntheſis hieſs, (113) ſo wird die Verbindung aller Vorſtellungen mit der tranſcendentalen Einheit des Bewuſstſeyns, durch eine *tranſcendentale Syntheſis* geſchehen; oder, mit andern Worten man wird keine höhere Verbindung annehmen können als dieſe, weil ſie ſelbſt ſchon tranſcendental iſt, und durch keine beſondere Erfahrung beſtätigt werden kann. 122. Nehmen wir das alles zuſammen, ſo ergiebt ſich folgendes Reſultat: Alles Mannichfaltige der Anſchauungen, muſs von dem Verſtande zu einer Einheit verbunden werden, um daraus einen Begriff, und aus dieſen Begriffen abermals Urtheile bilden

zu

Digitized by Google

zu können. (97 seq.) Ohne diese Verbindung, wäre keine Erfahrung von Objecten möglich, indem das Mannichfaltige nur als getrennt, ohne Einheit angeschaut werden könnte (114) Diese qualitativen Einheiten (115) müssen sich am Ende in der ursprünglichen Einheit der Apperception verbinden; (120) wenn wir von den qualitativen Einheiten sollen denken können, dass sie zu *unseren* Vorstellungen gehören. (118) Weiter hinaus kann ich nicht gehen, (121) und ich bin gezwungen, hier meinen Untersuchungen ein Ende zu machen, und die Einheit der ursprünglichen Apperception als das erste anzunehmen, worin sich alles verbindet, und als das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs. 123. Steigen wir also herab, von der Einheit der ursprünglichen Apperception, bis zu dem Mannichfaltigen der Anschauungen, so möchte die Stufenleiter folgendergestalt vorgestellt werden können.

Einheit der ursprünglichen Apperception



qualitative Einheiten.

Mannichfaltiges der Erscheinungen.

Folglich werden Objecte von uns nur erkannt werden können, in sofern sie in der ursprünglichen Einheit der Apperception aufgenommen werden. 124. Nun aber ist der Verstand das Vermögen Objecte (Gegenstände der Sinnlichkeit) zu denken; (34) dies kann er aber nur dann, wenn alles sich in der ursprünglichen Apperception verbinden (122) Folglich beruhet die Möglichkeit aller Verstandeshandlung, d h. unsere Erkenntniss vom Verstande selbst, auf der ursprünglichen Einheit der Apperception. 125. So wie aber Raum und Zeit deshalb für uns objective Gültigkeit haben, weil nur durch sie das *Anschauen* der Objecte möglich gemacht wird: (66) eben so hat die transscendentale Einheit der Apperception für uns objective Gültigkeit. Denn nur durch sie wird das *Denken* der Objecte für uns möglich. (124) 126. Dies Bewusstseyn heisst demnach das *objective Selbstbewusstseyn*. (Vergleiche hiemit § 1.) 127. Nur noch einen Schritt, und die erste Hälfte der Deduction der Kategorien ist vollendet — Jedes Urtheil enthält die Copula *ist*, und zeigt dadurch an, dass wir uns das Prädicat als im Subjecte wirklich *enthalten*, und nicht als eine Modification unserer subjectiven Beschaffenheit denken. So wenn wir sagen: der Körper *ist* schwer, wollen wir dadurch zu verstehen geben, dass: nicht nur wir *fühlen* den Druck des Körpers, sondern: es *liege* etwas *in* dem *Körper*, wodurch er einen Druck auf uns oder jedes andere Ding äussern kann. Mit andern Worten heisst das so viel als: das Urtheil, in sofern es die Copula *ist* enthält, ist die Art, wie wir etwas objective, und nicht als blosse Modification unserer subjectiven Beschaffenheit betrachten. Nun aber ist

doch

doch etwas als Object zu betrachten, (zu denken) nur dann möglich, wenn es ſich auf irgend eine Art mit der Einheit der urſprünglichen Apperception verbinden läſst. Folglich wird das Urtheil, dieſe Art ſeyn; oder ein Urtheil iſt das Mittel, wodurch wir etwas, was wir objective betrachten, unter die Einheit der Apperception bringen. 128. Zuſammengenommen! Um das zerſtreute Mannichfaltige der Anſchauung als Objecte *denken* zu können, müſsen wir es zuletzt unter die urſprüngliche Einheit der Apperception bringen; (122) das Mittel, wodurch wir etwas unter dieſe Einheit bringen, iſt ein Urtheil. (127) Folglich wird für uns kein Object denkbar ſeyn, als durch die Fähigkeit zu urtheilen. Wir könnten aber nicht urtheilen, wenn nicht die Kategorien im Gemüthe *à priori* lägen: ſo könnten wir gar kein allgemeines Urtheil fällen, wenn wir nicht den Begriff *Allheit à priori* hätten. Folglich iſt das Denken der Objecte nur durch die Kategorien möglich, und ſie haben objective Gültigkeit. (111) 129. Dieſer ganze Beweis gründet ſich darauf, daſs unſer Verſtand, um denken zu können, ſtets *verbinden* muſs. (113. ſeq). Ein Verſtand alſo, der ſelbſt *anſchaute*, d. h. der gar keine *Verbindung* zu ſeinem Denken brauchte, würde auch nicht an unſere Denkformen gebunden ſeyn, oder: die Kategorien haben nur für uns, aber für kein anderes Weſen objective Gültigkeit. 130. Dies war nun die erſte Hälfte der Deduction der Kategorien: wir zeigten in derſelben, daſs für uns alles *Denken* bloſs durch die Kategorien möglich gemacht wird. Nun müſſen wir zeigen, daſs ohne ſie auch kein *Anſchauen* für uns möglich wäre.

II. 131. Bei jeder Anſchauung, als Erſcheinung, ſind wir uns bewuſst, daſs wir ſie haben. Dies Bewuſstſeyn, das die Materie oder den Stoff (39) aus der Erfahrung entlehnt, heiſſe, das *empiriſche Bewuſstſeyn*. 132. Dies empiriſche Bewuſstſeyn, (131) welches die Wahrnehmung einer Erſcheinung ausmacht, iſt eigentlich nur dadurch möglich, daſs wir das Mannichfaltige der empiriſchen Anſchauung zu einer Einheit zuſammennehmen. So weiſs ich nur dann, daſs ich einen Tiſch, und nicht bloſs Füſse und Platte ſehe, wenn ich das in ihm enthaltene Mannichfaltige (Füſse ſammt Platte) als eine Einheit betrachte. Dieſe Verbindung des Mannichfaltigen der empiriſchen Anſchauung zu einer Einheit, iſt im Grunde eine Handlung des Verſtandes; (97) ſie heiſſe daher die *Synthesis der Apprehenſion*. 133. Dieſe Syntheſis der Apprehenſion, (132) kann, weil ſie die Anſchauungen unmittelbar betrifft, nur vermöge der formellen Bedingung aller Anſchauungen überhaupt, (60 52) Raum und Zeit nämlich, geſchehen. Wir würden z. B. das Mannichfaltige eines Hauſes nicht als Einheit wahrnehmen, wenn wir nicht um das Ganze einen Raum ſähen, der *nicht* Haus iſt; würden das Mannichfaltige einer Begebenheit nicht als *Eine* Begebenheit wahrnehmen, wenn wir nicht eine Zeit vor und nach der Begebenheit wahrnehmen ſollten, die *nicht* dazu gehört. 134. Nun aber ſind Raum und Zeit nicht nur Formen unſerer Anſchauung (60. 52) ſondern ſie ſind ſelbſt Anſchauung *à priori*, (60. 51) die auch, in ſofern ſie angeſchauet werden, ein Mannichfaltiges enthalten. Daher muſs auch dieſes Mannichfaltige zu einer Einheit verbunden werden, wenn wir es wahrnehmen ſollen; (132) und zwar muſs der Verſtand ſich thätig beweiſen, um dieſes Mannichfaltige zu verbinden. Nun ſteht alle Verbindung des Verſtandes, unter der Einheit der urſprünglichen Apperception, (122) und daher unter den Kategorien (108) Folglich ſteht alle Wahrnehmung, aus deren Verbindung Erfahrung entſpringt, unter den Kategorien. 135. Als Erläuterung des

bis-

bisher Geſagten, kann Folgendes dienen. Alle unſere Wahrnehmungen ſind an und für ſich einzeln, und ſtehen, als ſolche, in gar keiner Verbindung mit einander. In dem Augenblicke, wo ich die Spitze meiner Feder bemerke, kann ich nicht auch den Theil oberhalb der Spitze zugleich wahrnehmen. Wenn ich mir dennoch beide Theile, als zu einem Ganzen gehörig, vorſtellen kann; ſo muſs ich das Vermögen beſitzen, mir einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung, vorzuſtellen. So ſtelle ich mir den gehabten Eindruck der Federſpitze auch denn noch vor, wenn er ſchon nicht mehr gegenwärtig iſt, und ich ſchon den obern Theil der Federſpitze wahrnehme. Dies Vermögen nennt man *Einbildungskraft* 136. Wie man hieraus ſieht, beſteht Einbildungskraft (135) eigentlich aus zwei Theilen: aus Sinnlichkeit und Verſtand. Weil ſie nämlich ſtäts anſchauet, gehört ſie zur Sinnlichkeit; weil ſie doch aber ſich nicht wie die Sinnlichkeit, blofs leidend verhält, und es nur auf die Receptivität der Eindrücke ankommen läſst, ſondern durch eigene Thätigkeit den gehabten Eindruck mit dem gegenwärtigen, in unſerm Bewuſstſeyn zu einem Ganzen verbindet, iſt ſie eine Wirkung des Verſtandes auf unſere Sinnlichkeit. 137. Wenn wir daher das Mannichfaltige einer Wahrnehmung durch die Syntheſis der Apprehenſion (132) zu einer Einheit verbinden, muſs es durch die Einbildungskraft geſchehen: d h. der Verſtand muſs ſein Vermögen auf die Sinnlichkeit zu wirken, (136) ausüben. 138. Was aber der Verſtand ſich vorſtellen kann, geſchieht, wie jede Handlung des Verſtandes, nur durch die Verbindung der Theile in die Einheit der urſprünglichen Appercepüon, (122) den Kategorien gemäſs. (128) Folglich ſtehen auch alle Wahrnehmungen, und mithin alle Erfahrungen unter den Kategorien, und werden nur durch ſie möglich. 139. Das Reſultat dieſer Deduction iſt dieſes: Durch die Kategorien, als Begriffe *à priori*, zeigt ſich die Möglichkeit, wie wir Gegenſtände denken können. Aber *denken* iſt noch nicht *erkennen*. Zu dieſem gehört, auſſer dem Begriffe, noch eine Anſchauung, die dieſem Begriffe entſpricht. (71) Folglich werden alle Kategorien nur in ſo fern *Erkenntniſs* gewähren, als ihnen Anſchauungen entſprechen. Nun aber ſind Anſchauungen ſtäts ſinnlich, und die Erkenntniſs eines durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenſtandes, heiſst empiriſch. Folglich haben die Kategorien nur auf die Erkenntniſs empiriſcher Gegenſtände, d. h. der möglichen Erfahrung, ihre ganze Anwendbarkeit. An und für ſich gedacht, ſind die Kategorien ohne alle Bedeutung, und am wenigſten können ſie zur Erkenntniſs irgend eines Gegenſtandes führen, der nicht zu irgend einer möglichen Erfahrung gehört.

Man wird freilich zweifeln müſſen, ob durch dieſen Vortrag die Deduction leichter geworden als in Kants Kritik ſelbſt, indem der Begriff der Möglichkeit der Erfahrung doch wieder einer neuen Deduction zu bedürfen ſcheint. Indeſſen haben diele Schwierigkeit faſt alle bisherigen Commentatoren unberührt gelaſſen. Auch iſt er wohl noch mehr durch Verdrehen deſſelben zur Schwierigkeit gemacht werden. Denn recht beſehen, kann man ihn faſt nicht anders auslegen, als daſs die Kategorien ſelbſt alle Erkenntniſs erſt conſtituiren.

Die Leſer werden durch das Angeführte genugſam in den Stand geſetzt ſeyn, über den Werth der Bendavidiſchen Arbeit zu urtheilen, und ſollte auch dadurch die Kritik nicht das volle Licht erhalten haben; ſo wird doch Niemand leugnen können, der unſern Verf. mit Aufmerkſamkeit lieſet, daſs er vieles ungemein gut erklärt habe.

5) Halle

3) Halle in der Rengerſchen Buchhandlung: *Paulus Septimius*, oder das letzte Geheimniſs des Eleuſiniſchen Prieſters. Herausgegeben von *Friedrich Bouterwek*. Zwei Theile. 47 B. 1795. 8. (2 rthlr. 4 gl.)

Dieſes Werk empfiehlt ſich durch ſein äſthetiſches Aeuſſere und die angenehme Einkleidung, welche der V. ſehr abſtracten Gedanken zu geben geſucht hat. Ob der trockene ſcholaſtiſche Gang bei transſcendentalen Unterſuchungen nicht der zweckmäſsigſte ſey, weil er der kürzeſte iſt und die Aufmerkſamkeit zuſammenhält, wollen wir unentſchieden laſſen. Die Wolfiſche Philoſophie ſchien ſich wenigſtens in Mendelsſohniſcher Form beſſer auszunehmen, und fand darin Zugang an die Nachttiſche der Damen. Hier iſt nun ein Mendelsſohn der Kantiſchen Schule. Ob er ein gleiches Glück haben werde, muſs die Zeit lehren.

Hr. B. trägt hier unter mancherlei äſthetiſchen Wendungen in Geſprächsform die Reſultate der Kritik, im erſten Theile der theoretiſchen im zweiten der praktiſchen Vernunft vor. Doch hat er ſich ſeinen eignen Weg gebahnt, und glaubt auf demſelben die Kantiſchen Reſultate noch feſter gegründet zu haben. Wir wollen uns dabei begnügen nur einige Hauptpuncte auszuheben, worin Hr. B. nach ſeiner eignen Anzeige (2 Th. §36) von Kant abweicht.

Erſtlich glaubt Hr. B. das Syſtem dadurch feſter zu gründen, daſs er von dem Bewuſstſeyn ausgeht und durch Zergliederung deſſelben den problematiſchen Idealismus widerlegt, und durch dieſe Widerlegung zugleich die Unmöglichkeit einer problematiſchen Metaphyſik darthut. Dieſe Bouterweckiſche Widerlegung ſcheint aber nicht zu gelingen, vielleicht eben weil ſie mehr leiſten ſoll, als die Kantiſche. Der V. ſucht nämlich die Objecte von den Begriffen *Ich* und *Du*, oder glaubt aus dieſen Begriffen doch auf ein Object ſchlieſsen zu können, das von allen Vorſtellungen verſchieden ſey. Dieſes Ichs ſey ſich der Menſch bewuſst, daneben aber auch eines Etwas, das von dem Ich verſchieden iſt, d i. des Aeuſseren. Beides beruhe auf dem Bewuſstſeyn, als einer unbezweifelten Thatſache. Allein da das Bewuſstſeyn nichts, als den *Begriff* des Ichs und den *Begriff* eines Etwas von dem Ich verſchiedenenen und den Unterſchied zwiſchen dieſen *Begriffen* lehrt; ſo bleibt die Frage des Skeptikers, ob denn dieſen Begriffen irgend etwas entſpreche und der Unterſchied nicht ein bloſser Unterſchied der Begriffe und Vorſtellungen, nicht ihrer Objecte ſey gänzlich unbeantwortet, und der Idealiſt, der behauptet, daſs uns das Bewuſstſeyn nicht über Vorſtellungen hinausbringe, und das Du und das Etwas, welches als von den Vorſtellungen verſchieden, das Bewuſstſeyn afficiren oder wie der V. ſagt berühren ſoll, für Chimären erklärt, wird durch die Gründe des Verf. nicht bewogen werden können, ſeine Behauptung aufzugeben. „Das einzige Unbezweifelte, (S. 57 Th 1) wogegen die zudringlichſte Skepſis nichts vermag, das *Bewuſstſeyn* war der Endpunct aller Weisheit Theophranors. Ihr erſtes Wort lautet: *Ich bin*; ihr zweites. *So gewiſs ich bin, iſt auſſer mir Etwas* Und jenes ſo wenig, als dieſes wurde demonſtrirt; und war darum nicht minder unwiderleglich" (Aber Rec. findet hierin keine Evidenz. Er frägt: Woher weiſs ich, daſs mein Begriff vom Bewuſstſeyn, vom Ich, von Etwas auſſer dem Ich ein Object hat, daſs es nicht leere Vorſtellungen ſind?) „Die Frage: *Was* bin Ich, und *was* iſt das Etwas auſſer mir kam gar nicht vor" Dieſe Frage läſst ſich aber nach Rec. Meinung nicht abweiſen, nicht durch einen Machtſpruch wegſchaffen. Kants ganze Kritik beſchäftiget ſich ja mit nichts, als mit Beantwortung dieſer Frage)

„Aber an einer ähnlichen, die ungefähr auspedenken werden könnte: *Wer* bin ich, und was ist etwas ausser mir? was sicherlich die Antwort [illegible] (Aber gerade diese Frage scheint dem Rec ganz von dem Standpunkte der Kritik abzuhalten. Der V. will ebenfalls nicht über das *Wesen* der Dinge [illegible] über das *Verhältniss* speculiren, [illegible] Bewusstseyn zu [illegible] Ich ist. Dieses [illegible] von dem was ausser [illegible] des Bewusstseyns das [illegible], wogegen keine Skepsis [illegible] Allein Rec. sieht [illegible] als ein Verhältniss der Dinge an [illegible] V. im Kopfe zu haben scheint, [illegible] so wenig einen Beweis [illegible] der Dinge an sich selbst, als [illegible] der Verhältnisse derselben [illegible] das Ich das Etwas ausser mir, [illegible] Verhältnisse des Ichs und des [illegible] nicht als Erscheinung. Der V. [illegible] doch wenigstens in dem Ich und [illegible] was ausser dem ich etwas mehr finden. [illegible] zweifelt, ob ein solcher Begriff [illegible] etwas bedeute. Etwas afficirt uns [illegible] nach Kant nicht die Dinge an sich [illegible] uns, sondern Erscheinungen affi[illegible] innern Sinn der selbst sammt dem [illegible], das der Verf an die Spitze [illegible] Philosophie stellt, nichts als Erschei[illegible], und so ist es mit allen, was wir [illegible] Wer hiervon abweicht, verlässt [illegible] Kantische Worte und Sätze, sondern [illegible] den ganzen kritischen Geist. Ich [illegible] den Verf. ob es wohl möglich ist, [illegible] etwas dabei zu denken, wenn er [illegible] das unbekannte Etwas wirke auf uns, [illegible] die objectiven Vorstellungen hervor. [illegible] des Rec Meinung sind dieses leere [illegible] Alle Dogmatiker haben dasselbe [illegible], was der V. hier sagt, dass nämlich das Wesen der Dinge für den menschlichen Verstand unerforschlich sey, dass wir nur die Verhältnisse der Dinge zu unserm Erkenntnissvermögen uns vorstellen u. s. w. Ich frage nun: Was ist das unbekannte Etwas? — Die Antwort, dass es ein Etwas sey wird der V. wenigstens nicht bedenklich finden. Dann aber kann ich auch weiter gehen und fragen: Ist dieses Etwas Erscheinung oder Ding an sich? Ist es das erstere, warum soll es so unbekannt seyn? Ist es das letztere; so erkenne ich ja wirklich von den Dingen an sich, wenigstens dass sie *Etwas* sind. Dieses Etwas stelle ich mir aber doch nur durch einen *Begriff* vor, und hier kehrt die alte Frage wieder: Woher weiss ich, dass mein Begriff des Etwas ein Object hat und nicht leer ist? Dieser Frage kann auch der Begriff des *Ich* nicht entgehen und das Fundament, worauf Hr B alle Philosophie bauen will, scheint daher dem Rec gänzlich in der Leere zu schweben. Denn gelangt der V. zu diesem *Ich* und *Etwas* als Objecten, wie er doch wohl am Ende wird gestehen müssen, nur durch einen Schluss und lässt sie doch, ohne dass sie in der Empfindung je gegeben werden können für etwas Reelles gelten; warum sollte ein anderer durch seine Schlüsse nicht noch tiefer in beides eindringen können? Wollte Hr. B. einwenden, dass ein solcher unter leeren Begriffen schweben würde; so müsste er sich die Frage gefallen lassen, wo dann seine Begriffe ihr Object hätten?

Zweitens in der Deduction der Kategorien herrscht viel Scharfsinn und Eigenthümliches. Sie sind diejenigen Begriffe, welche der Verstand durch die Auffassung seiner Denkgesetze findet (S 118.) folglich dem Verstande selbst eigen — Regelbegriffe, die nicht Dinge bedeuten, sondern nur den Verstand nöthigen die Dinge durch sie zu denken, sie drücken Gedankenverhältnisse unter den Dingen aus. Solche Grundsätze, die wir nicht wegdenken können, ohne

den

den Verſtand ſelbſt wegzudenken, d. i. der Verſtand ſelbſt in ſeiner richtigen Anwendung. Die Wahrheit iſt nichts als ein beſtimmtes Verhältniſs der Dinge, die wir erkennen wollen zu einer möglichen Vorſtellungskraft. (224) Unſre Vorſtellungsart, ſo wie ſie uns nun einmal durch unſre Vorſtellungskraft, wir wiſſen nicht wie, gegeben iſt, liegt zwiſchen dem Bewuſstſeyn und den erkennbaren Dingen in der Mitte Daraus ergiebt ſich ein doppeltes Wahrheitsverhältniſs — ein *äuſſeres*, der erkennbaren Dinge zu unſerer Vorſtellungsart — ein *inneres*, unſerer Vorſtellungsart zu unſerm Bewuſstſeyn. Durch die erſte Wirkung unſrer Vorſtellungskraft (Sinnlichkeit) gewinnen alle Natureindrücke Anſchaulichkeit im R. und Z. Ich faſſe ſie auf, als ein ausgedehntes und bewegliches Etwas. Ich ſtelle mir ſie im Raum als auſser mir vor. Die Zeit druckt das *innere* unmittelbare Verhältniſs meiner Vorſtellungskraft zu meinem Selbſt aus; der Raum das äuſsere — Zuerſt findet der Verſtand im Natureindrucke, den er verarbeiten will, das *Fühlbare*, welches mir durch die erſte Wirkung meiner Vorſtellungskraft als Etwas *Körperliches* erſcheint. Durch die zweite Wirkung meiner Vorſtellungskraft (den Verſtand) wird mir daher ein vierfaches Verhältniſs der Dinge zu meiner Einſicht gegeben ſeyn. Ein Denkgeſetz kann nämlich ein doppeltes Gedankenverhältniſs betreffen (227) ein äuſseres, ein Verhältniſs der Natur zu unſrer Denkkraft, und ein inneres, ein Verhältniſs unſrer Denkkraft zum Bewuſstſeyn. Mit dem erſten Urtheile beſtimme ich die Eigenſchaft eines erkannten Dinges, und beurtheile eigentlich dieſes Ding; mit dem zweiten beſtimme ich das Verhältniſs meines Urtheils zu meinem Bewuſstſeyn, und beurtheile eigentlich meinen Zuſtand. Das zweite ſetzt das erſte voraus. Beide Verhältniſſe beſtimmen ſich näher durch unſre menſchliche Lebensform, in welcher die Dinge der Welt für uns etwas Körperliches und etwas Fühlbares ſind. Sie würden vielleicht übrig bleiben, wenn wir Verſtand, aber eine andere Eindrucksfähigkeit hätten Weil wir aber als Menſchen nur menſchlich urtheilen können und die Natur körperlich anſchauen und fühlen, ſo verdoppeln ſich im Verſtande die beiden Verhältniſſe der Wahrheit, deren eines auch hier ein inneres und das andere ein äuſseres heiſsen kann. So leitet der V. alſo die vier Ordnungen der Kategorien ab. Ob ſein Raiſonnement wirklich einen Grund dieſer vierfachen Ordnung enthalte, daran zweifelt Rec. ſehr, und er ſieht nichts mehr darin, als wir treffen vier Ordnungen an, weil wir ſie antreffen Die drei Begriffe in jeder Ordnung werden durch Darſtellung der Denkgeſetze, deren der V. 12 annimmt ſelbſt gefunden Dieſe heiſsen 1) *Möglich* iſt, was unſrer Vorſtellungsart nicht widerſpricht; *Nothwendig*, jede Wahrheit, deren Gegentheil den Geſetzen unſrer Vorſtellungsart widerſprechend, alſo unmöglich iſt; was ich erkenne, iſt *wirklich*. Man ſieht wohl, daſs dieſe Ausdrücke ihr Licht aus dem vorhergehenden erhalten müſſen. Der dritte möchte wohl am unglücklichſten gewählt ſeyn Wie der V. den Begriff eines *Wunders* S. 275 bei den erörterten Grundſätzen in Schutz nehmen kann, begreift Rec nicht wohl Denn wenn *möglich* das iſt, was unſrer Vorſtellungsart nicht widerſpricht, zu unſrer Vorſtellungsart aber gehört, daſs die Dinge unter Zeitbedingungen erſcheinen; wie kann dann ein Wunder als möglich angenommen werden, das eine Wirkung einer nicht ſinnlichen Urſache ſeyn ſoll? — Muſs nicht vielmehr der Begriff des Wunders nach Theophranors Theorie für einen zwar möglichen Begriff, der aber ein unmögliches Object hat, d h. für ein leeres Gedankending ohne alle mögliche Realität erklärt werden? Und wie

kann der V. gar meinen, dafs die Geſchichte den Glauben an Wunder hervorbringen könnte? Iſt denn ein Wunder ein Factum, das bezeugt werden kann? — Die Frage, ob eine Begebenheit ein Wunder ſey, iſt nicht etwa unbeantwortlich; ſie bedeutet ganz und gar nichts, und hat keinen Sinn. 2) Wo ich etwas fühle, da iſt etwas wirklich; wo ich nichts fühle, da iſt in meiner Erfahrung nichts wirklich; wo ich nicht deutlich fühle, weis ich nicht, was ich in der Erfahrung erkenne (S. 31) Schwerlich werden ſich die Leſer bei dieſen Sätzen der Qualität ſo leicht beruhigen als Septimius; 3) Alles Wirkliche der Körperwelt mufs ſich in den drei geometriſchen Ausmeſſungen beurtheilen laſſen nach der Regel der Allheit, Vielheit und Einheit. 4) Wo ich Erkenntnifs von Etwas gewinnen ſoll da mufs Etwas ſeyn. (Hier ſetzt der V. alſo wieder Etwas. Aber ſein Verbot ſich nach dieſem Etwas weiter zu erkundigen, gründet ſich auf nichts und kann daher vor der Vernunft nicht gelten). Jede Naturbegebenheit verhält ſich zu einer andern Naturbegebenheit, wie Urſach und Wirkung; die ganze Natur iſt ein in ſich verbundenes Ganze.

Ueberall ſchimmert die Hoffnung des V. hindurch, eine Erkenntnifs der Dinge an ſich zu begründen. Ich ſoll in einem andern Sinne ſagen, Ich bin als die Erſcheinung iſt (§ 47 1 Th) und ſo ſoll auch der Begriff einer *einwirkenden Kraft* etwas anders ausdrücken, als der Begriff einer *hervorbringenden* oder Daſeyn wirkenden *Kraft*. Letztere ſey die Kategorie der Cauſſalität. Sie habe blos ſubjective oder transſcendentale (iſt das einerlei?) Realität. Aber mit den *einwirkenden* Kräften ſey es etwas anders. Deren nothwendiger Zuſammenhang dürfe durch kein Denkgeſetz demonſtrirt werden, ihr Daſeyn ſey mit dem Factum jedes Eindrucks gegeben. So giebt es Weltkräfte auſſer mir und Kraft der Freiheit in mir etc. (Aber da der V. von dieſer einwirkenden Kraft doch nur aus einem Begriffe redet, ſo wiederhole ich meine obige Frage: Woher weifs er, dafs ſein Begriff ein Object hat und nicht überall eine leere Vorſtellung iſt? Sagt er das Bewufstſeyn lehre ihn dieſes, ſo trift meine Frage dieſes Bewufstſeyn von neuem.)

Im zweiten Theile geht die practiſche Philoſophie an. Hier wird gleich in der Einleitung der Grundfehler begangen, dafs der Beweis für das Daſeyn eines freien Willens *theoretiſch* geführt wird, wozu die Grundlage ſchon im erſten Theile getroffen war. „Wille heifst es (S. 42) iſt die Kraft der Anſtrengung oder Selbſtbeſtimmung in unſerm Bewufstſeyn. Dieſe Kraft iſt kein Trieb; 1) weil Triebe von Eindrücken der Natur auf unſer Selbſt ausgehen, der Wille aber die einzige bekannte Kraft unſers innigſten (was heifst dies?) Selbſt iſt; 2) weil Triebe ein Ziel der Befriedigung haben, der Wille aber, als Wille gar kein Ziel hat, weil er nichts bedarf. Iſt Wille die Kraft der Anſtrengung und Selbſtbeſtimmung in unſerm Bewufstſeyn; ſo folgt, dafs ſeine Geſetze nicht Wirkungen der Geſetze der äuſseren Natur ſeyn können. Der Willenskraft bin ich mir bewufst als einer überſinnlichen Selbſtkraft meines Weſens. (Hier iſt ja alſo offenbar eine theoretiſche Erkenntnifs des Ueberſinnlichen). Ob unſer Wille wirklich frei ſey, (§ 53) läſst ſich nicht aus Begriffen beantworten. Unſer Bewufstſeyn mufs hier ſelbſt mächtig bejahen oder verneinen, wie es unſer Daſeyn bejahet. Sich ſeines Willens bewufst ſeyn oder ſich der Wirklichkeit einer Urkraft bewufst ſeyn, die nicht als Wirkung einer fremden Kraft gedacht werden kann, iſt eins und daſſelbe. Der Begriff der Freiheit liegt im Begriffe des Wollens.“ Alſo doch im *Begriffe* des Wollens, und doch ſollte kein Beweis aus Begriffen für die Freiheit geführt werden? Ich

Ich frage aber, woher beweiſet der V. die Richtigkeit ſeines Begriffs vom Wollen, oder daſs ſein Begriff des Willens ein Object habe? — Denn wenn der V. erwidert, daſs er die Selbſtanſtrengung fühle; ſo entſteht eben die Frage, ob er ſich nicht vielleicht täuſche und ſeine Anſtrengung doch durch etwas anders, das er nur nicht fühlt, hervorgebracht werde? Dieſe Claſſe von Gegnern hat Hr. B. nicht befriediget

So wird nun die ganze Religion auf theoretiſchen Boden fortgebauet, und 1) eine beſſere Welt, 2) ein ewiges Daſeyn, und 3) ein höchſter Geiſt der Gerechtigkeit und Güte bewieſen. Zwar bringt der V. auch das praktiſche Geſetz mit ins Spiel, aber ſelbſt nur als einen theoretiſchen Erkenntniſsgrund, worauf theoretiſche Beweiſe gegründet werden, und als ein Einleitungsmittel zu einer Menge theoretiſcher metaphyſiſcher Behauptungen. Wenn ich, heiſst es S. 147. meinem Bewuſstſeyn gemäſs die Zuſammenwirkung eines *guten* Willens mit der Empfänglichkeit, durch die ich der Erkenntniſs und des Genuſſes fähig bin in *Einem* Gefühle beurtheile, und in dieſem Gefühle ein *unwiderſtehliches* Bedürfniſs finde, an eine *beſſere Welt* zu glauben, dann iſt mein Glaube nicht gedankenlos. Unſer Glaube geht von einem Geſetze aus, das uns als das Geſetz einer beſſern Welt gegeben iſt. (151) In der ganzen Natur zeigt ſich keine Ordnung die mit der Regel des Rechts und der Pflicht genau zuſammenſtimmt. Das Geſetz befiehlt mir zu thun, was ich billigen würde, wenn es jederman thäte, d. h. ich ſoll im Namen aller Weſen handeln, die Kraft zu handeln haben Daſſelbe Geſetz ſetze ich in allen dieſen Weſen voraus. Als einzigen letzten Zweck der Welt denke ich eine bleibende Harmonie im Wollen Aller. Ich mifsbillige alſo, dem Geſetze meines Bewuſstſeyns gemäſs, die Ordnung der erkennbaren Natur, die einem zweckloſen Geſetze der Disharmonie zu folgen ſcheint. Eine Welt, deren Daſeyn ich billigen ſoll, muſs eine beſſere Welt ſeyn. — Das Daſeyn einer ſolchen beſtern Geiſterwelt wird alſo aus Vernunftbedürfniſs geglaubt. Der Begriff dieſer Geiſterwelt wird vom V. aber nicht nur völlig theoretiſch beſtimmt, als etwas in ſich wirkliches, ewiges, das mit der wirklichen Welt einerlei iſt, nur von einer andern Seite betrachtet, ſo daſs ſo gar Thiere, Pflanzen und Steine, in gewiſſen Betracht Geiſter ſeyn können, (201) ſondern für deren Wirklichkeit werden theoretiſche Gründe angegeben S. 201. Aus dem Begriffe der beſten Welt wird nun die Fortdauer des Ich und das Daſeyn Gottes gefolgert. Beide aber werden durch eine Menge theoretiſcher Beſtimmungen gedacht, wobei zwar immer ans Bewuſstſeyn als die Quelle aller Evidenz dieſer Behauptungen appellirt wird Aber es iſt ſchon bemerkt worden, daſs dieſes Licht nicht ſo hell leuchtet, als der V. verſichert.

Daſs der V. von der Kantiſchen Lehre abweicht, kann ihm nicht zum Tadel gereichen. Daſs er aber das Bewuſstſeyn und das Gefühl für ein ſo evidentes Factum ausgiebt, worauf ſich alle ſeine Behauptungen bauen laſſen, ſcheint allerdings tadelnswürdig zu ſeyn. Der V. ſcheint hier allzuſehr durch die Beiſpiele einiger Männer geblendet zu ſeyn, welche bald das *Bewuſstſeyn* bald das *Ich* für eine Fackel ausgegeben haben, womit man ſich durch alle Finſterniſſe der Philoſophie finden kann. Ihre Schüler glaubten ihrem Zurufe, daſs ſie ſie im vollen Lichte führten, und andre Leute hielten anfänglich auch dafür, die Fackel brenne ganz hell, und konnten anfänglich nicht begreifen, daſs ſie, als ſie den angebotenen Wegweiſer in die Hand nahmen, alles noch dunkler fanden, wie vorher. Endlich zeigte ſichs, daſs die Schüler blind waren und ihnen es folglich gleich ſeyn muſste,

Digitized by Google

mufste, ob die Fackel brenne oder nicht. Daher glaubten sie den Versicherungen ihrer Lehrer und riefen nach, es ist Licht, bis Sehende diese Täuschung entdeckten.

Den verfehlten Hauptpunct abgerechnet verdient Hrn B. Werk von mehreren Seiten Empfehlung. Viele Irrthümer sind treflich gehoben, und das metaphysische Gewebe vieler Dogmatiker ist in seiner Nichtigkeit oft sehr glücklich dargestellt. Viele Stellen sind Meisterstücke in Composition und Vortrag. Rec bedauert, dafs er dieses dem Leser nicht ganz vor Augen bringen kann Folgende Stelle, die nicht gerade einer der schönsten, aber doch einen ganzen Gedanken ausdrückt, mag den Beschlufs unsrer Anzeige machen.

Septimius. Das Mitgefühl oder Wohlwollen mufs sich zu der Nützlichkeit gesellen, wenn ich eine Handlung achten soll Wer nichts nützliches thut, den achte ich nicht; und wer nur um seines besondern Vortheils willen etwas nützliches thut, den achte ich auch nicht. *Theophranor.* Aber warum nicht? *Septimius.* Weil — weil es meine menschliche Gefühlsart so mit sich bringt. Du lächelst? *Theophranor.* Ich bin ganz deines Glaubens. Nur möchte ich gern, dafs du auch meinen Verstand befriedigtest oder bewiesest, dafs er nicht befriedigt werden könne. Denn ich mufs noch immer fragen: warum bringt es unsre menschliche Gefühlsart so mit sich, dafs wir das Nützliche in Verbindung mit dem Wohlwollen achten? Ist unbedingte Uneigennützigkeit eine nichtige und todte Idee, so endigen sich ja Nützlichkeit und Wohlwollen gemeinschaftlich in dem einzigen Streben nach Genufs. Wie kann ich es da vor der Vernunft verantworten, dafs ich die nichtige Idee der Uneigennützigkeit höher achte, als Triebe und Neigungen, die ich wirklich fühle? *Septimius.* Ich verachte den Trieb und die Neigung an sich nicht. Ich achte sie vielmehr, wenn sie vernünftig und pflichtmäfsig wirken. *Theophranor.* Und wenn wirken sie vernünftig und pflichtmäfsig? *Septimius* Wenn sie mitwirken zum Wohl des Ganzen. *Theophranor.* Aber das Ganze besteht und verändert sich nach unveränderlichen Gesetzen, es mag nun eine Gottheit oder die Natur durch sich selbst diese Gesetze gegeben haben. Das Ganze ist unerreichbar für menschliche Einsicht. Wie kannst du nun sagen, dafs irgend eine Handlung nicht mitwirke zum Wohl des Ganzen? Wie kannst du einsehen, ob nicht die schlechteste mehr als die beste dazu mitwirkt? *Septimius.* Die nur ist die beste, die am meisten dazu mitwirkt. *Theophranor.* Und wie willst du diese erkennen? Denn die Wirkungen einer Handlung auf das Ganze kann nur der Geist des Ganzen verstehen. *Septimius.* Ich handle und urtheile nach meiner Einsicht. *Theophranor.* Siehst du denn nicht ein, dafs du das Wohl des Ganzen nicht einsiehst? Das Einzige, was du vermagst, ist, die möglichen guten Folgen einer Handlung auf eine unbestimmte Zeit und aufs Gerathewohl zu berechnen. Du *handelst* billig nach deiner Einsicht, weil du nicht anders handeln kannst Willst du aber den *Werth* einer Handlung *beurtheilen* nach deiner Einsicht, so wirst du dem verworfensten Bösewichte nie beweisen können, dafs er ein Bösewicht ist, weil es immer möglich bleibt, dafs ein Bubenstück zum Wohl des Ganzen, das wir mit unsern kleinen Kreisen nicht verwechseln müssen, mehr mitwirkt als die edelste That. Zwei Mafsstäbe giebt es, die sich zur Bestimmung des Werths einer Handlung in Anschlag bringen lassen: die *Absicht* und die *Einsicht*. Welchen wählst du? *Septimius.* Beide, lieber Vater, wie ich schon gesagt habe. Die Absicht mufs dem Gefühle des Wohlwollens, die Einsicht der Erfahrung gemäfs seyn. Ich mufs überhaupt das Beste wollen, und in jedem besondern

ſondern Falle es thun nach meiner Einſicht. *Theophranor.* Guter Schn! Um das Beſte überhaupt zu wollen, mußt du doch wiſſen, was das Beſte iſt. Die Idee vom Wohl des Ganzen iſt unermeſslich. Nennſt du nun im beſondern Falle eine Handlung deswegen gut, weil ſie *deiner Einſicht nach* zum Wohl des Ganzen mehr als eine andere mitwirkt, ſo beſtimmt ſich dein Urtheil über den Werth einer Handlung am Ende doch nach der Einſicht und nicht nach der Abſicht Und was ſagt dazu dein Bewuſstſeyn? Erkennſt du denjenigen für gut, der aus eigenſüchtiger Klugheit Länder und Völker glücklich macht? Erkennſt du den für ſchlecht, der mit der beſten und uneigennützigſten Abſicht mehr ſchadet als nützt, weil ihn ſeine Einſicht betrogen hat? *Septimius* Auf den guten Willen kommt freilich zuletzt Alles an *Theophranor* Nicht wahr? Und um dich zu überzeugen, ob dein Wille gut oder böſe iſt, haſt du da nöthig, die Erfahrung um Rath zu fragen, oder entſcheidet darüber eine Stimme in deinem innerſten Bewuſstſeyn, die wir *Gewiſſen* nennen? Erinnere dich an deine Kinderzeit, wo die Vernunft dir zuerſt ihre Würde offenbarte! Wenn du damals, als du vom Wohl des Ganzen ſo wenig wie von überirdiſchen Welten einen Begriff hatteſt, einen deiner Spielgenoſſen vorſätzlich beleidigteſt oder betrogeſt: klagte dich da dein Bewuſstſeyn eigenmächtig an, oder machteſt du vorher die weiſe Bemerkung, daſs das Wohl des Ganzen nicht beſtehen könnte, wenn es erlaubt ſeyn ſollte, einander zu beleidigen und zu betrügen? Oder wenn du ſaheſt, daſs ein Stärkerer einen Schwächern mißhandelte, bloſs um ſich ſeiner Stärke zu freuen, nahmſt du die Partey des Unterdrückten ohne alles Philoſophiren, oder überlegteſt du vorher, ob es dem Ganzen nützlich oder ſchädlich ſey, wenn der Stärkere das Recht haben ſollte, den Schwächern zu unterdrücken?

4) Göttingen bei Vandenhök und Ruprecht: *Einleitung in die allgemeine Logik und die Kritik der reinen Vernunft* Von *Johann Gottlieb Buhle.* Profeſſor der Philoſophie zu Göttingen. 1795. 23 B. 8. (16 gl.)

Ein brauchbares und nützliches Lehrbuch, das, nach des Verf. eigner Erklärung, nichts neues enthält, aber in guter Ordnung die beiden genannten Theile der Philoſophie vorträgt. In der Logik iſt der V. inſonderheit dem Prof Jakob gefolgt, in der Kritik hat er ſich an Kant ſelbſt gehalten.

II. ELEMENTARPHILOSOPHIE.

1) Gieſen in der Kriegeriſchen Buchhandlung: *Elemente der allgemeinen Logik* nebſt einem kurzen Abriſs der Metaphyſik von *Dr. Johann Chriſtian Gottlieb Schaumann*, ordentlichen Prof. der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie in Gieſen. 1795. 23 B. 8. (1 rthlr.)

Der allgemeinen Logik iſt als deren Grundlage die transſcendentale vorgeſchickt, wo der Hr. Verf. die neue Fichtiſche Theorie des Ich und Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögen befolgt, deren Beurtheilung hier nicht der Ort iſt. Man kann ſehen, was theils in dem vorigen Jahrgange der Annalen (Febr St. 16 — 18) theils oben (N. I. 1.) hierüber geſagt iſt.

In der allgemeinen Logik hat der V. am Ende jedes Abſchnitts auch die Wolfiſche Theorie geſchichtsweiſe beigefügt, welches nicht ohne Nutzen iſt. Die Anführung der Büchertitel, welche ſich über die verſchiedenen Zweige dieſer Wiſſenſchaft findet, iſt ein anderer Vorzug dieſes Lehrbuchs. Die Methode, welche er befolgt hat, iſt ſtreng wolfiſch, welche ſich auch im Vortrage der Logik am beſten ausnimmt Jeder § und jeder Abſchnitt hat ſeinen Titel, der

ankün

ankündiget, was er seyn soll. Nur kann man durch ein Streben nach allzugrosser Deutlichkeit oft undeutlich werden, welches vornämlich durch das Anhäufen identischer Sätze, die auch dem Verf. nicht selten entfallen, oder durch Erklärungen an sich verständlicher Begriffe geschieht. Eine Bemerkung, die sich auf vielen Seiten dieses Lehrbuchs bestätiget. Was ist es z. E. für eine Erklärung vom *Vorstellen*, wenn es S. 14 heißt: *Vorstellen* heißt durch das Ich in dem Ich etwas setzen, oder auch das was populärer seyn soll: seinem Gemüthe etwas vergegenwärtigen repraesentare S. 29. Vorstellungen vorstellen, heißt denken; Vorstellungen sind vorstellbar. Dies letztere wird als ein Lehrsatz durch zwei ganze Paragraphen bewiesen, u. s. w. Die Vollständigkeit welche der V. dadurch zu erreichen gedenkt, dass er alle Materialien nach der Ordnung der Kategorien abhandelt, ist ebenfalls nur anscheinend. Denn ob es gleich richtig ist; dass diesen als den allgemeinen Denkformen alles Gedachten unterworfen seyn muss; so bestimmen sie doch nicht den besonderen Inhalt des Gedachten, sondern dieser muss aus dem Gegenstande selbst geschöpft werden, und hat oft seine eigne Topic nach welcher er abgehandelt seyn will. Man muss sich also wohl in Acht nehmen, damit man dieses Eintheilungsprincip nicht also gebraucht, dass andere sich an die Lullistic erinnern müssen. Der Hr. V. fällt öfters in diesen Fehler So betrachtet er z. B. auch die allgemeine Logik S 45 etc. nach den bekannten 4 Momenten, welches sehr gezwungen herauskömmt, und wobei einige Begriffe noch dazu falsch sind. Ihre Modalität soll z. B darin bestehen, dass sie eine willkührliche und künstliche Wissenschaft sey, welches auch richtig ist, aber nichts anders heißen kann, als dass sie wie jede Wissenschaft durch Kunst errichtet werde. Dieses Beiwort des Willkührlichen oder künstlichen liegt nämlich in dem Begriffe einer Wissenschaft. Aber der V. erklärt dieses im Beweise dadurch, dass sie dem denkenden Geiste nicht aufgedrungen werde. Ist denn dieses aber nicht mit jeder Wissenschaft der Fall? Der Begriff *analytisch* wird hier, so wie in Reinholds und den Schriften seiner Anhänger nicht bloss mit dem Begriffe des Denkens und der Urtheile, sondern auch mit Begriffen und Schlüssen verbunden. Aber diese Unterscheidung des analytischen und synthetischen beruhet auf einem falschen Grunde, und auf willkührlichen Bestimmungen der Begriffe analytisch und synthetisch. Die Synthesis ist nämlich zwiefach; 1) die *ursprüngliche*, welche bei allem ursprünglichen Denken statt findet, welches allen Begriffen Urtheilen und Schlüssen vorhergeht; und in Beziehung auf diese Synthesis giebt es gar keinen synthetischen Begriff, Urtheil oder Schluss. Alle übrigen Vorstellungen des Verstandes sind erst aus dieser ursprünglichen Synthesis genommen, folglich, wenn man will, alle analytisch; 2) die *abgeleitete*, welche in einer Verbindung der Begriffe besteht, die noch nicht in einem Begriffe bisher gedacht worden. Diese passt aber nur auf das Urtheil, denn dieses ist eine Handlung, wodurch Begriffe verbunden werden. Ein Begriff aber ist niemals weder analytisch noch synthetisch, weil in demselben keine Verbindung geschieht, sondern schon geschehen ist Ein Schluss aber ist jederzeit analytisch, weil aus dem Gedachten eine in ihm selbst enthaltene Folge gezogen wird. — Die Behauptung S. 94. dass leere Begriffe ein logisches Unding wären, ist selbst sehr zweideutig und blos durch des Verf. willkührliche Begriffe entstanden. Er sagt nämlich, S 83 dass jeder Begriff ein Object haben müsse, und beruft sich deshalb auf § 77 wo a) gesagt wird dass allezeit Etwas gedacht werden müsse. Hier muss nun ein

jeder

jeder blos das logiſche Etwas d. i. den Mangel des Widerſpruchs verſtehen. Wenn man aber von einem Begriff behauptet, daſs er kein Object habe, mithin leer ſey; ſo will man damit ganz etwas anders ſagen, als daſs er einen Widerſpruch enthalte, man meint, daſs er auf keiner ſyntheſiſch-objectiven Einheit beruhe, daſs ihm keine Anſchauung gegeben werden könne. Ein ſolcher Begriff iſt aber gar kein logiſches Unding. — In den Schlüſſen findet der V. auch eine Verſchiedenheit ihrer Quantität, Qualität und Modalität nach. Allein was er darüber anführt, gilt wohl von den Urtheilen in den Schlüſſen, aber nicht von den Schlüſſen ſelbſt. Denn dieſe ſind immer *allgemeine*, *bejahende* und *apodictiſche* mittelbare Urtheile, welches die Natur des darin ausgedrückten Verhältniſſes des Grundes und der Folge erfodert, und ſie ſind in dieſer Hinſicht mit den hypothetiſchen Urtheilen einerlei, deren Natur der Verf. ebenfalls verkannt hat, nur daſs dieſe der Modalität nach allezeit problematiſch, jene aber apodictiſch ſind.

Neben dieſen und mehreren Mängeln, die Rec. in dieſem Lehrbuche angetroffen hat, iſt nun nicht zu läugnen, daſs ſich auch mehrere vortrefliche und wahre Bemerkungen in demſelben finden, wie ſich ſchon von dem bekannten Scharfſinne des V. vermuthen läſst. Daher jedem, der das Studium der Logik beſonders als Schriftſteller betreiben will, Herrn Schaumanns Arbeit nicht überſehen darf. Der kurze Abriſs der Metaphyſik beſteht nur aus einem Bogen, und ſoll nur für die Zuhörer das Dictiren erſparen. Es wird die weitere Ausführung der Metaphyſik künftig verſprochen.

2.) Leipzig und Gera bei W. Heinſius: *Lehrbuch für den erſten Kurſus der Philoſophie* zu näheren Kenntniſs der Philoſophie unſrer Tage für Vorleſungen auf Academien und Gymnaſien und für das eigne Studium derſelben geſchrieben von *Karl Heinrich Ludwig Pölitz*, zweytem Prof. der Moral und Geſchichte an der Ritteracademie zu Dresden, 1795. 27 B. 8. (1 rthlr. 4 gl.)

Dieſes Lehrbuch ſoll, laut der Vorrede, „die Reſultate der Philoſophie unſrer Tage, wie ſie durch die kritiſchen Philoſophen theils eingeleitet, theils bereits weiter fortgeführt ſind, aufſtellen und im Zuſammenhange des Syſtems enthalten.“ Der V. glaubt S. VI. daſs *Reinholds* ſyſtematiſcher Geiſt für die *Kantiſche* Philoſophie eben ſo wohlthätig geworden ſey, als *Wolf* für die Leibnitziſche. Reinhold habe mit männlicher Kraft die Reſultate der Kritik der reinen Vernunft aufgefaſst, die Lücken derſelben ergänzt, und durch die größere Einheit und den größern Zuſammenhang die Kantiſchen Unterſuchungen zu dem Range eines Syſtems erhoben. Was aber Reinhold für die Begründung und Ausführung eines ſtrengen wiſſenſchaftlichen Syſtems der Philoſophie gethan habe, läge bis jetzt in mehreren ſeiner Schriften zerſtreuet. Dieſes zu einem Ganzen zuſammenzuſtellen, die neuen eignen Berichtigungen und Verbeſſerungen deſſelben aufzunehmen; die Theile, die er gar nicht, oder nur verhältnismäſsig ſehr wenig angebauet hat, als z. E. empiriſche Pſychologie und moraliſche Religionswiſſenſchaft, im Geiſte ſeines Syſtems auszuarbeiten und damit zu verbinden, — dem Ganzen aber doch ein eigenthümliches Gepräge aufzudrücken, — dieſes war des V. Abſicht bei Ausarbeitung dieſes Lehrbuchs. — Man darf alſo hier keine neuen Entdeckungen ſuchen,

ſondern nur eine richtige Darſtellung der Reinholdi chen Begriffe.

Dieſen Zweck hat nun der Verf. vollkommen erreicht und Hr. Reinhold hätte keinen geſchickteren Commentator finden können. Man findet über dem noch ein ziemlich vollſtändiges Verzeichniſs der neueſten philoſophiſchen Litteratur, welche die Materien, die der V. unterſucht, betrift, und wer Reinholds Philoſopheme beiſammen in einer ſyſtematiſchen Ordnung ſehen will, kann ſich nirgends beſſer Raths erholen, als bei unſerm Verf. Die Leſer werden kein Urtheil über die Principien dieſer Philoſophie ſelbſt hier erwarten, da ein ſolches bei Beurtheilung der Reinholdi chen Schriften geſucht werden muſs. Wir wollen nur das, was der Verf. geleiſtet hat, im Allgemeinen mit einigen wenigen Bemerkungen darſtellen. In der Einleitung macht uns der V. nachdem er von dem Zwecke der Philoſophie und des Menſchen überhaupt gehandelt und die Theile der Philoſophie nach Reinhold vorgeſtellt hat, S. 15 mit ſeinem eignen Plane näher bekannt. Er handelt nämlich ab: 1) Die empiriſche Pſychologie oder Anthropologie; 2) Elementarphiloſophie der Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüths, die mit der Wiſſenſchaft des Vorſtellungsvermögens überhaupt beginnt, und in die Lehre von dem Vorſtellungsvermögen, Gefühlvermögen und Begehrungsvermögen zerfällt. Unter der Theorie des Vorſtellungsvermögens wird auch die Logik mit abgehandelt. Dann folgt 3) die Metaphyſik, woran ſich die Reſultate der practiſchen Vernunft ſchlieſſen, und den Beſchluſs macht die moraliſche Religionswiſſenſchaft.

In der empiriſchen Pſychologie ſind vom Verf. die dahingehörigen Schriften benutzt worden. Es iſt nur Schade, daſs er ſich durch einige andere Beiſpiele, beſonders aber ſeines durchgängigen Führers hat verleiten laſſen, allzuviele Erklärungen oder Definitionen zu liefern, anſtatt daſs man hier mehr Beobachtungen von Thatſachen und eine Naturbeſchreibung deſſen, was der Menſch thut und leidet, und eine Darſtellung der Erfahrungsgeſetze, nach welchen dieſes geſchiehet, erwartet. Die weitläuftige Erörterung des Begriffs eines organiſchen Körpers aus Kants Kritik der Urtheilskraft, ſcheint auch nicht hieher zu gehören, ſo wenig als die ithiſche Theorie von dem Unterſchiede der Pflanzen und Thiere, (§ 71 etc.) die noch dazu, wie der Rec. der Ithiſchen Schrift in den Annalen (Annalen 1795) bemerkt hat, unrichtig iſt. Die *Herderſche* Idee, daſs die menſchliche Organiſation der Prototyp, die idealiſche Form ſey, nach welcher die Natur alle Organiſationen angelegt hat, iſt viel zu träumeriſch, als daſs ihr der Hr. V. in einer Naturlehre, wo man ſeine Schlüſſe auf Thatſachen gründen ſoll, einen Platz hätte verſtatten ſollen. So etwas kann wohl in *Ideen*, deren Nahme ſchon auf Gedichte und Chimären hinweiſt, ſtehen, aber in keiner Erfahrungsſeelenlehre. Die Lehre von den Trieben der menſchlichen Natur iſt noch viel zu wenig a poſteriori aufs reine gebracht, als daſs man ſich erlauben dürfte, ihr ein ſo ſyſtematiſches Anſehen zu geben, als der V. § 98 etc. nach Schmid und Ith gethan hat. Selbſt Jakob, ob er gleich unter allen neueren Seelenlehrern und Anthropologen die phyſiſche Methode am beſten getroffen hat, ſcheint ſich doch oft in der ſyſtematiſchen Anordnung zu übereilen. Vollends aber a priori die Zahl dieſer Triebe beſtimmen zu wollen, wie es hier geſchieht, läuft entweder auf eine unfruchtbare Nomenclatur hinaus, oder es werden dabei die noch nicht entdeckten Triebe überſehen; in beiden Fällen aber wird die Erweiterung und der Fortgang dieſer

dieſer Wiſſenſchaft ungemein gehindert. Dieſe metaphyſiſche oder mathematiſche Methode iſt von jeher ein geheimer, aber ſehr fürchterlicher Feind für die Anthropologie geweſen. Ein anderer Fehler in dieſer Pſychologie iſt, daſs der V. oft die theoretiſchen Naturerklärungen verläſst, und Zwecke und Abſichten ſtatt Erklärungsgründe aufſtellt. So wird die Urſache, weshalb der Geſchlechtstrieb in dem Menſchen ſo ſpät erwacht, § 105 darin geſetzt, theils damit die Natur da am ſicherſten ihren Zweck erreichen könnte; theils damit ſie dem Geſchöpfe ſelbſt den höchſten und reinſten Genuſs an Empfindungen gewährte. Dergleichen teleologiſche Erklärungen kommen ſehr häufig vor. Damit aber geht der Verf. alle natürliche Erklärungen vorbei, welche zu finden freilich weit ſchwerer, dafür aber auch für die Wiſſenſchaft weit erſprieſslicher ſeyn würde. In den phyſiſchen Erklärungen nimmt der V. oft die gewagteſten und grundloſeſten Hypotheſen auf, z. B. §. 109 die Platneriſche Vermuthung, daſs die äuſſeren Sinneneindrücke verkleinerte Darſtellungen ihrer Gegenſtände in allen fünf Sinnen wären, eine Hypotheſe, die ſo grundlos als fruchtlos für Erklärungen iſt — Daſs die Betrachtung des Menſchen die Ideen von einem Geſetze der Sparſamkeit; Ordnung, Zweckmäſsigkeit etc. beſtätige, möchte in einer Teleologie, wo jene Geſetze ſchon als gewiſs vorausgeſetzt werden können, angehen. Aber in einer Naturlehre, wo die Geſetze aus den Thatſachen abgezogen werden ſollen, muſs man ſich vor dergleichen Bemerkungen hüten. Der Verf. miſcht ſie aber ſehr häufig ein. So ſoll z. B. die Natur bei Verfertigung der Sinnenorgane S. 91 das Geſetz der Sparſamkeit beobachtet haben, weil ſie nicht mehr hervorgebracht, als nöthig waren; der Ordnung, in Rückſicht auf die Art, wie ſie dieſelben anſtellte; der Zweckmäſsigkeit, vermittelſt der Verhältniſſe der Sinne gegen einander etc. Aber es iſt zu merken, daſs dieſes nur alles deswegen ſo ſparſam, ordentlich und zweckmäſsig gefunden wird, weil es einmal ſo und nicht anders iſt. Denn was das Geſetz der Sparſamkeit betrift; ſo ſieht man nicht ein, warum man nicht mit wenigeren Zungen- oder Gefühlsnerven hätte vorlieb nehmen und doch alles erreichen können, was man jetzt erreicht. Findet man es zweckmäſsig daſs zwei Augen da ſind; ſo ſcheint es noch zweckmäſsiger, wenn vier da wären. Denn dann könnte der Menſch doch nicht ſo leicht blind werden, und wenn man etwa wegen der Ordnung verlegen wäre, die dadurch geſtört werden möchte; ſo iſt nicht zu begreifen, warum uns ein Kopf, der hinten und vorn mit ſchönen Sinnenwerkzeugen geziert iſt, weniger ſchön und ordentlich vorkommen ſollte, als einer, den auf der einen Seite ein wunderlicher Haarſchopf bedeckt. Die Theorie des Gefühls- und Begehrungsvermögen, iſt in Proportion der übrigen Lehren viel zu kurz abgehandelt, und beſteht faſt blos aus Erklärungen, auch nach dem, was nach der Elementarphiloſophie hierinn vorkommt, woran allein die einmal eingeſchlagene definirende und demonſtrirende Methode Schuld zu ſeyn ſcheint, als welche ſich freilich in der Pſychologie faſt gar nicht anwenden läſst.

Die Elementarphiloſophie geht S. 144 an, und jeder wird dem Verf. zugeſtehen müſſen, daſs er in der Darſtellung ſeinem Meiſter gleich kommt. Die Metaphyſik, worunter hier die Wiſſenſchaft der *Dinge*, unter den im tranſcendentalen Vorſtellungsvermögen gegründeten allgemeinen und nothwendigen Merkmalen, verſtanden wird, folgt S. 322. Die Reſultate davon

ſind aus Reinholds Beiträgen z. B. bekannt.

In der Wiſſenſchaft der Vernunftreligion, welche S. 156 anfängt, hat der V. das mehreſte eigne, das jedoch unſern Leſern aus deſſen *Beiträge zur Kritik der Religionsphiloſophie* bekannt ſeyn wird, ob er gleich in dieſem kurzen Abriſſe, den er hier giebt, ſich noch mehr an Reinhold anſchließt, als es im obbenannten Werke geſchehen zu ſeyn ſcheint. Die Idee der Teleologie, welche den Verf. in allen ſeinen Werken leitet, und die ihm ſchon vielfachen Tadel zugezogen hat, ſcheint auch hier ganz unrecht gefaßt zu ſeyn. Der V. glaubt nämlich, daſs ſich aus der Betrachtung der wirklichen Welt ein vollkommen bündiger Schluſs auf die Realität der Idee einer kosmologiſchen Zweckverbindung machen laſſe, welches in der That ein theoretiſcher Beweis für eine ſolche Zweckverknüpfung ſeyn würde. „Nach den kosmologiſchen Begriffen, heißt es §. 177 enthält das Reich der Natur die größten möglichſten Anſtalten zur Entwickelung und Ausbildung der Anlagen, Vermögen und Kräfte, die in der Materie wirkſam ſind und durch die Geſetze des Mechanismus und der Organiſation näher modificirt werden. Indem hier die größte Ordnung, Stufenfolge, Zweckmäſsigkeit und Verbindung der einzelnen Theile angetroffen wird; — — indem die Anlagen, Vermögen und Kräfte der Geſchöpfe überall zur Realiſirung ihres Zweckes *zureichen*, und eine Reihe von Weſen ſich regelmäſsig an die andere anſchließt, ſo daſs die menſchliche Organiſation den erſten Platz unter allen Producten und Geſchöpfen der Natur behauptet; ſo leuchtet wohl ein, daſs die Teleologie der Naturwelt in ihrer Art vollkommen zu ſeyn, und die Foderungen der Vernunft an ein Reich der Erſcheinungen befriedige. Denn in wiefern ſie berechtiget iſt, überall Einheit zu ſuchen und hervorzubringen, in ſo fern ſieht ſie die verſchiedenen Zwecke der Naturwelt ſich endlich alle vereinigen in dem Zwecke der Glückſeligkeit, dem letzten und höchſten in dem Reiche der Natur." Dieſer Paragraph zeigt deutlich an, daſs der V. die Idee einer Zweckverbindung wirklich conſtitutive gebraucht, und daſs er glaubt eine ſolche Verknüpfung aus der Weltbetrachtung erweiſen zu können; welches aber gerade der Fehler der älteren Teleologen iſt, durch welchen ſie ſich unaufhörlichen Widerſpruch zugezogen haben, und welchen Kant ſo glücklich aufgedeckt und berichtiget hat. Im übrigen folgt der V. der Kantiſchen Religionslehre treu, und Kants Ideen ſind in dem kurzen Abriſſe vortreflich dargeſtellt.

III. KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT UND PHILOSOPHISCHE SITTENLEHRE.

1.) Jena im Verlag der Crökerſchen Handlung: *Verſuch einer Moralphiloſophie* von *Carl Chriſtian Erhard Schmid*, Profeſſor der Philoſophie zu Jena. *Dritte* vermehrte Ausgabe, 1795. 61. B. 8.

Die Moral des Hrn. S. iſt ſchon aus den vorhergehenden Ausgaben ſattſam bekannt und ihr Werth hinlänglich entſchieden. In dieſer neuen Ausgabe ſind beträchtliche Veränderungen, Zuſätze und anſehnliche Vermehrungen hinzugekommen, obgleich der Plan und die Ausführung im Ganzen geblieben iſt. Immer bleibt dieſes Lehrbuch wegen der groſsen Ausführlichkeit, Deutlichkeit und der darin angeführten philoſophiſchen Litteratur, ingleichen wegen der Gründlichkeit, womit ſehr viele Materien abgehandelt ſind, für daſs eigne Studium empfeh-

Digitized by Google

empfehlungswerth. Für das Syſtem ſelbſt iſt es nur Schade, daſs die Theorie *der Freiheit*, alſo der allerweſentlichſte Theil der ganzen Moralphiloſophie verfehlt, und dadurch das Ganze unhaltbar geworden iſt. Der Verf. hat nach des Rec. Meinung ſo wohl den Begriff, als den Grund der Freiheit und die Lehre davon weit mehr verwickelt, als ſie bisher war. Der Grund weshalb dem Verf. dieſe Lehre mislingen muſste, liegt aber viel tiefer, nämlich in einer theoretiſchen Ableitung des Moralgeſetzes ſelbſt, wodurch die Moralphiloſophie des Hrn. Verf. in eine wirkliche *theoretiſche* Wiſſenſchaft verwandelt, alſo auf einen ganz falſchen Grund gebaut worden iſt. Dieſer Fehler verſteckte ſich in der erſten Ausgabe, weil hier alles nur kurz ausgedrükt war, und die Worte auf urſprüngliche praktiſche Principien hinzudeuten ſcheinen. In der zweiten aber trat er ſichtbar hervor, und Hr. S. erfuhr hier auch lauten Widerſpruch, obgleich dem Rec. nirgends eine deutliche Aufdeckung des Fehlers vorgekommen iſt. Da nun die Theorie in dieſer neuen Ausgabe in der Hauptſache keine Veränderung erlitten hat, ſo will Rec. den Hrn. Verf. und unſre denkenden Leſer auf das, was ſeiner Meinung nach fehlerhaft in derſelben iſt, aufmerkſam zu machen ſuchen.

Der Grundfehler des Schmidiſchen Syſtems ſcheint nämlich dem Rec. in der Deduction des Sittengeſetzes zu liegen. Dieſes wird hier aus dem Begriffe des *Willens* entwickelt, und dadurch wird auch gleich anfänglich der Begriff des praktiſchen verfälſcht. Denn ſo richtig auch deſſen Merkmale hier und da angegeben worden, ſo wird doch in der Ausführung kein Gebrauch davon gemacht. Begriffe und Urtheile heiſst es: S. 30. gründen ſich entweder auf theoretiſche oder Naturkenntniſſe, oder ganz und gar auf den Willen. Nur letztere heiſsen *praktiſche* oder *moraliſche* Erkenntniſſe. Aber wie? ſind die moraliſchen Erkenntniſſe aus dem *Begriffe* des Willens geſchöpft, wie der V. anzunehmen ſcheint; ſo ſind ſie ja ſelbſt theoretiſch. Denn der Wille iſt in dieſem Falle das Object des Begriffs und ſtellt ihn vor, wie er iſt, folglich auch ſeine Geſetze, wie ſie ſind, d. h. die ganze Erkenntniſs des Willens iſt theoretiſch und der Umſtand, daſs einige Erkenntniſſe den Willen, andere etwas anderes zum Objecte haben, kann den Unterſchied theoretiſcher und praktiſcher Erkenntniſſe, wenn dieſer anders etwas ſpecifiſches ſeyn ſoll, unmöglich begründen. Ferner wird die praktiſche Vernunft S. 84. als eine ſolche beſtimmt, welche den Willen durch ihre eignen Geſetze und Begriffe beſtimmt. Dieſes kann aber das Weſen der praktiſchen Vernunft nicht ausmachen. Denn wenn dieſe Begriffe und Geſetze der Vernunft durch Natur oder durch ein fremdes Princip verliehen wären, ihre Thätigkeit alſo nur mitgetheilt wäre, oder wenn ihre Geſetze ihre Wirkungen *nothwendig* hervorbrächten; ſo würde in ihr doch nichts eigentlich praktiſches d. i. Moraliſches, ſeyn. Die praktiſchen Grundſätze, heiſst es S. 58. müſſen in dem *Weſen der Vernunft* ſelbſt liegen. Allein daſs die praktiſchen Grundſätze zum Weſen der Vernunft gehören, kann aus nichts bewieſen werden. Denn in dem Begriffe einer blos *erkennenden* Vernunft liegt nicht der mindeſte Widerſpruch. Das Sittengeſetz kündiget ſich uns als Grundfactum an, und ein ſolches wird ſeinem Daſeyn nach gar nicht als nothwendig erkannt. — Das Formale eines praktiſchen Grundſatzes wird S. 108. hauptſächlich durch die *Vernunftmäſsigkeit* characteriſirt. Aber dieſes Kennzeichen iſt höchſt ſchwankend und unbeſtimmt, und die Analyſis deſſelben macht nur die Wiſſenſchaft

ſenſchaft weitläuftig, ohne daſs ein Nutzen daraus entſpringt. Denn daſs man nach der Vernunft handeln müſſe,' räumen alle ein, weil ſich jeder derſelben bedienen muſs, um zu ſeinem Zwecke zu gelangen. Aber welchen Zweck ſie verlange, das iſt die Frage, und die Vernunftmäſsigkeit für ſich kann gar kein Zweck ſeyn, es müſste denn erſt in der Vernunft etwas ſynthetiſch ausfindig gemacht worden ſeyn, das ihn beſtimmte, das aber im bloſsen Begriff der Vernunft nie angetroffen wird. Der Verf. hätte vom *Sollen* als dem *urſprünglich* Praktiſchen anfangen müſſen. Statt deſſen aber windet er ſich durch eine Menge allgemeiner Begriffe hindurch, und verſucht das Sollen ſelbſt wieder aus dem Begriffe der Vernunft abzuleiten, wodurch der weſentlichſte Punct in der Moral entſtellt wird. Vernünftig wird nun S. 241. mit Gut, Unvernünftig mit Sittlichböſe für gleichbedeutend erklärt. Die Vernunft *kann* ſich nicht der Sinnlichkeit unterwerfen S. 244. (Kann nicht? Warum kann ſie nicht? Thut ſie es nicht oft genug?) Das Bewuſstſeyn des *Sollen* iſt ein Bewuſstſeyn von dem, was eine vernünftig ſinnliche Natur *bey vollem Bewuſstſeyn*, alſo in Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt will" S. 241. Ich finde dieſes nicht ſo. Schon mein Knabe weiſs, daſs er *ſoll*, auch die Feuerländer wiſſen, daſs ſie ſollen. Haben dieſe ein *volles* Bewuſstſeyn. Auch ſtellen dieſe gar keine Ueberlegung an über Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt etc. Kurz, ſie *ſollen*. Die Pflicht gebietetes. Zur Einſicht, ob das, was ich ſoll, auch realiter mit mir, d. i. meinem Entzwecke übereinſtimme, gehört eine gröſsere Einſicht, als ein Menſch haben kann. Ich *glaube* das blos, weil ich es *ſoll*. Ich ſoll es aber nicht, *weil* es mit mir übereinſtimmt. Denn ſonſt wäre ja die Uebereinſtimmung mit dem Selbſt, d. h. die *Vollkommenheit* der höchſte Beſtimmungsgrund, alſo nicht das Sollen ſelbſt. Der Hr. V. ſucht alle *urſprüngliche* Merkmale des Sittengeſetzes noch abzuleiten, z. B. warum es allgemein (§. 73.) nothwendig u. ſ. w. ſeyn müſſe. Durch dieſe Ableitung des Willens aus dem *Begriffe* der Vernunft wird demnach das urſprünglich Praktiſche ganz zerſtört und das Sollen ſelbſt als Naturgeſetz der Vernunft aufgeſtellt, wodurch die heterogenſten Sachen mit einander verwechſelt, und die ganze moraliſche Wiſſenſchaft in ihrem Grundtheile vernichtet wird.

Hiernach iſt nun auch ſchon zum voraus zu wiſſen, daſs die Theorie der Freyheit ſchlechterdings mislingen muſste, wenn ſie auf die vorhergehenden Gründe gebauet wurde. Der Verf. glaubt aus dem Begriffe eines *abſoluten* Geſetzes die Freiheit folgern zu können, S. 410. Allein wenn dieſes abſolute Geſetz ein Naturgeſetz der Vernunft iſt, wie es denn ein ſolches ſeyn muſs, wenn es, wie der V. annimmt, aus dem *Begriffe* der Vernunft flieſst; ſo folgt freilich, daſs andere Geſetze daſſelbe in ſeiner Wirkſamkeit nicht ſtören können. Aber wenn die Vernunft doch ein gegebenes, nicht etwa ein ſich ſelbſt erzeugendes Ding iſt; ſo iſt doch auch ſein ihm eigenthümliches Geſetz gegeben. Das Ding hat ſodann ferner ſein eignes Geſetz, aber giebt ſich doch dieſes Geſetz nicht ſelbſt, weil es ſich ſeine eigne Natur nicht giebt. Es hat in dieſem Falle mit dem Sittengeſetze ein gleiches Verhältnis, wie mit der urſprünglichen Attractions- und Repulſionskraft der Materie, die ebenfalls eigenthümliche und abſolute Geſetze der Materie ſind, ohne für die Freiheit derſelben etwas zu beweiſen. Denn wenn auch nichts von *auſſen* zwingt, ſo iſt es zur Zerſtörung und Aufhebung aller Freiheit ſchon genug, wenn das Geſetz

Digitized by Google

ſetz (innerlich) zwingt, wie dieſes der Fall ſeyn muſs, wenn es ein Naturgeſetz der Vernunft iſt. Ein ſolcher innerer Zwang ſteht auch dem Ziel, welches der V. S. 411. Setzt, ſo wenig entgegen, daſs dieſes vielmehr am allerſicherſten dadurch erreicht werden kann. Wenn ferner die Vernunft ſelbſt die moraliſche Triebfeder iſt; ſo iſt ſie es ja auch, welche hier handelt, und endlich würde bei einem ſolchen abſoluten Naturgeſetze, wornach alles wirklich erfolgt, die ihm gemäſse Ordnung offenbar noch ſicherer zu Stande kommen, als wenn auch das Gegentheil geſchehen könnte. Rec. ſieht alſo nicht, wie die Freiheit aus dem, was der Verf. S. 411. anführt, folgt, wenn er nicht, wie es faſt aus dem folgenden ſcheint, unter Freiheit dasjenige Vermögen verſteht dieſem abſoluten Geſetz gemäſs zu handeln; wodurch aber die ganze Unterſuchung in ein bloſses Wortſpiel verwandelt werden würde. Denn freilich muſs ein Weſen, das nach einem gewiſſen Geſetze handelt, auch ein Vermögen beſitzen, dieſem Geſetze gemäſs zu handeln, und wenn das Geſetz von dem Einfluſſe anderer Geſetze unabhängig iſt, ſo muſs es auch dieſes Vermögen ſeyn. Wenn aber doch das Ding einmal durch ſein eignes Geſetz genöthiget, handeln muſs; ſo iſt es abſolut nicht frei, ſo frei es auch von dem Einfluſſe fremder Dinge ſeyn mag. Doch wir wollen die Theorie der Freiheit des Hrn. V. in ihrer Ausführlichkeit nach etwas näher betrachten.

Die *moraliſche Freiheit* wird S. 44 aus dem Bewuſstſeyn eines durch reines Wollen beſtimmbaren Begehrens erwieſen, und das Bewuſstſeyn, das Begehren durch reines Wollen zu beſtimmen, wird als eine Thatſache im menſchlichen Bewuſstſeyn ausgegeben S. 411. Aber ich frage zuerſt in Anſehung des letzteren: In wiefern iſt das eine Thatſache, daſs ſich der Menſch durch reines Wollen (bloſse Vernunft) beſtimme. Iſt es Thatſache, daſs er es *thue*, oder auch daſs er es thun *kann*? Hierüber äuſſert ſich Hr. S. gar nicht. In der That möchte auch keiner von beiden Sätzen ſich durch Thatſachen unmittelbar belegen laſſen. Wer kann aus Factis wiſſen, ob ihn der reine Wille beſtimmt habe, oder ob er nicht vielmehr unter einem fremden, ihm nur unbekannten Einfluſſe geſtanden habe. So viel Rec. urtheilen kann, iſt der Satz, „daſs der Menſch durchs Sittengeſetz" oder das reine Wollen, wenn man dieſen faſt allzuſcholaſtiſchen Ausdruck durchgehen laſſen will, „ſein Begehren beſtimmen könne," ſelbſt erſt aus dem Sittengeſetze *erſchloſſen*, folglich keine Thatſache, kann auch überall aus keinem theoretiſchen Begriffe erkannt werden. Der Grund alſo, woran der V. die Freiheit hängen will, iſt ſchon gar nichts feſtes, indem ſelbſt ſeine Möglichkeit in dem Syſteme des Verf. noch zweifelhaft bleibt. Ferner ſagt der V. S. 441. Wir ſind uns alſo (?) der moraliſchen Freiheit als einer innern Thatſache bewuſst. Wie kann aber die Freiheit Thatſache ſeyn, wenn ſie etwas überſinnliches, gar nicht erfahrbares iſt, und wie kann man ſich eines ſolchen Dinges überhaupt bewuſst werden? Hier hat es der Verf. ganz und gar an einer richtigen Beſtimmung des Begriffs der *praktiſchen Erkenntniſs* fehlen laſſen, wodurch allein dergleichen Behauptungen ihr Licht erhalten können. Und nun näher zum *Begriffe* der moraliſchen Freiheit. „Moraliſche Freiheit" heiſst es S. 445 „iſt die abſolute Freiheit des Willens, ſo fern ſie in Affectionen (einem Beſtimmtwerden des ſinnlichen Begehrungsvermögens) erſcheint, und ſich dadurch äuſſert." Dieſe Erklärung iſt ſehr dunkel. „Sie bewährt ſich als ein Vermögen nach ſittlichen, d. h. überſinnlichen Gründen

zu

zu handeln, in ſo fern das ſinnliche Vermögen durch etwas überſinnliches beſtimmt wird!“ Das hier das Sittliche durch das *Ueberſinnliche* erklärt wird, iſt nicht gut. Wie leicht könnte einem ein inneres Licht, die Gnade oder ſo etwas beifallen, was doch der V. gewiſs nicht will. Die Objecte theoretiſcher Begriffe kann man wohl in *ſinnliche* und *überſinnliche* eintheilen, aber practiſche Begriffe haben gar keine realen Objecte. Unter dem Ueberſinnlichen verſteht daher der V. wohl nichts, als die ſittlichen Ideen, die aber gewiſs nicht gut durch *überſinnliche Gründe* ausgedruckt ſind. Die moraliſche Freiheit iſt ferner nach dem V. S. 446 ein Gegenſtand der Erfahrung. Aber dann müſste ſich ja die Freiheit dem Sinne darſtellen und empfinden laſſen. Das Abſolute ſoll ein Object der Erfahrung ſeyn? § 149 werden nun die Schranken der Freiheit gerade ſo wie die Schranken jeder andern Kraft, d. i. völlig theoretiſch beſtimmt. Da nämlich die Freiheit, nach des V. Definition, das Vermögen iſt durch bloſſe reine Vernunft beſtimmt zu werden, ſo können natürlich die unmoraliſchen Handlungen, als welche nicht durch reine Vernunft beſtimmt ſind, nicht Wirkungen der Freiheit ſeyn, und ſo werden denn die unmoraliſchen Handlungen aus der Sinnlichkeit abgeleitet, und die Freiheit hat mit ihnen nichts zu thun. Unmoraliſche Handlungen ſind nach dem V. nicht frei. Nach ihm giebt es eigentlich zweierlei Arten von Handlungen; einige bringt die reine Vernunft nach ihren Geſetzen, die dem V. Sittengeſetze heiſsen hervor, andere die Sinnlichkeit nach den ihrigen. Erſtere ſind die moraliſchen, letztere die nichtmoraliſchen und unmoraliſchen. Im Gründe macht der V. beide Handlungsarten zu Naturproducten, nur daſs das eine hervorbringende Ding Vernunft, das andere Sinnlichkeit heiſst. Da aber beide die Producte, ihren Geſetz in gemäſs nothwendig erzeugen; ſo iſt in der That kein ſpecifiſcher Unterſchied unter ihnen. Daſs dieſe Meinung wirklich vom Verf. vorgetragen wird, erhellet aus dem ganzen Verlauf ſeiner Unterſuchungen. Ihm heiſst S. 454 nur die Verleugnung der Willkühr — *Fatalismus*, als wenn nicht die Willkühr eben ſo gut eine Natururſache ſeyn könnte, als die Bewegung. Der intelligible Determinismus wird S. 475 als ein verſtändliches und gültiges Syſtem vom Verf. aufgeführt, und hierdurch allein muſste er ſich allen Zugang zur wahren Theorie der Freiheit verſperren. — Wenn der kritiſche Philoſoph die Freiheit blos als ein *Poſtulat* der praktiſchen Vernunft annehmen muſs; wie kann er ſich noch entſchlieſſen über die Möglichkeit des Freien zu vernünfteln? Was haben hier die Wörter Zufall, Geſetzloſigkeit etc. zu thun? Weiſs der V. nicht, daſs ſie alle ihre Bedeutung verliehren, wenn er ſie auf das Ueberſinnliche anwenden will? — Blos die theoretiſche Anſicht des Sittlichen hat den V. irre geleitet. Nun will er die unmoraliſchen Handlungen noch über die Freiheit hinaus erklären. Es ſoll nämlich aus dem, was der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, S. 480 aus der Sinnlichkeit an ſich, kommen. Iſt das nicht eine offenbar *myſtiſche* Erklärung? — Geht hierdurch nicht alle Zurechnung, alle Schuld, Verdienſt, kurz alles eigentlich Moraliſche ganz verlohren? Denn wenn die Freiheit ihrem Geſetze folgen muſs — und wenn der Grund in ihr liegt, dem Geſetze zu folgen; ſo muſs ſie ja eben ſo wohl ſo handeln, wie ſie handelt, als die Sinnlichkeit nach ihren Geſetzen handeln muſs. Die Mittel, wodurch der V. dieſe Schwierigkeiten heben will, ſchlagen nicht an. Er hilft ſich nämlich dadurch, daſs er das Ich S. 505 als Noumenon betrachtet, und ihm als ſolchen eine Cauſſalität beilegt, die nicht in der Zeit iſt, folglich von

keiner

keiner vorhergehenden Urſache beſtimmt wird, d. h. die *frei* iſt. Allein wenn dieſe doch ihr Geſetz hat, wornach ſie handeln muſs, wenn ſie, wie der V. annimmt, nicht anders als nach dieſem Geſetze handeln kann; was macht es für einen weſentlichen Unterſchied, ob ſie das Geſetz in oder auſſer der Zeit empfangen hat. Bei der Lehre von der Zurechnung hilft ſich der V. auf eine ganz eigne Art, S. 511. Die unmoraliſchen Handlungen nämlich rühren nicht von der Freiheit, ſondern von der Wirkſamkeit anderer Kräfte her. Daſs ſich nun doch der Menſch dieſe unmoraliſchen Handlungen (die er doch gar nicht begangen hat) zurechnet, ſoll daher kommen", weil das Bewuſstſeyn der Perſönlichkeit und Freiheit von der Vernunft abhängt, und in dieſes Bewuſstſeyn alles aufgenommen wird, was die Perſon thut, wenn es auch nicht durch die Vernunft, ſondern durch andere Kräfte geſchahe." Aber dieſes iſt falſch. Denn ich bin nur in ſo fern eine Perſon, als ich frei bin. Was ich nicht aus Freiheit thue, rechne ich mir nicht zu. Selbſt die Vernunft, in wie fern ihre Wirkungen nicht frei ſind, gehört nicht zu meiner Perſönlichkeit. Daſs meine Vernunft einen ſtarken oder ſchwachen Trieb zum Schlieſſen und Denken hat, rechne ich mir nicht zu, weil es kein Actus der Freiheit, obgleich ein Actus der Vernunft iſt. 2.) weil der Menſch ſich des Vermögens bewuſst iſt, anſtatt der erzwungenen Thätigkeit jener ſinnlichen Kräfte, ſich ſelbſt ſelbſtthätig durch Vernunft zu äuſſern. Aber wie iſt dieſes nach dem V. möglich? Nach ihm ſoll ja die Vernunft gar nicht nach unſittlichen Grundſätzen handeln *können*. Nun aber iſt ja die Maxime, eine Pflicht zu unterlaſſen, in der That ein unſittliches Geſetz, eben ſo unſittlich als, das Gegentheil der Pflicht zu thun und ſo gar mit dieſem einerlei. Wenn alſo dieſes Unterlaſſen der Freiheit imputirt wird; ſo muſs ihr auch das Thun imputirt werden, und die Freiheit kann alſo unſittlich handeln, welches doch der V. nicht zugeben will.

Nach des Rec Meinung hat alſo Hr. S. die Kritik der praktiſchen Vernunft ganz falſch behandelt, und dadurch, wenn er ſich ſelbſt treu bleiben will, alle praktiſche Wiſſenſchaft untergraben. Hrn. Schmids Syſtem führt gerade auf die entgegengeſetzten Reſultate deſſen was, Kant herausbringt. Hierbei leugnet der Rec gar nicht, daſs ſehr viele Aeuſſerungen vorkommen, die mit der Kantiſchen Kritik der praktiſchen Vernunft übereinſtimmen. Aber im weſentlichen weichen ſie von einander ab. Denn Kant bauet auf den urſprünglich praktiſchen Begriff des *Sollens* alles Hr. Schmid aber geht von dem Begriffe des Begehrungsvermögens und des *Willens* aus, alſo von einem theoretiſchen Begriffe und macht dadurch die ganze Wiſſenſchaft zur theoretiſchen Wiſſenſchaft, ob er ihr gleich das praktiſche Anſehen gibt Kant ſchlieſst, ich *ſoll*, deshalb bin ich *frei* Die Freiheit iſt bei ihm ein bloſser *praktiſcher* Begriff, der gar kein Object hat, was erkannt werden könnte Die unſittlichen Handlungen ſind nach Kant frei, weil ich mir ſie imputire und weil ich mir nichts imputiren kann, was nicht aus Freiheit herrührt. Wie aber Imputation möglich ſey, und wie das Freie etwas Unſittliches hervorbringen könne? Das ſind nach Kant unbeantwortliche Fragen, eben weil ſie eine theoretiſche Auflöſung fodern, die im Praktiſchen nicht möglich iſt Hr S. läſst ſich auf alles dieſes ein, und verwickelt ſich eben dadurch in eine Menge ſpeculativer Antworten, die hier nichts als Verwirrung anrichten können.

Rec. wünſcht, daſs Hr. S. ſein Syſtem noch einmal genau unterſuchen und bei einer neuen Auflage auf des Rec. Winke

Rückſicht nehmen möge. Denn in der That ſind es nur Winke, welche ich hier geben konnte, die aber für einen ſo ſcharfſinnigen Mann, als Hr. S iſt, vollkommen hinreichend ſind, ihn zu Unterſuchung zu beſtimmen. Rec. erwartet daher auch gar nicht, daſs Hr S. ihm etwa erwiedern werde, daſs er ja in vielen Stellen das Gegentheil von dem geſagt, was Rec. ihm Schuld gebe, daſs Rec. ſeine Sache verdrehet. Ein minder denkender Kopf würde Recht dazu haben. Aber ich würde die Achtung verletzen, die ich gegen Hrn. S. habe, wenn ich einen ſolchen Kampf mit ihm fürchten wollte. Rec. hat ſich allein an den *Geiſt* ſeines Syſtems gehalten. Dieſer verräth ſich durch den einzigen Umſtand ſchon hinlänglich, daſs er die unſittlichen Handlungen nicht von der Freiheit herleiten will, und die Verfolgung dieſer Spur führt bald auf das Hauptgebrechen ſeines Syſtems. Ein ſo allgemein geleſenes Buch, als Hrn. Schmids Moralphiloſophie iſt, verdient vornehmlich genaue Prüfung und deshalb hielt es auch der Rec, für Pflicht das Seinige dazu beizutragen, um wo möglich der Moral zu ihrer wiſſenſchaftlichen Conſiſtenz zu verhelfen.

Die Beſchwerde, welche Hr. Schmid in der Vorrede über Hrn. Reinhold führt, ſoll indeſſen zwiſchen ihm und dem Rec. nie Raum gewinnen. Er beſchuldiget nämlich Hrn Reinhold, daſs er ihm (man ſollte kaum glauben!) Gewiſſenloſigkeit vorgeworfen, weil er ſich mit ihm nicht über die *Definition* des Willens habe vereinigen können. Weder das Herz noch der Kopf des Hrn Schmid wird in den Augen des Rec. etwas von der Achtung verliehren, die er ſtets gegen ſeine Verdienſte gehegt hat, wenn auch des Rec. Gedanken bey ihm ihre gewünſchte Wirkung verfehlen ſollten.

a) Bremen bei Wilmanns: *Die neueſten Streitpuncte über den letzten Grund der Moralität und Sittenlehre.* Zu bequemer Ueberſicht auseinandergeſetzt und beurtheilt, von *C. F. Fürſtenau* Prof. der Philoſ. in Rinteln 1795. 6 B. 8.

Das Kantiſche Moralprincip wird mit den ſchon bekannten Gründen beſtritten und das Glückſeligkeitsſyſtem vertheidiget. Der darin herrſchende Ton iſt philoſophiſchen Streitigkeiten anſtändig.

IV. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE UND POLITIK.

a) Leipzig bei Feind: *Syſtem des Naturrechts* nach kritiſchen Principien, von Karl Heinrich Heydenreich. Erſter Theil 1794. 21 B. 8. Zweiter Theil 1795. 17 B. kl. 8.

Obgleich der erſte Theil des Naturrechts des Hrn. V. theils ſeinem Inhalte nach ſchon hinlänglich bekannt iſt, theils vor die Epoche der Annalen fällt; ſo hält es Rec doch für nothwendig, ſo wohl um der Wichtigkeit des Werks willen, als weil er im Sinne hat, die Principien des Verf. und die neue Deduction des Rechtsprincips, welches er hier aufſtellt, zu prüfen, einen kurzen Abriſs von dem ganzen Werke des Herrn H. in wie weit daſſelbe vorzügliche Aufmerkſamkeit, wegen der Neuheit der Gedanken verdient, den Leſern der Annalen mitzutheilen.

Der V. vermiſste in den bisherigen Unterſuchungen über das N. R. vornämlich eine gründliche Ableitung der Zwangsrechte, und richtet daher ſeine Bemühungen in dem erſten Theile hauptſächlich darauf, dieſe zu geben um dadurch zugleich die Grenzen der Rechts- und Pflichtenlehre mit

Evidenz

Evidenz zu verzeichnen. Nachdem daher in der Einleitung ein Begriff des N. R. überhaupt gegeben und vom Naturſtande, Eintheilung, Nutzen, Geſchichte, Litteratur des N. R etc. mit vieler Einſicht und auf eine ſehr intereſſante Weiſe gehandelt worden iſt, geht Hr. H. zum Abſoluten N. R. über. Hier wird nun zuerſt von dem Grundſatze des N. R. ausführlich gehandelt, und dann die abſoluten Zwangsrechte darauf gebauet.

Der Grundſatz des N. R. ſagt Hr H. (S. 85) wird am ſicherſten entwickelt, wenn man von dem höchſten Geſetze der reinen praktiſchen Vernunft ausgeht. Dieſen drückt er S. 87 etc. wie Kant aus, und beſtimmt demſelben gemäſs S. 88. 89 das Gebot der Gerechtigkeit und Güte. Das Gebot der Gerechtigkeit heiſst: „Unterlaſs alle Handlungen, mit welchen du dich eines vernünftigen Weſens als eines bloſſen Mittels für deinen beliebigen Zweck bedienen würdeſt" Das Gebot der Güte: „Uebe alle möglichen Handlungen aus, mit welchen du die vernünftigen Weſen in ihren Zwecken fördern kannſt." Das Gebot der Gerechtigkeit in Beziehung auf unſre Mitmenſchen kann auch ausgedrückt werden: (S. 92) *Unterlaſs alle Handlungen gegen deine Mitmenſchen, durch welche du ſie in der Freiheit und Selbſtthätigkeit ihres eignen Zweckes ſtören würdeſt.* In dieſem Gebote liegt ſchon, in wie fern es für jeden gilt, die Befugniſs zum Zwang, zur Verhinderung der ihnen entgegenſtehenden unrechtmäſsigen Handlungen. Daher iſt mit dieſem Pflichtgebote der Rechtsſatz verbunden: Wenn dich ein anderer Menſch als bloſses Mittel zu ſeinen beliebigen Abſichten, in wirklichen, deinen Zuſtand verändernden Thaten behandelt, ſo biſt du mit aller vernünftiger Weſen Einſtimmung befugt, dich der phyſiſchen Natur deſſelben, als Mittels zu deinem Zwecke, zu bedienen etc. oder du *darfſt aller Behandlung deiner ſelbſt als bloſsen Mittels für den beliebigen Zweck eines andern, d. i. allem Unrecht Gewalt entgegenſetzen,* oder Unrecht giebt Befugniſs zur Gewaltausübung gegen den Urheber deſſelben. Den vollſtändigen Grundſatz des N. R. geben beide Sätze (der gegebene Pflicht- und Rechtsſatz) in unzertrennlicher Verbindung. In wiefern aber aus dem letzteren unmittelbar die ſämmtlichen Zwangsrechte erfolgen, iſt er das nächſte Principium der Wiſſenſchaft. — In dem zweiten Excurs S. 104 löſt der V. die Frage: Wie ſich aus den Principien der moraliſchen Vernunft ein zulaſſender Rechtsſatz ergeben könne, ſo, daſs das Dürfen und Erlaubtſeyn blos ein äuſſeres moraliſches Verhältniſs ausdrücke, nämlich dasjenige, wodurch wir andere verpflichtet denken, uns in einer gewiſſen Handlung zu hindern. Eine Handlung alſo darf geſchehen oder iſt erlaubt, in wiefern andere ſie nicht zu hindern verpflichtet ſind. Es giebt nach dem Verf gar kein *inneres* Erlaubtſeyn, kein *inneres* Dürfen. In Beziehung auf das Sittengeſetz ſind alle Handlungen *nothwendig* entweder gut oder böſe, *ſollen* geſchehen oder unterbleiben. Aus dieſem Grunde tadelt er alle diejenigen, welche allein aus dem Begriffe der Pflicht den Begriff des Rechts entwickeln, wie *Hufeland* und *Schmid*, welche von dem Sollen auf das Dürfen ſchlieſsen, und wovon der letztere ſo gar alles Dürfen durch das Sollen eingeſchränkt wiſſen will. Auch *Schaumann* und *Reinhold* thun ihm nicht Genüge, da ſie die Frage, wie die moraliſche Vernunft, welche jederzeit ſtreng gebietet, *zulaſſen*, *erlauben* könne, nicht beantworten. In der Vorrede des zweiten Theils, die eine ſehr anziehende Beleuchtung der erſchienenen Kritiken des erſten Theils, und deſſen, was ſeit der Zeit in Beziehung auf die Deduction des Grundſatzes alles äuſſern Rechts geſchehen iſt enthält, verweilt der V. inſonderheit bei

dem, was in *Iakobs* philoſophiſcher Rechtslehre geſchehen iſt. Auch in deſſen Theorie ſagt er S. 44 *ſchleiche ſich* der Begriff des Zwangsrechts in das Syſtem der praktiſchen Begriffe *ein*, ohne daſs die Berechtigung der Vernunft zu demſelben erhelle. Man ſpringe von dem *Rechtſeyn* ſo gleich auf das *Rechthaben*, *Iakobs* Formel drücke die Grundbedingungen der ſittlichen Güte aus. Man begreife nur Pflichten, aber nicht unmittelbar *bloſse Rechte* daraus. Ich *ſoll*, jenem Geſetze gemäſs, nach Maximen handeln, in denen die Vernunft als Zweck an ſich gedacht wird; wie beſtimmt aber dieſe Nothwendigkeit, die ihr unſtreitig untergeordnete *Freiheit*, daſs ich alles thun *dürfe*, wobei alle andere vernünftige Weſen als Selbſtzwecke beſtehen können, und wo liegt in der Vernunft das Kriterium, nach welchem wir fähig ſind anzuerkennen, wobei alle vernünftige Weſen *beſtehen*, und zwar *blos beſtehen* können.

Dieſes ſind die weſentlichen Grundſätze des Heydenreichſchen Raiſonnements über den wichtigſten Punct im Naturrechte. Rec. will daher zuerſt dabei verweilen, und ſeine Gedanken theils über die Anfoderungen, die Hr. H. in Beziehung auf die Deduction eines Rechtsprincips macht, theils über deſſen Deduction ſelbſt, mittheilen.

1) Zuerſt ſcheint mir die Idee, als ob das oberſte praktiſche Vernunftgeſetz nur *Pflichten*, nicht *Rechte*, nur ein *Sollen*, kein *Dürfen* beſtimmt, ganz grundlos und fallch zu ſeyn. Wenn ein praktiſches Princip das *oberſte* ſeyn ſoll: ſo muſs es eben ſo wohl das eine als das andere unter ſich begreifen. Denn der Begriff des Rechts iſt nicht minder ein Freiheitsbegriff, als der Begriff der Pflicht, und da das oberſte praktiſche Geſetz nur das oberſte Geſetz der Freiheit ausdrückt, ſo muſs unter demſelben alles, was durch Freiheit möglich iſt, d. i. ſo wohl das Sollen, als das Dürfen begriffen ſeyn. Nun iſt aber dasjenige Princip, welches zunächſt aus dem Begriffe der Freiheit fliesst, in der That kein anderes als die Unabhängigkeit im Handeln von allen äuſſern Beſtimmungsgründen, als allgemeines Geſetz gedacht, oder: Jedes freie Weſen kann unabhängig von äuſſerm Zwange ſich ſelbſt beſtimmen. Dieſes Princip aber enthält die nothwendigen Schranken der Freiheit in ſich. Denn wenn *jedes* freie Weſen ſoll frei handeln können; ſo darf das eine des andern Freiheit nicht verletzen, und die geſetzmäſsige Freiheit des einen wird durch die Gewalt, wodurch ein freies Weſen gehindert wird, anderer Freiheit zu verletzen, nicht aufgehoben. Da nun das Recht nichts anders iſt, als das moraliſche Vermögen etwas zu thun, was andere nicht hindern dürfen; ſo iſt das Recht und die geſetzmäſsige Freiheit eines und ebendaſſelbe, und die Deduction der Freiheit iſt zugleich die Deduction des Rechts, ſo bald man die Freiheit in mehreren Subjecten denkt, die in einem Verhältniſſe zuſammenſtehen. Der Begriff der Freiheit erhält aber ſeine Realität doch erſt durch das Bewuſstſeyn des urſprünglichen moraliſchen Geſetzes, wodurch ſich uns das *Sollen* ankündiget. Der Begriff des *Sollens*, der ſein ſicheres und gewiſſes Object hat, führt unvermeidlich auf den Begriff der Freiheit und ſichert zugleich dieſem Begriffe ſeinen Gegenſtand, weil das Sollen ohne Freiheit nicht als möglich gedacht werden kann, dieſe ſetzt aber eine phyſiſche Möglichkeit des Objects auch gegen das, was durch das Sollen beſtimmt iſt, zu handeln voraus, und wird blos durch die Freiheit anderer eingeſchränkt, und ſo giebt eben die Freiheit den Begriff des Rechts, ſo bald ſie als allgemeines Geſetz gedacht wird. Ich kann alſo mit Recht ſchlieſsen: Wer *ſoll*, der *darf* d. i. Wer ſoll, der iſt frei. Er darf folglich nicht blos das, was er ſoll, ſondern er darf auch das, was er nicht ſoll,

wenn

wenn er nur anderer Freiheit dadurch nicht verletzt. Denn sonst könnte sich die Freiheit gar nicht, auch nicht gesetzmäßig äussern. Hieraus folgt also, dass durch das ursprüngliche Sittengesetz in der That das Recht bestimmt sey, und dass wer Pflichten hat, auch nothwendig Rechte haben müsse. — Doch aus mehreren Stellen scheint es, dass Hr. H. hiegegen nicht streite. Er dringt nur darauf, dass man den Begriff der Pflicht mit dem Begriffe des Rechts nicht verwechseln soll. Er leugnet nicht, dass der Begriff der Pflicht auf den Begriff des Rechts führe, er leugnet nur, dass dieser in jenem enthalten sey, und dass das Recht durch die Pflicht allein begründet und eingeschränkt werde, und hierin hat er vollkommen Recht, obgleich Rec. bei dieser Voraussetzung sich nicht in die Vorwürfe finden kann, die einigen Rechtslehrern, die hierin vollkommen mit ihm einig sind, gemacht werden, als ob sie den Begriff des Rechts, aus dem Begriffe der Pflicht erschlichen hätten.

8. Wenn Hr. H. diejenigen tadelt, welche das Recht durch die Pflicht beschränken wollen, und sagen: Niemand darf mehr als er soll; so ist Rec. mit der gemeinen moralischen Vernunft ganz auf seiner Seite. Wenn er aber mit einigen andern meint (S. Th. I. S. 110) es gebe überall gar kein *inneres* Dürfen, kein *inneres* Erlaubtseyn, alles Dürfen sey nur ein *äusseres*; so glaube ich, dass diese Behauptung auf einem Misverstande beruhe. Man hält nämlich das innerlich Erlaubte für etwas Moralisch Gleichgültiges, und weil in Beziehung auf die moralische Beurtheilung nichts gleichgültig seyn darf; so glaubt man ein solches sey überall nach moralischen Begriffen nicht anzutreffen. Allein die moralische Gleichgültigkeit würde darin bestehen, dass eine Handlung in gar keiner Beziehung zu dem Sittengesetze stünde. Dergleichen Handlungen kann es nicht geben. Aber dass einige Handlungen oder Zwecke durch dasselbe als *moralisch nothwendig*, d. i. als *Pflichten*, andere als *moralisch zufällig*, d. i. als *erlaubt* bestimmt werden, ist ein Gedanke, der nicht nur keinen Widerspruch enthält, sondern auch in der Natur der Sache gegründet ist. Das *Sollen* geht allein auf die Allgemeinheit der Maximen, es bestimmt aber nicht alle Zwecke als nothwendig. Vielmehr giebt es mehrere Zwecke in der Natur des Menschen, (die Befriedigung der Neigungen) die als moralisch zufällig vorgestellt werden, und die das Sittengesetz blos einschränkt, nämlich die Neigungen nur nicht *gegen* das Sittengesetz zu befriedigen, wo also die Handlungen, die sich darauf beziehen, samt deren Gegentheile, dem moralischen Gesetze gemäss geschehen oder unterbleiben, und die Güte des Characters sich in der Subordination der Neigungen unter das Sittengesetz offenbaret. Den rechten oder linken Fuss zuerst oder zuletzt zu bewegen, die Augen beim Meditiren zu öffnen oder zu schliessen, ist durch das Sittengesetz als moralisch zufällig oder als innerlich erlaubt bestimmt. Es beruhet das Dürfen auf einer Vergleichung mit dem, was die Pflicht gebietet, und je nachdem diese als innere oder als äussere betrachtet wird, nachdem ist es ein inneres, oder äusseres Dürfen. Ich darf etwas innerlich thun, heisst, es ist mir durch keine Pflicht verboten: ob es geboten sey, ist hierdurch nicht bestimmt. Gesetzt aber auch, es sey geboten; so schliesst dieses in sich, dass es nicht verboten, d. h. auch erlaubt sey. Man kann also allerdings sagen: Was ich thun *soll*, *darf* ich auch thun. Man sagt aber blos, was sich von selbst versteht, aber man sagt nicht entgegengesetzte Dinge, wie Hr. H. glaubt. Man darf aber noch mehr thun, als

als man thun soll, weil nicht alle Zwecke in der menschlichen Natur moralisch nothwendig sind.

3. *Recht thun* ist vom *Recht haben* freilich unterschieden. Denn jenes drückt die dem Sittengesetze gemässe Handlungsweise aus, dieses das Verhältniss der gesetzmässigen Freiheit, in welchem sich ein sittliches Wesen zu einer Handlung befindet. Der Begriff des Rechthabens hat die Beziehung der Handlungsweise auf das Sittengesetz zum Object. Nicht blos wer seine Pflicht thut, sondern auch wer sich sein wohlerworbenes Essen und Trinken wohl schmecken lässt, thut recht, ob gleich Niemand sagen wird, dass er bei diesem Genusse in Ausübung seiner Pflicht begriffen sey. Da aber im Rechtthun sich allemal die gesetzmässige Freiheit wirksam beweiset, die also kein anderer verletzen darf, hierin aber das Recht besteht; so ist offenbar, dass man ebenfalls sagen könne: Jedermann habe ein Recht, recht zuthun, und dass weder den Ausdrücken noch den ihnen zum Grunde liegenden Begriffen die Vorwürfe gebühren, welche der Hr V. ihnen macht.

4. Der Ausdruck wodurch Hr. H. das oberste praktische Princip andeutet. Th. I. S. 87. „handle jederzeit nach solchen Maximen, die du zugleich als allgemeine Gesetze wollen kannst," greift offenbar nicht blos pflichtmässige sondern auch blos innerlich erlaubte Handlungen in sich. Denn wer nach seinen Belieben blaues oder grünes Tuch zu seinem Kleide wählt, verfährt nach einer Maxime, nach der jedermann verfahren kann, ohne deswegen etwas zu thun, das durch die Pflicht geboten wäre.

5.) Was die Hauptsache betrift, nämlich die Deduction des Rechtsprincips, welche Th. I. S. 91. §. 12 — 14 enthalten und oben von uns mitgetheilt ist; so muss Rec. gestehen, dass er die Wendung, wodurch Hr. H. das Rechtsprincip begründet, bedenklich findet, und dass ihm der Boden, auf welchen das Fundament alles Rechts hier gebauet wird, nicht fest genug zu seyn scheint. Ich frage nämlich: Wie es folge, dass derjenige zum Zwange berechtiget werde, der von dem andern, als blosses Mittel gebraucht wird. Hr. H. sagt: Wie ferne die Vernunft jedem vernünftigen Wesen dieses Gebot giebt, giebt sie auch schon einem jeden auf dem Fall er gegen dasselbe behandelt wird, die Befugniss, die unrechtmässige Handlung mit Gewalt zu hindern. Aber ich frage: 1.) Wie kömmt der V. hier schon dazu, die Begriffe von *Befugniss*, von *unrechtmässiger* Handlung zu gebrauchen? Wie? müssen diese Begriffe nicht erst durch den obersten Rechtsgrundsatz bestimmt werden, also auf ihn folgen und durch ihn seine Erklärung erhalten? Woher überall eine Befugniss, ein Recht? Wie kann überall eine Handlung unrecht heissen? 2.) Wie kann daraus, dass die Vernunft die Verletzung der Freiheit, jedermann verbietet, folgen, dass im Falle jemand gegen ein solches Verbot behandelt würde, er berechtiget sey, die allen gebotene Handlung zu erzwingen? Das Gesetz der Güte gilt ja auch für jedermann. Jeder muss jeden positiv als Zweck behandeln. Es würde ebenfalls ein Recht da seyn, die Handlungen der Güte von andern zu erzwingen. Analytisch folgt doch aus dem Satze: Niemand soll des andern Freiheit verletzen, der Satz: jeder hat das Recht, seine Freiheit gegen jeden Angrif mit Gewalt zu sichern nicht. Wo ist also das Band nach des Hrn. V. Systeme, welches sie beide verknüpft? Ich kann diese Verknüpfung in der Gedankenfolge des Hrn. V. nicht finden. So bald ich aber die Freiheit als allgemein denke, welches der blosse Begriff der moralischen Wesen verlangt; so denke ich auch zugleich die Freiheit des einen durch

durch die Freiheit des andern eingeschränkt, und wenn die Kräfte des einen durch die Kräfte des andern so weit eingeschränkt werden, dass sie seiner Freiheit keinen Eintrag thun können: so wird keines Freiheit verletzt. Der Begrif einer solchen gesetzmässigen Freiheit ist aber gerade der Begrif des Rechts. Diese Deduction des Rechtsbegriffes scheint daher dem Rec. simpel und klar. Dass es Pflicht sey, Niemandes Rechte zu verletzen, ist ein Satz, der erst auf die Bestimmung des Rechtsbegriffes folgt. Denn nachdem man einsiehet, dass Freiheit das Wesen der sittlichen Natur ausmacht, muss es auch als allgemeines Gesetz gedacht werden, diese zu achten, und da die gesetzmässige Freiheit eben in dem sittlichen Vermögen besteht, alles zu thun, was keines andern gesetzmässige Freiheit verletzt; so muss auch der Zwang gegen den ungesetzmässigen Angrif auf Freiheit, als in der gesetzmässigen Freiheit selbst gegründet gedacht werden, weil dadurch keines gesetzmässige Freiheit verletzt wird.

6.) In dem Jakobschen Systeme glaubt der Hr. H. eine Vermischung der Moralprincipien mit den Rechtsprincipien wahrgenommen zu haben, und er verwirft daher Th. II. S. 40. dessen Rechtsprincip aus Gründen, welche die Leser der Analen schon aus einem Briefe im Anzeiger des vergangenen Jahres (Septemb. St 41.) kennen. Er sagt S. 44. diejenige Formel, welche Hr. J als das oberste Rechtsprincip aufstellt, ist das formale Gesetz der reinen praktischen Vernunft, und drükt die Grundbedingung aller sittlichen Güte aus. Allein Rec. sieht nicht ein, wie dieser Vorwurf der Jakobschen Formel gemacht werden könne. Es drückt keine einzige derselben eine Pflicht aus. So heisst die erste: Was in einem Systeme freier Wesen nach allgemeinen Gesetzen gewollt werden kann, dass es geschehen *dürfe* ist Recht. Hierin scheint der Charakter eines Rechts ganz getroffen zu seyn. Man substituire Pflicht statt Recht und die Formel ist offenbar falsch. So kann es nach allgemeinen Gesetzen gewollt werden, dass ein unbarmherziger Gläubiger seinen armen Schuldner zwingen dürfe, ihm die Schuld zu bezahlen, d. h. es kommt ihm ein Recht zu. Und so in allen übrigen Formeln z. B. in der: Recht ist das, wobey alle vernünftige Wesen als Selbstzwecke gedacht werden können, welches eine schlechte Pflichtformel sein würde, da ein vernünftiges Wesen immer noch als Selbstzweck bestehen kann, wenn ich es auch neben mir mit der unbarmherzigsten Gesinnung verhungern lassen, welche Gesinnung der Pflicht ganz zuwider seyn würde. Rec. begreift also nicht, wie dem Jakobschen Lehrbuche der Vorwurf gemacht werden könne, dass darin eine Pflichtsformel mit der Rechtsformel verwechselt sey. Vielmehr glaubt dieser, der mit dem Rec. einerlei Person ist, und mit Vergnügen die freundschaftliche Auffoderung des Herrn Prof Heidenreich zur mehrern Erörterung dieser Sache hier annimmt, alles gethan zu haben, um diese Verwechselung zu verhüten. Er hat in seinem N. R. den Begrif des Rechts als einen ursprünglichen von dem Pflichtbegriffe ganz unabhängigen Begrif behandelt. Denn das Dürfen scheint ihm ein eben so ursprünglicher praktischer Begrif zu seyn, als der Begrif des Sollen. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn er von dem Begriffe der Freiheit angefangen, und diese als allgemein aufgestellt hätte, um dadurch den Begriff des Rechts zu erörtern. Allein er glaubte damals dieses bis in den folgenden Abschnitt ersparen zu müssen, wo er den Begriff eines moralischen Wesens durch die drei Kategorien, der Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit bestimmt, und das Recht § 103 gerade so erklärt, wie oben, nämlich, die

die Freiheit als allgemeines Geſetz gedacht. Uebrigens aber kann der Rec. unmöglich die Freiheit für eine Materie des Rechts halten, wie der Hr. V. (Th. II. S. 45 u. Anzeig. 41 S. 316) zu wollen ſcheint Die Freiheit iſt ſelbſt blos etwas formales, gar kein Gattungsbegriff gewiſſer Objecte, auf welche dadurch der Rechtsbegriff bezogen werden könnte. Der Begrif der Freiheit iſt der Begrif des Rechts ſelbſt, ſo bald ich dieſelbe als allgemeines Geſetze d i. ſich ſelbſt einſchränkend in den verſchiednen Subjecten denke Ob ich ſage: dieſer Menſch hat viel Freiheiten oder viel Rechte, iſt einerlei.

Nachdem der V. den oberſten Rechtsſatz dargeſtellt hat, mit deſſen Ausdruk Rec. ſehr zufrieden iſt, ob er gleich deſſen Deduction ſeinen Beifall nicht geben kann, geht er S. 120 — 142. zu einer Kritik der übrigen materialen Grundſätze über, und kommt K. 3. zur Darſtellung der urſprünglichen Zwangsrechte; deren der V. drei zählt, a) auf Erhaltung des Daſeyns ſeines Weſens und ſeines Vermögens im naturgemäſſen Zuſtande; b) auf Vervollkommungsfähigkeit ſeiner Natur; c) auf die Freiheit in den Aeuſſerungen ſeiner Kräfte. — Iſt b nicht in a enthalten? Zu dem Rechte auf Freiheit rechnet der V. auch das Recht auf Ehre und guten Namen S. 257. Allein daſs durch Verletzung der Ehre und des guten Namens *allemahl* die urſprüngliche Freiheit verletzt werde, thut des Hrn. V. Beweis nicht dar. Durch die Erklärung der Meinung, daſs alle Menſchen von Natur Schurken ſind, nehme ich allen Menſchen ſo viel an mir iſt, ihre Ehre. Kann man mich zwingen, dieſe Meinung nicht zu erklären? *Timon*, *Hobbes*, würden in dieſem Falle die Urrechte der Menſchheit verletzt haben — In den lehrreichen Excurſen handelt der V. die väterliche Gewalt ab, und vertheidiget das Recht auf Ehre und Wahrhaftigkeit gegen Hrn. *Schmalz*. Ich ſtimme demſelben in ſo weit bei, als es ohne Grund iſt, daſs Verleumdung und Lüge nie Urrechte verletzen können, behaupte aber, daſs es eben ſo wenig erweislich iſt, daſs ſie allemal Urrechte verletzen, und glaube daher, daſs dieſe Beſtimmung einer beſondern Art der Verletzung ſo wenig ins N. R. gehöre, als die Verletzung mit der Hand, dem Degen, Piſtol etc. Denn dieſes ſind ſpecielle Fälle, worüber ſich im Allgemeinen nichts beſtimmen läſst. In den darauf folgenden Abſchnitten des abſoluten N. R. wird von dem Richter im auſſerbürgerlichen Zuſtande, der Verletzung der Urrechte, der Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht, der natürlichen Gleichheit der Menſchen etc. gehandelt. Unter dieſen gedankenreichen Abhandlungen hat den Rec. das ſiebente Kapitel, wo von der Maasregel und der Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht gehandelt wird, am meiſten angezogen, weil er auch hier auf Gedanken ſtieſs, die von den ſeinigen abweichen, und daher ſeiner beſonderen Prüfung bedurften. Es hängt natürlicher Weiſe hiermit die Unterſuchung zuſammen, ob es ein natürliches Recht den Beleidiger zu ſtrafen gebe, worüber die beiden entgegengeſetzten Parteien gemeinhin mit gleicher Zuverſicht entſcheiden, wodurch es dem Rec. eben wahrſcheinlich wird, daſs vielleicht beide den wahren Geſichtspunct der Sache überſehen, und daher will Rec. ſich bemühen das Seinige zur Aufklärung dieſer dunklen Materie beizutragen.

Das Recht zur Gewalt gegen Unrecht überhaupt drückt das oberſte Rechtsprincip ſelbſt aus und iſt alſo mit dieſem zugleich anerkannt. Eine rechtmäſsige Gewalt aber, ſagt Hr. H. könne nichts zum Zwecke haben, als 1) das Unrecht gegen uns zu hindern, oder 2) es ungeſchehen zu machen, oder 3) die Folgen deſſelben aufzuheben.

Digitized by Google

heben. Daher könne weder *Rache* noch *Strafe* der Zweck der rechtmäßigen Gewalt seyn. Nicht Rache, weil diese eine unsittliche Gemüthsstimmung ist, die nie durchs Recht eingeführt werden kann; nicht Strafe, weil diese als Ausgleichungsmittel zwischen Moralität und Glückseligkeit, d. i. als *moralische* Strafe nur Gott zukommen kann, und als politische Strafe einen Vertrag voraussetze. Denn die politische Strafe sey nur ein Klugheitsmittel zur Verhinderung des Unrechts und Schadens. Sie füge einem Menschen Leiden zu in Beziehung auf Handlungen, die entweder er oder andere in Zukunft thun könnten; der Gestrafte leide also in Rücksicht der bloßen Möglichkeit. Dieses ist die Theorie, welche Hr. H. mit den mehresten der neueren Rechtslehrer gemein hat. Die Behauptung eines natürlichen Strafrechts hat man insonderheit aus dem Grunde verworfen, weil es alle menschliche Kräfte übersteige eine proportionirliche Strafe ausfindig zu machen; und dem Menschen überhaupt kein Recht zukomme, die sittliche Ordnung mit Gewalt zu realisiren. Denn in diesem Falle würde auch ein Recht da seyn, Uebertretungen der Pflichten der Güte zu bestrafen. Hr. H. verwirft auch um dieser Gründe willen des Rec. Darstellung S. 51 Th. II. weil er dessen Hauptgrund für das Strafrecht in der Idee der Realisirung einer moralischen Ordnung sucht. Allein wenn Rec. wirklich zu dieser Behauptung Veranlassung gegeben hat; so hat er seine Gedankenreihe ganz falsch mitgetheilt. Denn dieser Meinung ist er eben so sehr zuwider als Hr H. und gesteht, daß wenn es keine andern Gründe für das natürliche Strafrecht gäbe, als die von Hrn. H. angeführten, er solches gerade zu verwerfen würde. Die Idee der moralischen Ordnung ist aber für den Rec. nur eine Hülfsidee (nicht ein Grund), um zu zeigen, daß das Recht zu strafen mit der Pflicht bestehen kann, und die Proportion der Strafe zu beurtheilen. Den einzigen Grund des natürlichen Strafrechts setzt aber Rec. in die Subsumtion des Begriffs der Strafe unter das oberste Rechtsprincip selbst. Wenn ich nämlich untersuchen will, ob vor allem Vertrage oder absolute ein Recht zu etwas statt finden könne; so frage ich: ob das, worauf ein Recht ausgemittelt werden soll, mit der Freiheit aller bestehen kann, ob Niemandes *gesetzmäßige* Freiheit dadurch verletzt werde? Halte ich diese Frage an den Begriff der Strafe; so wird sie folgender Gestalt ausgedrückt werden müssen: Ob eines andern gesetzmäßige Freiheit dadurch verletzt wird, daß der Beleidiger von dem Beleidigten ein der Beleidigung proportionirliches Uebel, d. h. ein solches empfängt, das, wenn er gewiß gewußt hätte, daß es ihn treffen würde, ihn gewiß zur Unterlassung der Beleidigung bestimmt haben würde. Nun sieht ein jeder ein, daß durch eine solche Gewalt Niemandes gesetzmäßige Freiheit verletzt wird. Denn diese Verletzung könnte doch nur den Beleidiger treffen. Diesen trifft sie aber nicht, denn er erfährt die bloße Reaction eines andern freien Wesens, das er in seiner Freiheit störte. Daß aber alle freie Wesen einander einschränken, darin besteht nicht blos die sittliche sondern auch die *rechtliche* Ordnung, welche ja eben durch das oberste Rechtsprincip ausgedrückt wird. Die Strafe oder das der Beleidigung proportionirliche Uebel, wovon die Beleidigung den Grund enthält, gehört also zur ursprünglichen rechtlichen Ordnung. Daß aber nur der Beleidigte und kein anderer ursprünglich das Recht hat, den Beleidiger zu strafen, kömmt daher, weil der Beleidigte das Recht hat, seine Freiheit einschränken zu lassen, wenn er will. Daher können andere

nicht eher das Recht haben den Beleidiger zu ſtrafen, als wenn ſie des Beleidigten Willen erkennen, daſs er dieſes wolle. Denn ſonſt würde eine Verletzung der geſetzmäſsigen Freiheit ſo wohl des Beleidigers, als des Beleidigten eintreten, welche nie als ein Recht gedacht werden kann; 2) Wollte man ein Recht der Menſchen, alle unſittliche Handlungen in andern zu beſtrafen annehmen: ſo läſst ſich die Ungereimtheit eines ſolchen Rechts leicht aus dem oberſten Rechtsprincip erkennen. Denn nach demſelben berechtiget nur die Verletzung der Freiheit zur Gewalt gegen andere, weil nur durch dieſe das Beſtehen als Selbſtzweck unmöglich gemacht wird. Mithin kann abſolut kein Menſch ein Recht haben, den andern um ſeiner unſittlichen Handlungen willen, in wiefern ſie nicht die Freiheit verletzen, zu beſtrafen.

Das Recht ſeinen Beleidiger zu ſtrafen, ſcheint alſo wirklich ein urſprüngliches Recht zu ſeyn, das unmittelbar aus dem Begriffe eines Syſtems freier Weſen folgt, weil es ſelbſt als die Bedingung der Möglichkeit eines ſolchen gedacht werden muſs. Mir ſcheint alſo der Grund der *rechtlichen* Strafe allein in der Beleidigung zu liegen und durch dieſe hinreichend beſtimmt zu werden. Auf die inneren Beſtimmungsgründe des Strafenden, ob ihn Rache oder Liebe oder Furcht regiere, kömmt es bei der rechtlichen Beurtheilung der Strafe gar nicht an, ſondern nur darauf, daſs ſie in ein Syſtem freier Weſen paſſe oder die Freiheit nicht verletze. Hiervon muſs auch die Beurtheilung aller rechtmäſsigen Gewalt ausgehen, als das Recht ſich zu vertheidigen, zum Erſatz u. ſ. f. die ſämmtlich erſt davon abgeleitet ſind, daſs die Beleidigung zur Gewalt berechtige.

Der Zweck, den der Gewaltausübende bei ſeinem Zwange beabſichtiget, kann nie der Rechts*grund* der Rechtmäſsigkeit des Zwanges ſeyn. Denn dieſer iſt 1) allemal ungewiſs, weil er vom Gelingen abhängt. Da nun ein Grund eher kein Grund ſeyn kann, als bis er etwas iſt; ſo würde, wenn der Zweck mislänge, die Gewalt unrechtmäſsig ſeyn. Der Grund des Rechts muſs alſo allemal ſchon da ſeyn, ehe etwas für Recht erklärt werden kann; 2) würde das Recht von den Folgen abhängig gemacht, welches alles Recht aufheben würde. Daher kann nicht in der wirklichen Vertheidigung, nicht in dem wirklichen Erſatze, nicht in der wirklichen erreichten Sicherheit der Grund liegen, daſs auf die darauf zielenden Handlungen ein Recht da iſt, ſondern in dem Umſtande, daſs ein ſolches Verfahren in einem Syſteme freier Weſen Niemandes Freiheit verletzt, oder welches einerlei iſt: der *Grund* des Rechts iſt immer in der *Form*, nie in der *Materie*, welche der Zweck der Handlung heiſst, zu finden, und der Zweck der Handlung muſs allemal erſt an die Form gehalten und darnach geprüft werden, wenn man wiſſen will, ob ein Recht dazu da ſey. Daher hat Niemand auf irgend eine Materie unbedingt ein Recht, welches ſeyn müſste, wenn irgend eine Materie das Rechtskriterium oder der Rechtsgrund ſelbſt wäre, ſondern nur unter der Bedingung der allgemeinen Rechtsform, welches das ſicherſte Zeichen iſt, daſs der Rechts*grund* (nicht das Object des Rechts) jederzeit in dieſer, nie in der Materie geſucht werden muſs. So und ſo allein muſs auch der Begriff der *Strafe* geprüft werden, ob und wie weit er unter die Rechtsform paſſe oder nicht. In wie weit er darunter paſst, in ſo weit iſt ein Rechtsgrund zur Strafe da. Nun kömmt es bei allen rechtlichen Handlungen gar nicht auf die moraliſchen oder unmoraliſchen Triebfedern derſelben an, ſondern allein auf ihre Geſetzmäſsigkeit. Wenn gleich ein Menſch den andern blos

aus

aus Rache zum Erſatz eines geliehenen Gutes zwänge, weil er wüſste, er brächte ihn dadurch in das gröſste Unglück, worüber er ſich freuet; er hat doch ein Recht dieſen Erſatz geſetzmäſsig zu erzwingen. Das äuſſere Gericht hat über die innern Triebfedern gar keine Stimme. So iſt es auch in Anſehung der Strafe. Das urſprüngliche Recht den Beleidiger zu ſtrafen, wird allein aus der Reflexion ſichtbar, daſs ſie das einzige Mittel der Möglichkeit eines Syſtems freier Weſen iſt, die ſich einander ſo weit einſchränken ſollen, daſs darin jeder frei ſeyn kann. Denn ſetzet, die Beleidigung für ſich allein wäre kein rechtlicher Grund, dem Beleidiger ein proportionirliches Uebel zuzufügen, d. h. es wäre kein Recht zur Strafe da; ſo würde jede Beleidigung als ſolche rechtmäſsig ſeyn, oder Niemand dürfte ſie verwehren. Der Grund des Rechts zum Zwange würde nicht in die Beleidigung, ſondern in die Abſicht, oder den Zweck geſetzt, die Beleidigung zu verwehren, oder den dadurch verurſachten Schaden zu erſetzen. Man denke nur a) daſs eine Beleidigung ſchon geſchehen, b) daſs der Schade unerſetzlich, c) daſs der Erfolg unſerer Gewalt zweifelhaft ſey; ſo würde in allen drei Fällen gar kein Rechtsgrund da ſeyn, Gewalt gegen den Beleidiger zu brauchen, d. h. es dürfte jeder den andern ungeſtraft beleidigen, und wenn er nur die Beleidigung ſchnell und unvermerkt begienge, oder dadurch einen unerſetzlichen Schaden verurſachte; ſo hätte er nach Rechtsprincipien ein Recht zu beleidigen. Denn Niemand dürfte auf dieſe Beleidigungen Gewalt folgen laſſen, weil keiner jener Zwecke ihn dazu berechtigen kann. Wollte man erwiedern, daſs ein Recht da ſey, künftige Beleidigungen zu verhindern: ſo frage ich wo liegt der Rechtsgrund hierzu? Iſt die künftige Beleidigung der Grund; ſo wäre ja die Folge (der Zwang) eher, als der Grund, welches falſch iſt. Liegt aber der Grund in der geſchehenen Beleidigung; ſo beſtimmt der Grund die Folge, wie es ſeyn muſs, und es iſt ein Rechtsgrund zur Gewalt da, geſetzt der Zweck (die Verhütung künftiger Beleidigungen) ginge auch nicht in Erfüllung. Im letzteren Falle iſt denn zwar die Verhütung der Beleidigung der Zweck, das Object des Rechts, aber nicht der Grund oder die Form deſſelben. Das Object des Rechts iſt nur in ſo weit Recht, als es unter die Rechtsform paſst, d. h. durch dieſe als Recht beſtimmt iſt. Hierauf gründet ſich auch allein der Beweis des Vertheidigungs- und Erſatzrechtes.

Zuſammengenommen beſteht alſo meine Theorie des Rechts zur Gewalt und Strafe nebſt deren Gründen in der Kürze in folgendem: Jeder hat das Recht, die Freiheit aller bis auf den Punct durch Gewalt einzuſchränken, daſs ſeine Freiheit durch den Gebrauch der ihrigen nicht verletzt wird. Denn dadurch wird die Freiheit allererſt geſetzmäſsig, und Niemandes geſetzmäſsige Freiheit leidet dabei. Daſs dieſes geſchehen darf, kann alſo in einem Syſteme freier Weſen allgemeines Geſetz, d. h. es kann und muſs ein Recht dazu da ſeyn. Zur Gewalt kann aber aus eben dem Grunde eher kein Recht da ſeyn, als da, wo unſere Freiheit über die Gebühr, d. i. mehr als es das Recht verſtattet, eingeſchränkt wird, d. h. wo Beleidigung iſt, folglich iſt die Beleidigung der einzige Grund zur Gewalt. Die durch die Beleidigung beſtimmte rechtmäſsige Gewalt wird nun 1) entweder als bloſse Reaction oder proportionirliche Gegengewalt gedacht welche nichts anders, als eine Beſchränkung des geſetzwidrigen Gebrauchs der Freiheit auf ihren geſetzmäſsigen Punct iſt, oder 2) die Gegengewalt hat zugleich die Vertheidigung oder Wiederherſtellung ſeines

verletzten Rechts zum Zweck, welches aber nicht immer möglich ist, und auch im Falle der Möglichkeit doch nur dann rechtmäfsig ist, wenn die dazu nöthige Gewalt das gesetzmäfsige Maafs der Gegengewalt nicht übertrift, weil nur unter diesen Einschränkungen Schadenersatz und Vertheidigung als rechtmäfsig gedacht werden kann. In wie fern bei dem Gebrauche der Gegengewalt von den letztern Zwecken ganz abgesehen und der Gebrauch derselben blos durch die Beleidigung bestimmt wird heifst sie *rechtliche Strafe*. Ihr rechtlicher *Grund* ist die Beleidigung, ihr *Zweck* die Aufrechterhaltung der gesetzmäfsigen Freiheit. In wiefern sie ihrem Grunde gemäfs sind, sind die Strafen *rechtmäfsig*, in wie fern sie richtige Mittel zu ihrem Zwecke sind, zweckmäfsig. Wenn indessen der Zweck in der Wirklichkeit auch nicht erreicht werden sollte, so hebt dieses doch die Rechtmäfsigkeit der Strafen nicht auf, da der Zweck nicht der Grund der Rechtmäfsigkeit derselben ist. So bald ein materialer bestimmter Zweck, wie, sich selbst zu retten, oder Vergütung, der Zweck und Grund des Zwanges ist, ist er nicht mehr Strafe, dann ist nicht mehr die Beleidigung der Grund des Rechts zu dieser Art des Zwanges, sondern das in jedem Rechte enthaltene Recht der Ausübung, d. i. das Recht alle widerrechtliche Hindernisse zu überwinden, um das Object des Rechts wirklich zu machen.

Meine Theorie des natürlichen Strafrechts treffen alle die Gründe nicht, durch welche Hr. H. und andere dasselbe bestreiten, so triftig sie auch die Falschheit anderer Theorien darthun mögen. Ich wünsche daher, dafs man meine Gründe einer näheren Prüfung werth halten möge, und habe sie zu diesem Behufe hier, so bündig als es mir in dieser Kürze möglich war, vorgelegt. Ist meine Theorie gründlich und wahr; so hat sie noch einige nicht unbeträchtliche Vortheile, die den entgegengesetzten abgehen, wie 1) dafs sie mit der gemeinen sittlichen Vernunft, die allenthalben ein natürliches Strafrecht anerkennt, übereinstimmt: 2) dafs sie den Ursprung des Strafrechts im Staate darthut, ohne zu der gezwungenen Erklärung durch einen Vertrag seine Zuflucht nehmen zu müssen; 3) dafs die Abschreckung anderer oder ungeschehene Dinge, nämlich künftige Beleidigungen, als Gründe des Strafrechts in ihrer völligen Nichtigkeit erscheinen.

Das hypothetische Naturrecht des Hrn. Verf. enthält die Theorie des Eigenthums und der Verträge, welche das lezte Drittel des ersten, und die erste Hälfte des zweiten Theils einnimmt. In der Lehre vom Eigenthum ist Rec. ganz mit dem Hrn. V. einig, bis auf die Lehre von dem Testamente, worüber der V bekanntlich die Meinung des ersten Theils zurük genommen hat, und worüber so viel Verhandlungen in dem Anzeiger des vorigen Jahres vorgekommen sind, dafs ich glaube, die Acten sind mit dem, was Hr. H. noch in der Vorrede des zweiten Theils sagt, geschlossen und zum Spruche bereit, den Rec. da er selbst Partei hierbei ist, billiger Weise andern überläfst. Die Lehre von den Verträgen geht S. 240. Th. I. an. Diese ist insbesondere sehr fruchtbar und ausführlich behandelt. Die Schmalzische Theorie wird mit tüchtigen Gründen bestritten. Die vielen Details, in welche der V. eingeht, und die er so scharfsinnig behandelt, machen die Lectüre dieses Abschnitts insbesondere, so wie des ganzen Werks überhaupt, sehr anziehend und angenehm. Rec bedauert, dafs er einige Bemerkungen die er über einige Stellen gern machte, zurück halten mufs, da er schon vielleicht allzulange bei einigen einzelnen Materien verweilt ist, und

der

der übrige Inhalt noch nahmhaft gemacht werden muſs. Es folgen nämlich noch nach dem hypothetiſchen Rechte noch Principien des allgemeinen Geſellſchafts- Staats- und Völkerrechts. In dem Geſellſchaftsrechte wird 1.) der Begrif des Geſellſchaftsvertrags zergliedert S. 147 — 156; 2.) folgt eine allgemeine Eintheilung der Geſellſchaft 3.) Ueber die verſchiedenen Geſellſchaften eigenthümlichen Rechte als a) der Ehe, b) der Eltern gegen die Kinder; c) der Religionsgeſellſchaft oder der Kirche. Der letztere Abſchnitt verdient groſse Aufmerkſamkeit, beſonders, was er S 194. über die Gültigkeit des Symbols der Kirche und die Verbindlichkeit demſelben treu zu bleiben ſagt. Der Inhalt der Principien des allgemeinen Staatsrechts, S. 231 — 314. iſt bei Gelegenheit des erſten Theils des ausführlicheren Staatsrechts des Hrn. V. beurtheilt worden. Das natürliche Völkerrecht iſt hier nur durch allgemeine Züge entworfen, und die mehreſten Sätze als Folgen des Natur- und Staatsrechts des V. aufgeſtellt.

3. Leipzig bei Weygand: *Karl Heinrich Heydenreichs Grundſätze des natürlichen Staatsrechts und ſeiner Anwendung* nebſt einem Anhange ſtaatsrechtlicher Abhandlungen. Zweiter Theil, 1795. 14. B. ( )

Die Materialien ſind hier mit gleicher Gründlichkeit und Scharfſinn behandelt, als im erſten Theile (S. Annal 1795. Act. St 114. 127.) Er hängt mit dem vorigen innigſt zuſammen, indem er mit der fernern Ausführung der im erſten Theile abgebrochnen Abhandlung beginnt. Der Inhalt iſt kürzlich folgender: Den Anfang macht der Beſchluſs des 3ten Abſchn des 3ten Kapitels des erſten Theils, welches das Verhältniſs zwiſchen Oberherrn und Unterthanen betraf. Hier werden die Verhältniſſe des Oberherrn zu den Unterthanen weiter entwickelt, die ſämmtlich richtige Folgen des vorhergehenden ſind. Dem Oberherrn wird S. 17 das Recht die Regierung einſeitig niederzulegen abgeſprochen. Da aber das Regierungsrecht ein Vorzug iſt, und eine Regierung mit Widerwillen den Zweck nicht erfüllen kann; ſo glaubt Rec. daſs aus dem Begriffe des Vertrags zwiſchen Regenten und Unterthanen, eine ſolche Einſchränkung nicht nur nicht folge, ſondern auch ſie zu machen höchſt zweckwidrig und unnütz ſeyn würde. Nach §. 20. hat die Geſellſchaft gegen den Oberherrn das Recht des Beleidigten, wenn er ſich als ein Feind ihrer Verfaſſung zeigt. IV. Allgemeine Bemerkungen über die im vorigen Abſchnitte I. Th S 80 — II Th. S 22.) entwickelten Grundverträge. Hierauf folgt die Lehre von der Gewalt des Oberherrn S. 30 — 106. Dieſe werden hier blos als Pflichten vorgeſtellt, und es wird beſtritten, (S. 31) daſs die höchſte Gewalt Rechte befaſſe. Dieſes ſcheint aber blos aus eigenthümlichen Begriffen des Hrn. V. zu folgen. Denn da die höchſte Gewalt nicht lauter moraliſch-nothwendige, ſondern auch viele moraliſch zufällige Zwecke zu beſorgen hat, und in Anſehung der Wahl der Mittel durch nichts als durch fremde Rechte eingeſchränkt iſt; ſo ſcheint der alte Begrif von der höchſten Gewalt, wornach ſie ein Recht iſt, und Rechte befaſst, allerdings der richtige zu ſeyn. Daſs über dem die Pflicht kein Recht ſeyn könne, iſt eine nicht begründete Annahme, wie ſchon bei einer andern Gelegenheit bemerkt worden iſt, da nicht abzuſehen iſt, weshalb der, welcher im Begriffe iſt, ſeine Pflicht auszuüben, nicht auch ein Recht darzu haben, d. h. diejenigen ſollte zwingen dürfen, die ihn daran hindern wollen. Die Gewalten werden hier (S. 34) nach den Seelenvermögen in a) die Pflicht oder das Recht der Aufſicht b) der Geſetzgebung

bung e)der Beurtheilung und d)der Vollſtreckung eingetheilt. Zu a) rechnet der V. auch das Recht oder nach ihm gar die Pflicht Emiſſairs, Horcher und Spione auszuſchicken, um ſich von den Geſinnungen ſeiner Unterthanen zu unterrichten. Aber dieſes iſt ja moraliſch unmöglich oder wie? hält es der V. für Recht und gar für Pflicht, ſich unmoraliſcher Mittel (wie der Gebrauch eines Menſchen zum Spione, und die Horcherei überhaupt iſt) zu einem guten Zwecke zu bedienen? — Der Cenſur S. 55. weiſet der V. nach des Rec. Meinung einen viel zu groſſen Umfang an. Er glaubt nämlich, daſs alle Bücher verboten werden müſſen, welche einen für das Ganze nachtheiligen Einfluſs auf den Geiſt des Volks haben können, d. i. welche die Grundwahrheiten der Moral, des Natur- und Staatsrechts, der vernünftigen Religion angreifen, oder die Verfaſſung und Regierung des Staats entweder offenbar boshaft, oder doch in einer ſolchen Form herabſetzen, daſs man die Abſicht bemerkt, die Gemüther der Unterthanen zu erhitzen und zu Empörung zu reitzen. Wenn der erſte Theil dieſer Regel gilt, ſo thut man ſehr Unrecht, ſich über die Cenſoren in Wien zu beklagen. Denn dieſe bringen ſie noch lange nicht in ihrer Strenge in Ausübung. Aber Rec begreift nicht, wie dieſes mit den Hauptgrundſätzen des Hrn. H. beſtehen kann, und er ſcheint hierbei ganz und gar den Zweck des Staats, nämlich blos Recht und Freiheit zu ſchützen, aus den Augen geſetzt zu haben Denn Verletzung dieſer Freiheit darf doch nie das Mittel werden dieſe Freiheit zu ſchützen. Nach des Rec. Theorie kann ſich Cenſur nie weiter erſtrecken, als auf Verhütung wirklicher Beleidigungen Kein Menſch kann es aber für Beleidigung halten, wenn ein anderer ſagt, daſs er glaube, Moral, Religion, Rechtslehre u. ſ. w. haben gar keinen Grund. Denn weiſs er einen, deſto beſſer für ihn; weiſs er ebenfalls keinen, glaubt aber doch, daſs es einen gebe, ſo wird er ja nicht gezwungen, ſeinen Glauben aufzugeben. Wo wird alſo durch die abſurdeſten Behauptungen und durch die heftigſten Angriffe auf die heilſamſten Sätze irgend eines Menſchen Freiheit verletzt? Was gehen alſo dieſe Meinungen den Staat an? Es ſcheint dem Rec. daſs hier dem Staate etwas übertragen werde, nämlich gewaltſame Strenge für Geiſtescultur, die ihm doch gar nicht zukommen kann. Denn der Geiſt wird durch eigne Freiheit in einem Staat, wo nur das Recht Schutz findet, am beſten cultiviret. Die Beſorgniſs, daſs durch dergleichen Schriften Geſinnungen verbreitet werden möchten, die dem Staate gefährlich werden können', kann ſo wenig ein Rechtsgrund für eine ſolche Cenſurgewalt ſeyn, als die gleiche eben ſo gegründete Beſorgniſs, daſs die Freiheit in Rebellion ausarten könne, einen Rechtsgrund abgeben kann, den freien Willen in allen Gliedern, die dergleichen argloſer Weiſe thun könnten, auszurotten. Der Abſchnitt, über die Juſtizgewalt S. 71. iſt vortreflich. Nur kann Rec. unmöglich billigen, daſs S. 90. der *Nutzen* das *Recht* aufheben ſoll. Daſelbſt will nämlich der V. daſs die Strafe eines Verbrechens nicht ſtatt finden ſollte, wenn damit ein groſser Schade für den Staat verknüpft ſey, z. B. wenn ein groſser dem Staate unentbehrlicher General durch ein Verbrechen den Tod verwirkt habe, ſo ſolle ihn der Staat nicht d mit beſtrafen, weil er ihn zu wichtigen Dienſten brauchen könne. Nach des Rec. Grundſätzen iſt dem Staate nichts ſo unentbehrlich als die *Gerechtigkeit*. Auf dieſe muſs er halten, wenn auch alle ſeine Feſtungen darüber verlohren gehen ſollten. Wer den Tod verwirkt hat, einen ſolchen *ſoll* der Staat zu nichts brauchen. Fiat juſtitia et pereat mun-

mundus. Was Rec. über den Begriff der Strafe zu erinnern hätte, iſt in der Rec. des Naturrechts des Hrn. Verf. geſchehen. Grenzen des Zwangsrechts im Kriege ſcheint Hr. H. S. 102 nicht anerkennen zu wollen. Aber wenigſtens wird doch das *Recht* eine Grenze beſtimmen. Wenn nun jeder Unterthan Kräfte und Rechte behält, worauf der Staat keine Anſprüche machen darf, die Kriegsgewalt aber doch nur gegen den Staat als eine moraliſche Perſon gerichtet iſt, ſo würden dieſe Kräfte und Rechte, die jeder Unterthan für ſich behält der feindlichen Gewalt auch nothwendig rechtliche Schranken ſetzen. Ein kurzer Anhang über das Verhältniſs der Kirche zum Staate, und die Auseinanderſetzung der Pflichten der Unterthanen gegen die höchſte Gewalt, beſchlieſsen die reinen Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts. Die Grundſätze der Anwendung des natürlichen Staatsrechts handeln von den Regierungsformen und der Anwendung des Staatsrechts auf die Staaten der wirklichen Welt, und den Beſchluſs des Ganzen macht eine Abhandlung *Rouſſeau* und *Hobbes*, worin inſonderheit das Staatsſyſtem des erſteren mit der dem V. eigenthümlichen Bündigkeit und Schönheit dargeſtellt wird.

4) Königsberg bei Nicolovius: *Das Recht der Natur.* Von *Theodor Schmalz.* Prof. der Rechte zu Königsberg. Dritter Theil, welcher das natürliche Familien- und Kirchenrecht enthält. 1795. 6 B. 8. ( )

Dieſer Theil ſchlieſst ſich an des Hrn. V. Staatsrecht (S. Ann. 95. März St. 28. 29) an, der den zweiten Theil ſeines N. R. ausmacht, und man hat alſo nun die vollſtändige Rechtslehre des V. vor ſich. Das Familienrecht beſchäftiget ſich vornämlich mit dem Eherechte. Der Begriff der Ehe, der hier zum Grunde gelegt wird, iſt, daſs ſie eine Geſellſchaft zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts zum ausſchlieſslichen Beiſchlafe ſey. Es wird §. 2 gezeigt, daſs jeder Beiſchlaf ohne die Bedingung des ausſchlieſslichen geheimen Umganges pflichtwidrig ſey, und daher auch nicht Object eines Vertrages ſeyn könne. Aus dieſem Grunde werden das Concubinat und die Polygamie als durch einen Vertrag moraliſch unmögliche Geſellſchaften verworfen. Das Pflichtwidrige eines vagen Beiſchlafs wird daraus erwieſen, daſs die Beſchränkung aller Wünſche des ſinnlichen Triebes auf eine einzige Perſon das Niedrige der Begierde veredle, indem dieſe dann nicht mehr als bloſses Mittel ihrer Befriedigung angeſehen werde. Dieſer Grund ſcheint indeſſen doch nicht hinreichend zu ſeyn, indem der Beiſchlaf mit mehreren doch nicht unbedingt Brutalität und Geringſchätzung der Menſchheit in andern verräth, ſondern ſich gar wohl Fälle denken laſſen, wo ihn ſo gar die Rückſicht auf die Menſchheit als Pflicht gebieten könnte, wie wenn die Zahl der Männer unproportionirlich klein gegen die Zahl der Weiber wäre, und das Geſchlecht wohl gar in Gefahr geriethe auszugehen, wenn die Männer ſich etwa zufälliger Weiſe mit unfruchtbaren Weibern verbunden hätten. Es ſcheint alſo doch, daſs jene Regel den Geſchlechtstrieb nur mit einem zubefriedigen, mehr aus dem möglichen und wahrſcheinlichen Misbrauche des Gegentheils entſtanden ſey, und alſo nur eine bedingte Pflicht begründen könne. Noch weniger läſst ſich eine abſolute innere Pflicht, ſich nicht mit nahen Verwandten zu verehlichen, erweiſen, wie der V. glaubt; denn er verwirft auch eine ſolche Ehe als unbedingt unrecht, und nach ihm würden alſo wohl Adams Söhne nie mit Recht Weiber bekommen haben, und das menſchliche Geſchlecht hätte, wenn es aufs

Recht

Recht angekommen wäre, wieder untergehen müssen. Da dieses die Meinung des V. gewiss nicht seyn kann; so wird er auch seine Grundsätze einschränken müssen.

Das Kirchenrecht ist reich an neuen und fruchtbaren Bemerkungen, und ist ganz auf richtige Grundsätze gebauet. Der Verf. theilt die Religionen in *sinnliche* und *moralische*; aber der Unterschied ist nicht richtig angegeben. Sinnliche Religionen sollen nämlich nach §. 1. solche seyn, welche die Gottheit als ein Wesen darstellen, das auf das Glück oder Unglück unsres Schicksals einen allmächtigen Einfluss hat. — Aber lehren denn moralische Religionen dieses nicht auch, und ist das so etwas schlimmes und falsches? der Unterschied zwischen den sinnlichen und moralischen Religionen muss vielmehr darin gesetzt werden, dass jene die Gebote und den Einfluss Gottes als etwas willkührliches vorstellen, die sie nur vor seiner grössern Macht achten und befolgen müssen; diese aber die moralischen Gesetze oder ihre Pflichten als göttliche Gebote vorstellen, denen sie aus Pflicht gehorchen sollen. Nur aus diesen Begriffen sind die folgenden Paragraphen des V. richtige Folgerungen. §. 4. wird die Würde und Heiligkeit moralischer Religionen darin gesetzt, dass sie die Moralität befördern. Richtiger wäre es, wenn es hiesse, dass sie aus der Moralität selbst hervorgegangen sind. — Warum der Gottesdienst sinnlicher Religionen nicht eben so gut ein Object rechtlicher Untersuchung seyn soll, als der moralischen, (§. 7. 8.) sieht Rec. nicht ein. Denn sie beruhen doch nur auf falschen, nicht nothwendig auf unsittlichen Begriffen. Wenn eine Gesellschaft, die sich einbildet, ein übersinnliches Wesen werde ihre Unternehmung begünstigen, wenn sie ihm ein Geschenk bringt, den Dienst eines solchen Wesens zum Zwecke macht; warum sollte sie nicht alle Rechte einer Gesellschaft haben, die sich einen reellern Zweck vorsetzt?

Kirche heisst eine Gesellschaft, die sich zu einem gemeinschaftlichen äussern Gottesdienste vereiniget hat. (§. 10.) Dass eine solche Gesellschaft rechtlich und nützlich sey, ist §. 11. sehr gut gezeigt, ingleichen §. 7. dass der Zweck der Kirche nur äusserer Gottesdienst seyn könne. Der Kirchenverein schliesst (§. 21.) eine Festsetzung der Religionslehren in sich, nach welchen der Gottesdienst gefeyert werden soll, welche *Symbole* heissen. Die Kirche hat kein Recht von ihren Mitgliedern *Glauben* an diese Symbole zu fodern §. 13.) und kein Mitglied kann sich äusserlich rechtsgültig verpflichten, auf immer bei einer Kirche zu bleiben. Die *Kirchengewalt* (§. 19.) geht auf die Mittel zum Kirchenzwecke, geht also blos auf den äussern Gottesdienst, und kann, wenn sie einer Person übertragen ist, nichts ändern, was die Symbole festsetzen. Sie ist dem Staate unterworfen. Dieser muss Glaubens- und Gewissensfreiheit verstatten, folglich auch alle Eingriffe einer Kirche in diese Rechte verwehren. Er kann in dieser Hinsicht die Darlegung der Symbole von der Kirche fodern, damit er nämlich wisse, dass sie keines Rechte beeinträchtige. Er kann aber keiner Kirche Vorschriften über ihren Gottesdienst ertheilen, sondern die von der Kirche erwählten nur verwerfen oder bestätigen.

5) Giessen bei Krüger: *Naturrechts* des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker v. *D. L. J. Fr. Höpfner*, *Sechste* verbesserte Auflag, 1795. 23. B. 8.

Dieses Lehrbuch hat nun seit sechzehn Jahren in Deutschland ununterbrochen gewirkt,

Digitized by Google

gewirkt, und beſſere und reinere Begriffe über Natur- Staats- und Völkerrecht unter einer groſsen Menge denkender Köpfe verbreiten helfen, indem es faſt auf allen Univerſitäten Deutſchlands zu Vorleſungen gebraucht worden iſt. Der würdige Hr. V deſſelben hat ſeine Hand demſelben nie entzogen, ſondern daſſelbe in den verſchiedenen Auflagen bald mit mehr, bald mit weniger Verbeſſerungen auftreten laſſen. In den neueſten Zeiten hat auch die bisherige Rechtslehre in allen ihren philoſophiſchen Theilen ſo viele Angriffe erlitten, daſs man allerdings begierig ſeyn muſs, in wiefern ein ſo alter und bewährter Philoſoph dadurch bewogen worden ſey, ſeine Meinungen zu ändern. Denn es wird gleich in der Vorrede angekündiget, daſs er die neueren Schriften von *Kant*, *Hufeland*, *Jakob*, *Schmid etc* geleſen, und auf deren Theorien Rückſicht genommen habe. Ob nun gleich die Anordnung der Materialien, und die Grundſätze, denen der V. ehedem gefolgt iſt, in dem Weſentlichen dieſelbe geblieben iſt; ſo wird man doch finden, daſs der V. nicht nur die Litteratur bis auf die neueſten Zeiten fortgeführt und ſelbſt geleſen, ſondern daſs er auch theils nicht unbedeutende Einwürfe dagegen, theils ſeine eignen Meinungen dadurch berichtiget, eingeſchränkt, und beſtimmt habe; ſo daſs dieſe ſechſte Auflage mit Recht den Namen einer verbeſſerten Auflage führt. Wir wollen nur das Merkwürdigſte von den Abänderungen anführen.

Der höchſte Grundſatz des N. R. war in der vorigen Ausgabe (1787) ſo ausgedrückt: Thue was dir gut iſt, mache dich glücklich etc. Hier (§ 12) „Bezwecke und bewirke allgemeines Wohl, ſo viel du kannſt; handle ſo daſs die Maxime deiner Handlungen dem allgemeinen Wohl gemäſs iſt.“ Rec. erinnert hiergegen 1) daſs dieſes ein Princip der Pflicht und kein Rechtsprincip iſt. Das dadurch beſtimmte Rechtsprincip würde heiſsen: Jeder hat ein Recht mit Gewalt zu verlangen, daſs der andere das allgemeine Wohl bezwecke und bewirke, ſo gut er kann. Ein ſolches Recht hat aber niemand. Jeder kann urſprünglich nur verlangen, daſs er ſein Wohl und ſeine Handlungen, die darauf zielen, nicht hindere, aber weder, daſs er ſein, noch das allgemeine Wohl beabſichtige oder bewirke. 2) Aus den Erinnerungen gegen die Kantiſche Formel erhellet auch, daſs der Verf. das Moralprincip mit dem Grundſatz des Rechts verwechſelt hat. Der Zweck des Staats wurde in der vorigen Ausgabe in Beförderung der äuſſerlichen Glückſeligkeit geſetzt, in der gegenwärtigen iſt es (§ 171) Sicherheit (Schutz aller vollkommnen Rechte) und Wohlfahrt. Letzteren Zweck haben auch wohl die neueren Staatsrechtslehrer nicht ausſchlieſsen wollen, in wie weit er nämlich durch den erſten nur eingeſchränkt iſt. — Ein äuſserſtes Recht wird dem Staate (§ 199) noch immer eingeräumt, doch nur in ſehr eingeſchränktem Sinne. Rec. ſtreitet nur dagegen, daſs ein Recht des Staats da ſeyn ſoll, dem Bürger im Falle der Noth etwas von ſeinen *Rechten* zu entziehen; dies kann nicht ſeyn. Denn wenn der Bürger ſeine Rechte ſelbſt ſo weit im Staatsvertrage eingeſchränkt hat, daſs er ſeine Güter dem Staate im Nothfalle gegen Preiserſatz geben will; ſo wird ja ihm ſein Recht nicht entzogen, wenn dieſer es im Nothfalle thut. Die Grenzen der ſouverainen Gewalt ſind, wie auch ſchon in den vorigen Ausgaben, ſehr gut beſtimmt. Nur daſs die übeln Folgen der Widerſetzlichkeit der Unterthanen gegen den Regenten zum Kriterio des Nichtbefugtſeyns gemacht werden, kann Rec. nicht billigen. Daſs ein Monarch nicht abdanken dürfe, iſt § 209 behauptet. Aber Rec. kann keinen Grund dazu finden. Denn der Regent genieſst dadurch daſs, er Re-

gent iſt, einen Vorzug und zu Stellen, die mit Vorzügen verknüpft ſind, finden ſich immer andere Subjecte. Aus dieſem Grunde wird bei allen Verträgen über Aemter, die den Beamten Vorzüge ertheilen, die ſtillſchweigende Bedingung vorausgeſetzt, daſs ſie abdanken können, wenn ſie nicht mehr Luſt haben, das Amt zu verwalten. Dieſe Bedingung iſt insbeſondere nothwendig bei allen Aemtern, deren Zweck, wenn man Abneigung in dem Beamten ihn auszuführen vorausſetzen muſs, nothwendig verfehlt werden muſs. — Daſs der Verf. das Recht des Beleidigten (§ 232) immer noch ſogar bis auf ungerechte Mittel ausdehnt, iſt zu verwundern, und Rec. iſt immer noch der Meinung daſs der unbeſtimmte Begriff des unendlichen Rechts daran Schuld ſey und die Folge blos zu Liebe eines angenommenen Begriffs gezogen worden. Jedes Recht, folglich auch jede rechtmäſsige Gewalt muſs doch, wie der V. nicht in Abrede ſeyn wird, durch die Rechte anderer beſchränkt werden. Es iſt alſo blos die Frage, ob der, welcher mich beleidiget, durch dieſe Beleidigung *alle* Rechte verwirke oder nicht. Verwirkt er ſie nicht alle, ſo ſetzen ja die Rechte, die er noch behält, meiner Gewalt Schranken, und ich darf ſie nicht weiter ausdehnen, als es dieſe verſtatten, geſetzt ich müſste auch die Verfolgung meines Rechts darüber aufgeben. Denn warum ſollten rechtliche Hinderniſſe weniger wichtig ſeyn, als phyſiſche? — In dieſer Hinſicht iſt nun klar: 1) daſs wenn ein Staat mit einem Staate Krieg führt, die Gewalt nur vom Staate kommen, und auch nur gegen den Staat gerichtet ſeyn dürfe. Wer alſo ſein Vaterland vertheidiget, muſs es als Organ des Staats thun und ſich öffentlich ſo ankündigen, und ſeine Gewalt darf nur gegen den Staat, die Staatsorgane und die Güter des Staats, nicht gegen Privatperſonen als ſolche gerichtet ſeyn. 2) Daſs die Erreichung des Zwecks nicht das Kennzeichen der Gerechtigkeit der Mittel ſeyn könne, ſondern allein der Umſtand, daſs dieſe kein Recht verletzen.

V. POPULARE UND VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

1) *Neuſtrelitz*: *Philoſophiſches Journal* einer Geſellſchaft teutſcher Gelehrten. Herausgegeben *von E. J. Niethammer*, Prof. der Philoſophie in Jena, 1 — 10. Heft. 1795. Jedes Heft 6 — 7 Bogen. (Der Jahrgang 4 thl.)

Dieſes Journal iſt ſo wie das ehemalige *Schmidſche*, deſſen Stelle es erſetzen ſoll, 1.) für Abhandlungen über Gegenſtände aus allen Theilen der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie, 2.) für Beurtheilungen philoſophiſcher Schriften beſtimmt. In letzteren ſollen von Zeit zu Zeit Ueberſichten über das Fortrücken einzelner Wiſſenſchaften gegeben werden, und es wird verſprochen, daſs für die Vollſtändigkeit einer Ueberſicht der ganzen philoſophiſchen Litteratur geſorgt werden ſoll.

Bey dem Entwurf zu einer periodiſchen Schrift kommt es hauptſächlich darauf an, daſs der Zweck derſelben von den Herausgebern beſtimmt gefaſst und genau befolgt wird. Die mehreſten Journale gehen nicht ſo wohl dadurch zu Grunde, daſs ihr Zweck zu wenig Leſer intereſſirt, als vielmehr dadurch, daſs ſie ſich zu viele Zwecke ſetzen, daſs ſie in ihren Planen unbeſtimmt ſind, gern alle Leſer erobern wollen, und dadurch oft alle einbüſsen. Wenn ſich Rec. nicht irrt; ſo iſt auch hier das Verſprechen der Bücherbeurtheilungen etwas, was nur mehrere Leſer herbeilocken ſoll, das aber der Herausgeber der Anlage nach unmöglich erfüllen kann. In allen

Digitized by Google

12 Heften haben auſſer den Ueberſichten der Litteratur der Pädagogik und Geſchichte der Philoſophie, die wenig mehr als Verzeichniſſe von Büchertiteln enthalten, nur ſieben Bücher ausführlich angezeigt werden können. Wie kann alſo der Zweck, die Leſer mit der philoſophiſchen Litteratur bekannt zu machen, erfüllt werden? — Wäre es daher nicht beſſer, wenn der würdige Herausgeber dieſen Zweck gänzlich fahren lieſse und ſein Journal lediglich und allein philoſophiſchen Abhandlungen beſtimmte, wozu Beurtheilungen wichtiger philoſophiſcher Werke allerdings mitgezogen werden können. In der That machen auch ſchon jetzt die philoſophiſchen Abhandlungen den Hauptinhalt des Journals aus, und es iſt ſehr zu wünſchen, daſs es des Repertorium inſonderheit für wichtige *wiſſenſchaftliche* philoſophiſche Aufſätze werde, und daſs ſich philoſophiſche Schriftſteller vereinigen mögen, ihre kleineren Beiträge zur wiſſenſchaftlichen Philoſophie hier niederzulegen. Denn es iſt ein groſser Vortheil für die Litteratur, wenn man weiſs, wo man eine gewiſſe Klaſſe von kleinen Aufſätzen, die zu einer gewiſſen Zeit geſchrieben ſind, ſuchen ſoll. Trivialen und unbedeutenden Aufſätzen muſs aber der Hr. Herausgeber ſchlechterdings keinen Eingang verſtatten, worin man ſich auf ſeine Einſicht und Unparteilichkeit mit allem Rechte verlaſſen kann. Wollte der Herausgeber einen Litterariſchen Anzeiger damit in Verbindung bringen; ſo würde dieſer am beſten alle übrige kleinere philoſophiſche Aufſätze, die theils als academiſche Schriften und Programmen, theils in andern Journalen und vermiſchten Schriften erſcheinen, umfaſſen. Hierbei wäre 1.) Vollſtändigkeit möglich und 2) wäre dadurch etwas ſehr nützliches geleiſtet, indem dieſs eine ſichere Quelle wäre, woraus man die Kenntniſs aller kleineren philoſophiſchen Aufſätze ſchöpfen könnte, und jeder wüſste, wohin er ſich mit ſeinen kleinen Aufſätzen, deren Bekanntmachung er wünſchte, zu wenden hätte, da dieſe gemeiniglich in gröſseren Litterariſchen Journalen überſehen werden. Dieſes ſind die Gedanken, welche Rec. dem Hrn. Herausgeber in der Abſicht mittheilt, damit er ſie zur Verbeſſerung des Plans ſeines Journals gebrauchen möge. —

Was die einzelnen Abhandlungen in den vor uns liegenden neun Heften betrift; ſo ſind mehrere derſelben wichtig und faſt alle lehrreich. Wir wollen ſie nach der Ordnung ihres Inhalts hier anführen, und das Wichtigſte und Neueſte daraus unſern Leſern mittheilen. Man findet hier *Erſtens* Aufſätze aus dem Gebiete der *theoretiſchen* Philoſophie und zwar:

A. Philoſophiſche Abhandlungen über die Philoſophie und die philoſophiſche Methode.

1.) *Von den Anſprüchen des gemeinen Verſtandes an die Philoſophie Vom Herausgeber.* Heft I S 1 — 46. Dem Verſtande giebt der V. das Beiwort *gemein*, (1) in wiefern er in ſeinen Urtheilen auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, um des *Gefühls* oder des unmittelbaren Bewuſstſeyns willen, welches eine unmittelbare Gewiſsheit gründet, die aller Wiſſenſchaft vorhergeht. Aber dieſes Gefühl oder unmittelbare Bewuſstſeyn des Allgemeinen und Nothwendigen werde als unzureichend von der Vernunft erkannt, und ſey das, was der Skepticismus angreife. Daher iſt die einzige Aufgabe der Philoſophie die Ausſprüche des gemeinen Verſtandes, welche die Grundlage aller Gewiſsheit unſers Wiſſens ſind, gegen den Skepticismus zu vertheidigen und als allgemein gültig zu erweiſen.

Satz gegründet werden, der absolute Gewissheit hat, wo denn seine Urtheile mittelbar aus der Allgemeingültigkeit eines andern Urtheils abgeleitet werden. Es fügt sich aber, ob es auch einen solchen schlechthin gewissen Satz gebe, der als Grundsatz unseres gesammten Wissens aufgestellt werden könnte. Da nach dem V. weder ein analytischer noch synthetischer Satz an sich dazu tauglich ist; so will er ein andermal untersuchen, ob der Umstand, dass das menschliche System ein Ganzes ausmacht oder ausmachen soll, diese Form der Philosophie als Wissenschaft begründen könne.

9) *Idee zu einer neuen systematischen Encyklopädie aller Wissenschaften.* Von Hrn. [illegible]. IV. Heft S. 327 — 378. Der V. theilt alle Kenntnisse in *Sinnenkenntnisse* und *Vernunftkenntnisse*. 1) Die Sinnenkenntnisse werden in *Beschreibung* und *Geschichte* eingetheilt. Alle Beschreibung ist entweder *allgemeine* oder *besondere Naturbeschreibung*. Erstere ist *Himmels-* und (physische und politische) *Erdbeschreibung*: letztere 1.) *Mineralographie*; 2.) *Phytographie*; 3.) *Zoographie*; 4.) *Anthropographie*. Erstere ist *Natur-* und *Menschengeschichte*. Jene ist *physische* und *politische Erdgeschichte*; diese betrachtet den Menschen entweder in Rücksicht auf seine *ganze Menschheit*, oder nur von Seiten seines *geistigen* Theils, daher entweder Geschichte der Menschheit oder Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Producte seiner Sprache, Religion, der Staaten und ihrer Gesetzgebung, endlich der Wissenschaften und Künste. 2.) Die Vernunftkenntnisse sind theils *empirische*, theils reine, theils angewandte oder *gemischte*. Die reinen sind a) Körperlehre; b) Seelenlehre (psychologische Anthropologie); den Plan der Letzteren verzeichnet der V. nach

nach Kants anthropologiſchen Vorleſungen, wie er ſelbſt S. 349. in einer Anmerkung, bemerkt. Die reinen Vernunfterkenntniſſe ſind: a) *Elementarphiloſophie* und zwar αα) der Sinnlichkeit, bb) des Verſtandes, cc) der Vernunft, der theoretiſchen und praktiſchen; b) *Reine abgeleitete Philoſophie*, wohin der V. rechnet, αα) die theoretiſche Philoſophie, α) die formelle, αα) Mathematik; ββ) Aeſthetik; γγ) *Logik*; β) die materielle — Metaphyſik der Natur. αα) Allgemeine Metaphyſik oder Ontologie; ββ) die beſondere Metaphyſik, — Wiſſenſchaft der Phänomene und Noumene; 1.) die immanente Metaphyſik — Theorie des Erkenntniſsvermögens — der oberſten und allgemeinſten Grundſätze der Erfahrung; 2.) die transſcendente Metaphyſik, welche Seele, Welt und Gott zum Gegenſtande hat, metaphyſiſche *Seelenlehre*, *Weltlehre* und *Gotteslehre*. bb) Die abgeleitete praktiſche Philoſophie. Dieſe iſt 1.) Moralphiloſophie und Metaphyſik der Sitten. 2) *Moraltheologie*. Die gemiſchten Vernunfterkenntniſſe ſind a) angewandte theoretiſche Philoſophie, α) formelle, αα) angewandte Mathematik, ββ) angewandte Aeſthetik und γγ) angewandte Logik; β. materielle - Phyſik und Teleologie; b angewandte praktiſche Philoſophie, 1.) moraliſche Thelematologie; 2) Naturrecht; 3.) Ethik; 4.) Aſcetik; 5.) Klugheitslehre — Die Abhandlung ſchlieſst ein Anhang von den ſogenannten Facultätswiſſenſchaften, der Medicin, Jurisprudenz und Theologie. — Die Gründe der Eintheilung müſſen in der Abhandlung ſelbſt nachgeſucht werden.

3.) *Ueber den Gebrauch der Philoſophie zur Erweiterung der Erkenntniſs.* Von Hrn. *Maimon*. V. Heft, S. 1 — 35. Dieſe Gedanken erinnert ſich der Rec ſchon faſt wörtlich in der Berliniſchen Monatsſchrift, nur unter einem veränderten Titel geleſen zu haben. Hr. M. ſucht ſeine Waare durch viele Kanäle zugleich unter die Leute zu bringen.

4.) *Sätze und Gegenſätze zur Grundlegung eines neuen Syſtems der Philoſophie.* Von Hrn. *D. Weishuhn*. VI. Heft S. 85 — 117. Iſt nur ein Fragment eines verſtorbenen Freundes des Herrn Herausgebers. Es ſcheint doch, als ob die Freundſchaft zu viel Werth auf den Inhalt dieſes Aufſatzes legte. Der Schauder, den der V. vor der Idealität des R. und der Z. empfunden hat, rührt doch wohl blos von dem ſelbſt geſchaffenen Ungeheuer her. Hätte er ſie nur richtiger ausgelegt, ſo würde der Widerſpruch zwiſchen dem Gefühl und dieſer Theorie bald verſchwunden ſeyn. In dem lezten Theile S. 97. kommen einige ſinnreiche Gedanken vor; die Philoſophie als Wiſſenſchaft aber möchte auf dieſem Wege ſchwerlich etwas gewinnen.

5.) *Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* VII. Heft S. 77 — 203. Ein Aufſatz, der erſt in der Folge ſeine Vollendung erwartet. Hier iſt mit 4 Briefen der Anfang gemacht, worin behauptet wird, daſs der vollendete Kriticismus den Dogmaticismus nicht theoretiſch widerlegen könne, ſondern nur die Frage des Dogmaticismus von dem Richterſtuhle der theoretiſchen Vernunft überhaupt abweiſe. — Der Ton in dieſen Briefen iſt geziert, die Sprache ſchleppend, und ohnerachtet ſie Rec. mit Aufmerkſamkeit geleſen, ſo hat er doch bis jezt nichts mehr als ein leeres Spiel mit Begriffen darin finden können.

6.) *Vorſchlag zu einem neuen allgemeinen Grundſatze der Philoſophie* Vom Hrn. *Kammerherrn von Schilling*. VII Heft, S. 235. Der neue Grundſatz des Herrn Kammerherrn heiſst: *Seyn iſt gut.*

Digitized by Google

gen. Rec. hat in dem Aufsatze, der nur wenige Zeilen lang ist, keinen Sinn finden können.

7) *Ueber die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie.* Von Hrn. D. Feuerbach. Heft 8. S. 306—322. Der gemeine Menschenverstand ist im Besitz gewisser gemeinschaftlicher Ueberzeugungen von Tugend, Recht, Gott und Unsterblichkeit. (Diese Behauptung findet sich seit Kurzem in sehr vielen philosophischen Büchern. In der Erfahrung hat Rec. nirgends übereinstimmende Ueberzeugungen über diese Dinge gefunden. Man muss erwegen, dass bisweilen in den Schulen die Philosophen sich einander überreden, es sey ihre Dichtung eine allgemeine Erfahrung.) Die Vernunft fodert die Gründe dieser Ueberzeugungen, und die Wissenschaft, welche sich die Beantwortung dieser Frage zum höchsten Zwecke macht, ist *die Philosophie* (S. 309). Diese ist entweder *empirisch* oder *rein*. Jene hat die Erfahrung zu ihrem Princip. Aber wie ist reine Philosophie möglich? Der Stoff derselben kann nur durch eine mittelbare Erkenntniss, oder durch Schlüsse möglich seyn. Jeder innere Satz muss durch einen andern begründet seyn u. s. f. Durch diesen innern und nothwendigen Zusammenhang der Erkenntnisse, wird so wohl die *Form* als die *Materie* dieser Wissenschaft bestimmt. Die Form heischt einen *ersten Grundsatz*. Kann es einen Satz geben, der *an sich* keines Beweises bedürfte, und über den wir nicht *in Beziehung auf seine Folge* weiter hinausgehen dürften? Der oberste Satz der Philosophie müsste ein Factum, das durchs Bewusstseyn gegeben ist, ausdrücken. Denn nur ein solches kann unmittelbare Gewissheit haben. Ein solches Factum bedarf keines Beweises, sondern blos einer Reflexion. Das sicherste Kriterium der Wahrheit eines solchen Factums besteht darin, dass ich es schlechterdings nicht aufheben kann. Allein ein solcher absoluter Grundsatz ist doch eine bloße Idee, und die Aufgabe der philosophirenden Vernunft ist, immerwährendes Fortschreiten zu höhern Grundsätzen. Dies sucht der V. theils aus den bisherigen ersten Grundsätzen, theils aus der Kantischen Theorie der Ideen näher zu beweisen. Die Resultate der ganzen Abhandlung sind: 1) dass ein unbedingter Grundsatz eine bloße Idee sey von regulativem Gebrauche; 2) die Vernunft müsse immer zur Wissenschaft fortschreiten, könne aber nie in einem Puncte stehen bleiben; 3) durch die *kritische* Philosophie werde ein oberster Grundsatz der Philosophie schlechterdings unmöglich gemacht.

8) *Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien.* Von Hrn. Prof. C. C. E. *Schmid.* Heft 10. S. 95—132. Abermals ein Versuch, einen ersten Grundsatz aller Philosophie und so gar aller Erkenntnifs zu finden. Rec. hält mit Kant einen solchen ersten Grundsatz aller Philosophie für ganz unmöglich, weil ein erster Grundsatz ein *materiales*, allen Gegenständen, worüber philosophirt wird, *gemeinschaftliches* Kennzeichen der Wahrheit enthalten müsste, ein solches aber etwas Widersprechendes ist, da es allen Gegenständen gemein und doch zur Unterscheidung derselben dienen sollte. Denn weil über alle Gegenstände philosophirt werden kann; so müsste auch das höchste Princip der Philosophie auf einem ganz allgemeinen Begriffe beruhen. Das Suchen nach einem höchsten Princip aller Philosophie ist mit dem Suchen nach einem allgemeinen materialen Kriterium der Wahrheit ganz einerlei, und also auch so wie dieses letztere ganz vergeblich. Der Hr. V. vorstehender Abhandlung bestätiget diese

ſes nur von neuen. Zwar ſoll es (S. 100) kein *objectives*, ſondern nur ein *ſubjectives* Princip ſeyn, was er ſucht. Aber ein ſolches wird, wie auch der Verſuch ſelbſt beweiſet, auf lauter analytiſche Merkmale eines allgemeinen Begriffs hinauslaufen, die gar nicht die Objecte, ſondern nur das Subject beſtimmen und deren Wahrheit ſelbſt erſt die Wahrheit ihres Objects vorausſetzen, alſo ein höheres Kriterium erfodern Ich = Ich — die abſolute Einheit, die Vernunft ſelbſt ſoll dieſes höchſte Princip nach dem V. ſeyn. (114 etc) Aber was bringt er anders heraus, als daſs alles Mannichfaltige mit dem Ich übereinſtimmen, d. h. *gedacht* werden müſſe; welches denn doch nur ein logiſches Geſetz des Denkens, nimmermehr aber ein Princip iſt, woraus die Philoſophie die reale Wahrheit ihrer Behauptungen erkennen könnte. Der Verf. mag einen Ausdruck für dieſes Princip wählen, welchen er will, das Schwankende und Unfruchtbare wird ſich nie daraus verlieren. So heiſst er S. 122 „Alle Objecte meiner Thätigkeit ſollen mit dem Grundgeſetze meiner Thätigkeit (der Vereinigung) übereinſtimmen. Erklärt man dies weiter; ſo heiſst es nichts, als alles ſoll in mein Ich hinein gehen, oder durch das Ich vorgeſtellt und durch das Ich gethan werden. Wer ſieht aber nicht, daſs dieſes ein völlig analytiſches Satz iſt, der darauf beruhet, daſs überhaupt ein handelndes und denkendes Subject vorausgeſetzt wird. Der Verf. hätte alſo hier ohne Bedenken ſtatt des *Sollen* das *Müſſen* gebrauchen können. Denn er ſtellt darin einen Naturbegriff, folglich auch ein Naturgeſetz auf, das blos das Ich oder vielmehr deſſen Handlung ſelbſt ausdrückt, woraus aber für die Objecte nicht das allermindeſte gefolgert werden kann, ſondern was ſelbſt ein *ſpecielles* Geſetz, nämlich der Vernunft, oder des Ich iſt, deſſen Realität erſt aus etwas anderem, das vom dem Geſetze deſſelben verſchieden iſt, erkannt werden muſs.

B. Kritik der Vernunft.

1) *Unmöglichkeit eines ſpeculativen Beweiſes für das Daſeyn der Dinge. Widerlegung des Idealismus aus Gründen der praktiſchen Vernunft.* Von *Hrn. Prof. Neeb* zu Bonn. Heft 6. S. 119 — 136. Alles Beweiſen beſteht in Darlegung des Zuſammenhanges zweier Sätze. Wo daher keine Verbindung gegeben oder hervorzubringen iſt, kann auch kein Beweis geführt werden. Soll ein Beweis für das Daſeyn der Dinge geführt werden, ſo muſs dieſer den Zuſammenhang zwiſchen den *Vorſtellungen* und den *Dingen* darthun. Nun zeigt aber der V. ſehr gut, daſs uns alle Beweiſe nie über die Vorſtellungen ſelbſt und über einen Zuſammenhang unter Vorſtellungen hinausbringen können, ein Zuſammenhang alſo zwiſchen Vorſtellungen und Dingen nie gezeigt werden kann, und folgert hieraus S. 123 die Unmöglichkeit eines ſolchen Beweiſes. — Dieſes ſind die wichtigſten Gedanken dieſes Aufſatzes, die alles Nachdenkens würdig ſind. Wenn aber der V. S. 133 meint, Kant habe in ſeiner Widerlegung des Idealismus das Daſeyn der Dinge an ſich darthun wollen, ſo irrt er; ſeine Abſicht iſt nur, das Daſeyn äuſſerer Erſcheinungen zu beweiſen, oder darzuthun, daſs die äuſſeren Dinge keine Einbildungen ſind. Die Widerlegung des Idealismus aus Gründen der praktiſchen Vernunft hat Rec. ohne alle Bündigkeit gefunden. Denn das, was der V als den gemeinen Glauben einführt und was er praktiſch annimmt, hat nie ein Idealiſt geleugnet.

C. Phi-

C. *Philoſophiſche Sprachlehre.*

1) *Beiträge zur Synonymiſtik* von Hrn. D. *Weishuhn.* Heft I. S. 44 – 72. Ein Aufſatz, der von ungemeinen Scharfſinne und Sprachſtudium zeugt. Die Synonyma, worüber der V. ſeine Bemerkungen mittheilt, ſind 1 Zartheit, Feinheit, Delicateſſe; 2) faul, träge, verdroſſen; 3) Leben (vivacité) Anſtand, Grazie; 4) Stolz, Hochmuth, Hoffart, Dünkel etc. Der Aufſatz verdient allgemein geleſen zu werden.

2) *Von der Sprachfähigkeit und dem Urſprunge der Sprache.* Von Hrn. *Prof Fichte* zu Jena Heft 3. u. 4. S. 155—186 Dieſe Abhandlung verräth viele ſcharfſinnige Blicke in die menſchliche Natur und in die Geſchichte der Entwickelung der menſchlichen Geiſteskräfte. — „Wie iſt der Menſch auf die Idee gekommen, ſeine Gedanken durch willkührliche Zeichen anzudeuten? — Es liegt im Weſen der Menſchheit, daſs er ſich die Naturkraft zu unterwerfen ſucht, aber gegen ſeines Gleichen ſich anders zu betragen. Der Menſch geht urſprünglich darauf aus, alles vernunftmäſsig zu machen. Wo er das Vernunftmäſsige ſchon findet, wie am andern Menſchen, wird er ſich freuen, ein gleichgeſtimmtes Weſen angetroffen zu haben. Dieſe gleiche Vernunftmäſsigkeit kündiget ſich durch Handeln nach Zwecken (281), beſonders durch wechſelſeitiges Handeln nach Zwecken an. Der Menſch hat ſo gar einen Trieb dazu, auſſer ſich vernünftige Weſen zu finden, und dieſer Trieb erzeugt den Wunſch, dem andern ſeine Gedanken auf eine beſtimmte Art anzudeuten und von ihm eine deutliche Mittheilung ſeiner Gedanken zu erhalten; weil ſich ſonſt die Menſchen in ihren Abſichten leicht misverſtehen. Die Idee der Sprache wird alſo durch die Geſellſchaft geweckt: der Trieb ſie zu realiſiren, reift ein, ſo bald Menſchen mit einander in Wechſelwirkung treten. — So wie ſich nun die Natur uns inſonderheit durchs Geſicht und Gehör offenbaret; ſo wird auch der Menſch am leichteſten ſich an dieſe Sinne wenden, um durch ſie Zeichen für ſeine Gedanken zu finden. Die erſte Bezeichnung geſchahe durch Nachahmung der in die Sinne fallenden Eigenſchaften der Dinge. Erſt wird man ſich an Geſichtsbezeichnungen halten, *Hieroglyphenſprache.* Dieſen werden bald die Bezeichnungen durch Töne zu Hülfe kommen, bis ſie endlich ganz zur *Gehörſprache* wird. Der Verf. zeigt dieſes auf eine ſinnreiche Art S. 269 – 271. Die Erfindung und Fixirung beſtimmter Worte beruht nicht auf Verabredung. Ein Menſch erhält durch Ueberlegenheit ſeines Geiſtes einen Vorzug vor den übrigen. Er macht Wörter und die andern gebrauchen ſeine Ausdrücke. Anfangs bezeichnet der Menſch die Dinge durch Nachahmung ihrer Töne. Allmählich entfernt er ſich von dieſer Bezeichnungsart, ſie wird flüchtiger kürzer, und endlich wird ein Zeichen daraus, das mit dem urſprünglichen oft keine Aehnlichkeit mehr hat. So lernt man auch tonloſe Dinge durch einen Ton bezeichnen, wählt erſt den Ton zu ihrer Bezeichnung, der blos zufälliger Weiſe mit ihnen verbunden iſt, und zuletzt bezeichnet man Dinge mit Tönen, ohne irgend eine ſolche ihnen anhangende Beziehung. Die Hausväter in der Familie, die guten Köpfe in der Horde, die ſich zugleich durch ihren Einfluſs wichtig machen, werden die Schöpfer der Sprache hauptſächlich ſeyn. — Die Gattungsbegriffe werden eher bezeichnet als die Geſchlechtsbegriffe (daran zweifelt Rec. ſehr. Das Wort *Stein* iſt gewiſs früher als das Wort *Demant*, und man hatte längſt *Thier* ausgeſprochen, ehe man *Affe* ausſprach.

Digitized by Google

ſprech. Inſonderheit ſind alle die Worte, welche urſprüngliche Functionen des Verſtandes bezeichnen, in jeder Sprache ſehr früh da; als *Ich*, *Ding*, *Gröſſe*, *Seyn*, *Urſach* u ſ w. Die Bezeichnung dieſer Begriffe iſt ſo gewiſs früh da, als ihre Entwickelung und die Einſicht ihrer Natur ſpät iſt.) Der V. zeigt nun erſtlich, wie die Wörter, *Ding und Seyn*, die Zeichen der *geiſtigen* Begriffe entſtanden ſind, dann wie die Zuſammenſetzung mehrerer Wörter der Grammatik entſtanden iſt. Die erſten Wörter faſsten ein Zeitwort und Subſtantiv in ſich, bezeichneten keine beſtimmte Zeit, ſondern waren blos *aphoriſtiſch* an der dritten Perſon — endlich wie *Subſtantiven*, *Adjectiven*, *Activa* und *Paſſiva*, *Media*, *Numeri*, *Caſus*, *Perſonen*, *Tempora* u. ſ. w. entſtehen u. ſ. w.

3.) *Ueber den Urſprung der Sprache.* von Hrn. *D. Forberg.* St. 10. S. 131 — 160. Ein guter Pendant zu dem vorhergehenden Aufſatze, der zwar nichts neues enthält, aber doch leſenswerth iſt. Die Entſtehung der Sprache ſoll nämlich nach dem V. theils aus der Empfindung, theils aus der Vernunft des Menſchen erklärt werden, wobei er folgenden Sätzen folgt: 1.) Der Grund, warum die Menſchen überhaupt ſprechen und nicht ſchweigen, iſt der Trieb ſich mitzutheilen; 2.) Der Grund, warum ſie ſich am meiſten in Tönen mittheilen, beſteht a) in der Mannigfaltigkeit; b) leichteren Gebrauch; c) in der Fähigkeit der Töne die Aufmerkſamkeit zu wecken: 3. Der Grund, warum dieſe und keine andern Töne gebraucht werden, liegt in der Analogie derſelben, theils mit gewiſſen Empfindungen in ihnen, theils mit dem Schall gewiſſer Dinge auſſer ihnen. Aus dem letztern folgt, daſs alle Stammlaute entweder mit irgend einer Empfindung in uns oder mit dem Schalle irgend eines Dinges auſſer uns Analogie haben werden, und daſs die Bedeutung des Worts durch dieſe Analogie beſtimmt wurde. Dies wird durch folgende Anmerkungen beſtätiget, 1.) daſs der urſprünglichen Stammlaute jeder Sprache *ſehr wenig*, 2.) daſs ſie einſilbig ſind, 3.) daſs man durch Hülfe der Einbildungskraft Stammlaute auf nicht hörbare und nicht ſinnliche übertrug, welche mit den Hörbaren in einem gewiſſen Verhältniſſe der Aſſociation, beſonders der Aehnlichkeit ſtanden. Urſprung der Metaphern. 4.) Der Grund, warum die Menſchen die vorhandenen Töne auf dieſe und keine andere Weiſe formten, liegt in der Vernunft. Sie iſt die Urheberin der Grammatik.

Wir können der Worte nicht entbehren, weil wir ohne ſie unſre Gedanken nicht feſthalten, nicht aufbehalten, und, ſetzt Rec. hinzu, nicht gehörig andern mittheilen können.

Die Abhandlung würde ſich noch beſſer leſen laſſen, wenn der V. nicht allzu viele Zurüſtungen machte, und mit dieſen auch den Leſern beſchwerlich fiele. Ein Fehler, der an vielen jungen Schriftſtellern bemerkt wird, und der daher rührt, daſs ſie ihre Sachen für allzuwichtig halten. Daſs dem V. vieles, was er ſagt, neu dünkt, was es nicht iſt, rührt wohl nur aus Mangel der Beleſenheit her.

D. Philoſophiſche Erziehungslehre.

1.) *Beitrag zur Beſtimmung der Begriffe: Erziehung und Unterricht in ihrem Unterſchiede und Zuſammenhange.* Von Hrn. *Greiling*, III. Heft. S. 191 — 209. *Erziehung* als Hülfsleiſtung ſchränkt ſich ein auf Beförderung der Wirkſamkeit der Kräfte, a.) durch Wegräumung *äuſſerer* Hinderniſſe (Entwickelung der Wirkſamkeit

keit der Kraft) b) durch Wegräumung *innerer* Hindernisse (Beförderung der *Bildung* der Wirksamkeit der Kraft.) Erziehung überhaupt ist daher *Beförderung der Entwickelung und Bildung oder Vervollkommnung menschlicher Kräfte*; und da die Natur dieses nur zufällig bewirken kann, so bestimmt der Zusatz *absichtliche* Beförderung, die eigentliche Erziehung im pädagogischen Sinne. Es gibt in pädagogischer Hinsicht dreierlei Gemüthskräfte, 1.) solche, deren Entwickelung und Vervollkommnung befördert werden kann, z. B. der Verstand und die Vernunft; 2.) solche die keine Entwickelung gestatten, deren Verstärkung aber befördert werden kann; 3.) solche, die *nur* entwickelt werden können, z. B. Freiheit und praktische Vernunft. Mit der Entwickelung dieser letzteren wird der Mensch mündig und die Erziehung geschlossen. *Leitung der Vernunft, Wirkung aller Gemüthsvermögen durch Vernunft*, ist das höchste *Ziel der Erziehung* Der Gebrauch der Vernunft durch Freiheit oder der *moralische* Gebrauch der wirksamen Kräfte, liegt aber ausserhalb der Grenzen der Erziehung und ist blos Sache der erzogenen Person.

Unterricht ist Mittheilung des Unbekannten durch Begriffe, und von der *Erziehung* durch mehrere Merkmale (103) specifisch verschieden. Erziehung geht allem Unterrichte vorher und letzterer setzt schon entwickelte und formal gebildete Kräfte voraus. Man muss *Verstandes-* und *Vernunftunterricht* unterscheiden Jener hat Objecte der äusseren, dieser Objecte der inneren Erfahrung, nicht sinnliche und übersinnliche Dinge, zum Gegenstande (der Unterschied ist schwerlich richtig). Der Verstand kann nicht eher unterrichtet werden, als bis er zur Reife gelangt ist; der Vernunftunterricht folgt noch später. Der Verstandesunterricht fällt in die Periode der Vernunftentwickelung, und der Vernunftunterricht findet nur nach geschlossener Erziehung statt. — Alles Offenbaren der Begriffe und Grundsätze muss bei nicht historischen Grundsätzen aus der Jugendbildung durch Erziehung und Unterricht verbannt werden. Jeder wird das Gedankenreiche dieses Aufsatzes schon aus diesem kurzen Abrisse sehen.

2) *Etwas über den Ausdruck: Erziehung zum Menschen und Bürger.* Von Hrn. *D. Heusinger.* Heft, 3. S. 110 — 132. Herr H. bestreitet hier eine Meinung, die von mehreren neueren, namentlich Hrn. Villaume und Rehberg behauptet worden ist, nämlich dass der Mensch nicht blos zum Menschen, sondern auch zum Bürger erzogen werden müsse. Erziehung sey Entwickelung der menschlichen Kräfte. Sie gebe dem Menschen nichts; sondern entwickele nur das, was in ihm liegt, damit es in der Folge gebraucht werden könne, und deshalb könne nur der *Mensch* erzogen werden. (Aber ist denn Erziehung blos Entwickelung nicht auch Bildung der Kräfte, Richtung des Verstandes und der Neigungen auf *bestimmte* Gegenstände? und fordert dieser Umstand nicht, dass der Erzieher die Wahl der Objecte, worauf Herz und Geist gerichtet werden sollen, durch die besonderen Verhältnisse des Menschen bestimme?) Man müsse unter Erziehung, Vorbereitung auf das künftige Leben verstehen, wenn man mit dem Ausdrucke, Erziehung zum Menschen und Bürger, einen Sinn verbinden wolle. Aber dieser Begriff sey theils unbestimmt, theils gebe er keine näheren Regeln der Erziehung an. Was jemand als Bürger zu leisten habe, müsse jeder schon wissen, und lerne es sobald er

Digitized by Google

er den Bürgervertrag eingehe. Es ſey alſo der künftige Bürgerſtand des Jünglings ein völlig gleichgültiger Umſtand bei der Erziehung, und der Ausdruck: Erziehung zum Bürger ſey ein Ausdruck ohne Sinn. Es ſcheine daher, daſs man mit dem Ausdrucke nur ſagen wolle: der Erzieher müſſe ſeinem Jünglinge nur diejenige Modification geben, welche dem Zuſtande der Welt und der Geſellſchaft, in welcher er dereinſt ſich befinden wird, die angemeſſenſte wäre. Dieſes ſcheine wenigſtens Hrn. Villaume's Meinung in der bekannten Revision des geſammten Schul- und Erziehungsweſens (B. 3.) zu ſeyn, deſſen Ideen Hr. H ausführlich prüft und berichtiget. In Hrn. Rehbergs Prüfung der Erziehungskunſt findet der V. viele unbeſtimmte Begriffe und täuſchende Darſtellungen. Die gewählten Beyſpiele der Rehbergiſchen Urtheile über Rouſſeau's Emil möchten ſich indeſſen doch rechtfertigen laſſen. Denn daſs Rouſſeau's ſpecielle Vorſchläge häufig unausführbar und Emil ein höchſt unglücklicher und kaum brauchbarer Menſch in dieſer Welt ſeyn würde, möchte ſich wohl ſehr klar beweiſen laſſen, obgleich es dabei wohl beſtehen kann, daſs Rouſſeaus allgemeine Erziehungsregeln ſehr gut ſeyn können.

Die Abhandlungen aus der praktiſchen Philoſophie betreffen:

A. Kritik der praktiſchen Vernunft und Moralphiloſophie.

1) *Apologie des Teufels.* Von Hrn. *D. Erhard.* Heft 1. S. 106 — 140. Die Apologie gehet dahin, zu zeigen, daſs der Teufel nichts *ungereimtes* ſey, daſs er eine Idee und nicht eine bloſse Chimäre ſey. (Aber iſt nicht jede Chimäre eine Idee?) Das allgemeinſte Merkmal des Teufels iſt, daſs er der *Boshafteſte* aller Kreaturen ſey (108). Man denkt ihn alſo, als das Ideal der Bosheit, als ein unbedingt böſes Geſchöpf, das ewig gequält iſt, ohne dadurch zur Buſse geführt zu werden und ein beſtändiges Beſtreben hat, die Menſchen ewig unglücklich zu machen. Daſs nun ein ſolcher Begriff möglich ſey, zeigt der V. S. 110. indem er das Ideal der Bosheit dem Ideale der Sittlichkeit gegenüber ſtellt, und zeigt, wie das eine auf das andere führe. — Das Ideal der Bosheit läſst ſich aber nicht als durch einen Menſchen möglich denken (115), auch nicht als ein Schöpfer oder böſer Gott (116) ſondern nur als ein vollkommen boshaftes Geſchöpf (117). Das höchſte Gut dieſes Weſens beſteht darin, daſs nirgends Glückſeligkeit als durch daſſelbe zu finden ſey. Es iſt alſo in beſtändiger Anſtrengung, alle nicht von ihm abhängige Glückſeligkeit zu zerſtören. Das höchſte Ideal der Sittlichkeit will, daſs dieſes durch alle moraliſche Weſen realiſirt werde; das höchſte Ideal der Bosheit iſt nur in einem einzigen Weſen möglich, dem die andern als Sklaven unterworfen ſeyn müſsten. — Eine andere Frage iſt, ob auch beide Ideale als exiſtirend gedacht werden müſſen? (134) Hier findet ſich nun, daſs der Glaube an Gott eine Handlung der Freiheit ſey, und Gott zur Beruhigung der theoretiſchen und zur Möglichkeit der Eintracht zwiſchen der praktiſchen Vernunft und dem Triebe der Glückſeligkeit nothwendig als exiſtirend vorausgeſetzt werde. Der Teufel hingegen wird zu keiner Befriedigung der theoretiſchen Vernunft vorausgeſetzt, und der Glaube an ſeine Exiſtenz iſt mit keinem Intereſſe der praktiſchen Vernunft verbunden. — Der ſittliche Menſch hat alſo gar kein Intereſſe einen Teufel zu glauben, und der Boshafte hat ein Intereſſe ihn zu verleugnen. Die Exiſtenz des Teu-

[illegible]

2) *Versuch über [illegible] Moralprincip* [illegible] *Prof. Schmid.* [illegible] S. [illegible] — [illegible] Rec. [illegible] [illegible] [illegible]

welchen die praktiſche Vernunft nicht aufheben kann. Dieſen Widerſpruch ſetzt der V. S. 189 hauptſächlich darin, daſs die Idee der Glückſeligkeit nach der theoretiſchen Vernunft kein Object hat, und die praktiſche Vernunft ein ſolches doch vorausſetzt. 3) Frägt der V. wie Glückſeligkeit als ein Erfahrungsbegriff in die Moralphiloſophie komme, und wie iſt die Realität dieſes Begriffs überhaupt für ein anderes Leben erweislich? und 4) Wenn die Harmonie der Glückſeligkeit mit Sittlichkeit mehr als problematiſch iſt; iſt nicht der Glaubensgrund, der auf die Harmonie jener Güter ſich gründet, nichtig? die mehreſten dieſer, ſo wie der übrigen Zweifel, die hier des begrenzten Raums halber nicht angeführt werden können, werden bei einer deutlichen Anſicht des eigentlich Praktiſchen jener Probleme gelöſt werden können.

4) *Der moraliſche Zweck und die moraliſche Triebfeder.* Von Hrn. Prof. *Schaumann.* Heft 9. S. 33—51. Die ſyſtematiſche Anordnung in dieſem Aufſatze iſt neu.

B. Philoſophiſche Rechtslehre.

1) *Ueber die Gründe* des *Naturrechts.* Von Hrn. *Maimon.* Heft 1. S. 141—183. So wie Hr. M. ein neues Moralprincip in der Berl. M. S. Nov. 1794 aufgeſtellt hat; ſo folgt nun hier der Entwurf zu einem neuen Syſtem des Naturrechts, welches nach Hr. M. die Wiſſenſchaft von den durch das Moralgeſetz a priori beſtimmten nothwendigen und allgemeingültigen *ſcheinbaren Ausnahmen* von denſelben iſt. Dieſe ſcheinbaren Ausnahmen durch das Moralgeſetz werden entweder als *Bedingungen ſeines möglichen Gebrauchs* oder als *indirecte Folgen* aus demſelben beſtimmt. Jenes ſind die *Grundſätze*, dieſe die *Lehrſätze* des N. R. Dieſe Erklärung wird von Hr. M. ſelbſt ſehr gerühmt. Rec. aber kann die geprieſenen Vorzüge nicht finden. Er ſieht blos was er in allen Maimonſchen Schriften bemerket hat, daſs der V. mit der leichteren Anſicht der Dinge nicht zufrieden iſt, ſondern ſich ſelbſt eine ſchwerere wählt, und ſich die Sache durch eine Menge neuer Terminologien ſchwer macht, die ihm ſelbſt doch bei weiten die Vortheile nicht gewähren, die er ſich einbildet. Wir werden dieſes in der Folge an einigen Beiſpielen zeigen. Das N. R. theilt Hr. M. in ein *apodiktiſches*, *aſſertoriſches* und *problematiſches*. Der Grundſatz des erſteren iſt: Wenn der Wille des Cajus als allgemeingültig gedacht werden *muſs*; ſo hat C. das Recht, ſeinen Willen, auch wider den Willen des Titius, in Ausübung zu bringen; des zweyten: Wenn C ſeinen (und kein anderer einen gleichen) Willen geäuſſert *hat*, ein Object als Mittel zu gebrauchen, ſo kann der Wille des C. als *allgemeingültig* gedacht werden, und er hat das Recht ihn wider den entgegengeſetzten Willen eines andern in Ausübung zu bringen; das dritte: Wenn zwei zugleich den Willen äuſſern ein Object als Mittel zu gebrauchen; ſo hat ein jeder das Recht, ſeinen Willen auch wider den dieſem entgegengeſetzten Willen des andern in Ausübung zu bringen. (Hr. M. entſcheidet das letztere durch *Stärke*. Weil beide, meint er, ein gleiches Recht haben, ſo könne kein Recht, ſondern phyſiſche Stärke den Ausſchlag geben. (S. 145) Aber da die Ausübung der Rechte wegen der phyſiſchen Hinderniſſe ſo oft unterbleiben muſs; warum ſollte denn der Menſch nicht ein moraliſches Hinderniſs, wie hier die Colliſion der Rechte iſt, eben ſo ſehr achten müſſen? Warum könnte es denn alſo nicht als allgemeines Geſetz gelten: daſs

dafs ein jeder von der Beſitznehmung eines Dinges abſtehen ſolle, wenn dieſes nicht ohne die Verletzung eines gleichen Rechts des andern geſchehen könne. — Was liegt denn daran, wenn ein Ding eine Zeitlang ungebraucht liegen bleibt, oder ein Zweck um eines moraliſchen Hinderniſſes Willen verlohren geht? Nicht, dafs dieſe Zwecke erreicht werden, ſondern dafs ſie auf eine *gerechte* Art erreicht werden, iſt der höchſte Zweck. Wenn ich alſo mein Leben nicht anders retten kann, als durch Verletzung des gleichen Rechts eines andern; ſo iſt es beſſer, dafs dieſes verlohren gehe, als dafs die Verletzung des Rechts des einen erfolge. Denn zu ſagen, dafs hier noch kein Recht des andern ſey, und phyſiſche Stärke die Stelle des Rechts vertrete, iſt eine *παραδοξα και τι καλλο γενος*, die man bei einem conſequenten Denker nicht finden ſollte). Das Zwangsrecht theilt Hr. M. dem Sinne nach ein a) in das Recht des Widerſtandes, b) der Wehre gegen unrechtmäſsige Angriffe; c) das Recht einem blofs *legalen* Angriffe zu widerſtehen. Unter dem *Nothrechte* verſteht der V. S. 151 das Recht unter zwei entgegengeſetzten Handlungen, die beide dem Moralgeſetze zuwiderlaufen, eine beliebig zu wählen. (Rec. begreift nicht, wie Hr. M. einen ſo offenbar falſchen Satz aufſtellen kann. Wenn das Moralgeſetz kategoriſch gebietet, wie kann eine Handlung vorkommen, deren Beziehung und Unterlaſſung gleich unmoraliſch iſt. Man übt, ſagt Hr. M., blos aus dem Grunde eine unmoraliſche Handlung aus, weil die ihr entgegengeſetzte gleichfalls unmoraliſch iſt, eine aber doch ausgeübt werden muſs. *Muſs?* aber warum denn? Wenn ſie dem Moralgeſetze zuwider iſt; ſo *ſoll* ſie gar nicht ausgeübt werden, und doch *muſs* ſie geſchehen? Welche Verirrung! Der Spott, den ſich Hr. M. auf eine ſo hochmüthige Art gegen den Hrn. Heydenreich hierbei erlaubt, könnte ihm zehnfach vergolten werden. Denn wenn irgendwo ein Selbſtdenker aus der Sucht ſelbſt zu denken ſich gedankenlos gemacht hat; ſo iſt es hier geſchehen. Die Lehre von dem Eigenthumsrecht und den Conventionen iſt ziemlich richtig, wo den V. nicht ſeine Liebe zur Paradoxie irre führt, worüber er denn oft den Umſtand, dafs da kein Recht zu erwerben ſey, wo das Recht eines Dritten dieſes unmöglich macht, vergiſst, wie S. 159. wo behauptet wird, der Vertrag zweier Mörder, die ſich vereinigen einen dritten zu ermorden, ſey gültig. Ueber Teſtamente, deren Gültigkeit hier (S. 168) behauptet wird, nichts neues. Der Abſchnitt über die bürgerliche Geſellſchaft und deren Entſtehung iſt leſenswerth. Der V behauptet, der Contrat ſocial werde nicht erſt bei Einrichtung der bürgerlichen Geſellſchaft geſchloſſen, ſondern (S. 171) ſey ſchon im Stande der Natur nothwendig da, weil die Menſchen urſprünglich dazu verpflichtet wären — Aber wie folgt denn, frägt Rec. dafs einer den andern zu dem zwingen dürfe, wozu er verpflichtet iſt? Die Vereinigung zum Staate iſt ja eine poſitive Hülfe, wodurch ich dem andern zum Schutze ſeiner Rechte verhelfe. Hat jemand ein Recht, mich ohne Vertrag zu nöthigen, dafs ich ihm helfe? Und giebt es einen Vertrag, der keine willkührliche Uebereinkunft vorausſetzt? Der weſentliche Zweck und Inhalt des bürgerlichen Vertrags iſt gewifs a priori beſtimmt, aber das Schlieſsen dieſes Vertrags kann der Natur der Sache nach keine andere, als eine willkührliche Handlung ſeyn.

2) *Ueber einige rechtliche Verhältniſſe des Schriftſtellers, Verlegers und Nachdruckers.* Heft 3. S. 193 — 254. 1) Eine Beſtreitung der Rechtmäſsigkeit des Nachdrucks Der V. geht von dem gewöhnlichen Gedanken

aus

aus, wodurch der Nachdruck bestritten wird, dass jeder seine Gedanken unter beliebigen Bedingungen mittheilen könne, und der andere verpflichtet sey, diese Bedingungen zu erfüllen. Aber dieses gilt doch nur, wenn ich *vor* der Mittheilung mit dem andern über die Bedingungen einen Vertrag schliesse; die Bedingungen welche ich *nach* der Bekanntmachung mache, können nicht bindend seyn. Der Schriftsteller macht aber seine Bedingungen *nach* der Bekanntmachung seines Buchs, und vorher hat sich wenigstens Niemand erklärt, ob er sie eingehen wollte oder nicht. Die Bücher werden für einen bestimmten Preis jedermann angeboten und ihr Gebrauch von dem Verkäufer durch keine Bedingung eingeschränkt. Ist die Bedingung das Buch nicht nachzudrucken, eine beliebige Bedingung des Schriftstellers, so muss er mit jedem Käufer eine besondere Uebereinkunft darüber treffen. Ist sie eine nothwendige, die in der Natur der Sache liegt; so muss dieses gezeigt werden. Dieses ist aber bisher noch nicht geschehen und auch schwerlich möglich. Die Unrichtigkeit der Gedanken des Verf. offenbaret sich schon dadurch, dass er die *Absicht* der rechtlichen Beurtheilung unterwirft. Denn man kann nie eine Absicht, sondern nur die wirkliche Handlung und das Gesetz derselben nach rechtlichen Principien beurtheilen, ihre Absicht sey, welche sie wolle. Ist daher der Nachdruck unrecht; so ist er es, der Nachdrucker mag die Exemplare verschliessen oder verkaufen wollen. 2) *Verhältniss des Schriftstellers und Verlegers.* Sehr richtig und detaillirt; 3) *Verhältniss des Verlegers zum Nachdrucker.* Die Meinung des V. folgt aus N. 1.

3) *Versuch über den Begriff des Rechts.* Von *Hrn. D. Feuerbach.* Heft 6. S. 135 — 162. Zuerst eine Kritik der Definitionen des Begriffes Recht von Hofbauer, Reinhold und Hufeland, die sämmtlich als unbefriedigend verworfen werden. Dann eine eigne Definition vom Verf. Recht (S. 161) ist ein durch Vernunft positiv bestimmtes Vermögen zu handeln, und näher bestimmt: *eine durch Vernunft sanctionirte Freiheit, als Bedingung zur Erreichung des höchsten Zwecks.* Das Merkmal: durch Vernunft sanctionirt, scheint doch sehr unbestimmt zu seyn. Sollte die Jakobische Erklärung (dessen N. R. § 101): Recht ist die Freiheit etwas zu thun oder zu lassen, als allgemeines Gesetz gedacht, nicht eben das deutlicher sagen, was der V. sagen will?

4) *Deduction des Rechtsbegriffes.* Von Hrn. *D. Reinhard* in Marburg. Heft 7. S. 104 — 133. Eine scharfsinnige Deduction des Rechtsbegriffes aus der moralischen Natur des Menschen, wovon sich aber ohne grössere Weitläuftigkeit, als hier verstattet ist, kein Auszug geben lässt. Der V. setzt zuerst die Natur eines moralischen Wesens für sich auseinander und entwickelt die Freiheit und das moralische Gesetz; dann betrachtet er den Menschen in Verbindung mit andern, und bestimmt dadurch das Moralgesetz in Beziehung auf dieselbe, zeigt das Verhältniss der Menschen zur Natur, und beweiset ihr Recht zur Herrschaft über dieselbe; dann, dass diese Herrschaft allen zukommen müsse, und sie sich also einander im Gebrauche der Natur einschränken, so dass *ein Recht* eine bestimmte Ausübung meiner Herrschaft über die Natur ist, betrachtet von Seiten ihrer Gesetzmässigkeit. Das einschränkende Gesetz heisst nämlich: Beeinträchtige nicht die Herrschaft des andern über die Natur. Die Entscheidung der hierdurch entstehenden Collisionen muss aus der Natur, die sie erregt, geschöpft werden. Der V. hat hier

nur

nur den Rechtsbegriff bestimmen, und das Rechtige ex deducirten wollen.

5) *Versuch, die Grundlinie des allgemeinen Naturrechts zu finden und zu bestimmen.* Von Hrn. *Prof. Schaumann.* Heft 9. S. 62 — 65. Der Mensch hat eine von dem Gesetze verschiedene Norm über die Natur — also eine Rechtsnorm — ein Naturrecht. Diese ist daher die Willkühr von dem Rechte des Menschen über die Natur. Die Hauptbegriffe des N. R. lassen sich daher durch eine gründliche Analysis der Natur finden. Da wir nun in der Natur theils *Personen*, theils Sachen antreffen; so theilt der V. das N. R. in das *Sachenrecht* und *Personenrecht*. Ersteres zerfällt in das *absolute* (von der Zueignung) und *accessorische* Sachenrecht (vom Eigenthume). Das Personenrecht ist ebenfalls theils das *absolute*, welches blos negativ ist, und das *hypothetische*, worin der V. das Vertrags- und Gesellschaftsrecht im Allgemeinen und besonderen zählt. Der Aufsatz ist sehr gut und gründlich geschrieben und macht auf die weitere Ausführung, die der V. in der neuen Ausgabe seines N. R. zu geben verspricht, begierig.

C. *Philosophische Theorie der Gesetzgebung.*

Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung. Von Hrn *D. Erhard.* Erste Abhandlung: *Ueber das Princip der Gesetzgebung, in so fern der Inhalt der Gesetze dadurch bestimmt wird.* Heft 8. S. 263 — 282.

Zweite Abhandlung: *Ueber die Unschuld und den Stand der Unschuld in Beziehung auf die Gesetzgebung.* Heft 9. S. 1 — 31. Mit kritischer Rücksicht auf Platons Ideen von der Gesetzgebung eröfnet der Hr. V. hier mehrere neue Ansichten über so interessante Gegenstände. Wir werden die Anzeige davon bis das Ganze vollendet ist.

6) *Philosophische Aufsätze in der deutschen Monatsschrift*, Leipzig bei Sommer, Jan. — Dec. 179 .

Dem Zwecke dieser Monatsschrift gemäs, sind die darin vorkommenden philosophischen Aufsätze grösstentheils populären und vermischten Inhalts. Die wissenschaftliche Philosophie hat daher hier keine Bereicherung zu erwarten. Es wird bei Bearbeitung derselben vornehmlich theils auf die Grundsätze angenommen, von denen die Autoren Gebrauch machen, theils auf ihren Vortrag.

Die Abhandlungen aus dem Gebiete der theoretischen Philosophie sind.

I. Anthropologische, dahin gehören:

1. *Ueber das Zerstreuen.* Von Hrn. *C. R. Streithorst.* Jan. S. 31 — 40. Triviale Gedanken, gemein vorgetragen.

2) *Ueber die Vermischung und Verwechslung gegenwärtiger und vergangener Vorstellungen.* Von Hrn. *Rector Starke* in Herenburg. Jan. S. 41 — 5 . Ein schöner Aufsatz voll feiner philosophischer, pädagogischer und logischer Beobachtungen.

3) *Ueber Selbstbiographien.* Von Hrn. *Hofrath Fritze*, Febr. 176 — 168. Unbedeutend.

4) *Apologie der häuslichen Glückseligkeit.* Febr. S. 101 127. Sehr lesenswerth.

5) *Ueber Thatigkeit.* Von Hrn. C. *R. Streithorst.* März, 175 — 191. Moralische

reliſche Betrachtungen über den Nutzen der Thätigkeit, keine anthropologiſchen Erklärungen ihrer Phänomene.

6. *Einige Gedanken über Geſellſchaft und Geſelligkeit.* Von ebendemſ. Jun S. 105 — 111. Gemein und unbedeutend.

7) *Ueber die Sinne.* Von Hrn *v. Rochow.* Jun. S. 113 — 118. Ein alter Einfall, alle Sinne aufs Gefühl zu reduciren. Allein das Gefühl, welches allen Sinnen gemein iſt, iſt kein Sinn, ob es gleich allen Sinnen zum Grunde liegt. Der *Betaſtungsſinn* kann aber mit Gehör, Geruch etc. nicht verwechſelt werden, und hat ſeine eignen *ſpecifiſchen* Wirkungsgeſetze, wie jeder der vier übrigen.

8) *Iſt Gewalt das beſte Mittel Unruhen zu dämpfen und zu verhüten?* Jun. 174 — 190. Ein lesbarer Aufſatz, der viel richtige Gedanken enthält.

9) *Von der Selbſterkenntniſs.* Nov. 279. Verdient ſeine Stelle nicht.

10) *Bewirkt die Aufklärung Revolutionen?* Von *Brogk.* Nov. S. 263 — 279.

II. *Pädagogiſche:*

Ueber die Bildung des Menſchengeſchlechts durch das häusliche Leben. Eine Rede. Von Hrn. *Rector Starke* May. S. 12 — 34. Wahr und zweckmäſsig für eine gemiſchte Geſellſchaft.

III. *Aeſthetiſche:*

Kommentar über ein wichtiges Aktenſtück zur Geſchichte der Verirrung des menſchlichen Geiſtes in Sachen des Geſchmacks. Von *Feſsler.* December. S 304 — 315. Mit groſser Bitterkeit werden Erinnerungen gegen eine Abhandlung im philoſ. Anzeiger (1795. Oct.) der gegen die hiſtoriſchen Romane gerichtet iſt, gemacht. Der hiſtoriſche Roman wird von Hrn. F. mit vieler Geſchicklichkeit vertheidiget, und ſeine Gründe verdienen alle Aufmerkſamkeit. Man kann auch das vergleichen, was er noch ſelbſt im phil. Anz. Dec. S. 409 etc. für dieſe Dichtungsart ſagt. Schade, daſs Herrn F's Empfindlichkeit ihn nicht ruhiger hat ſchreiben laſſen.

IV. *Aus der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes:*

1) *Ueber thieriſche Weſen und thieriſche Gottheiten.* Von Hrn. *M. Stöger.* Auguſt. S. 309 — 362. Man findet die Beſchreibung der mythologiſchen Dichtungen dieſer Art hier beiſammen kurz und gut beſchrieben. Die Gedanken, welche über die Entſtehungsart dieſer Weſen geäuſsert werden, verdienen einen Platz in einem Beitrage zur Geſchichte der Menſchheit.

2) *Eine Probe der ſcholaſtiſchen Philoſophie aus ihrer erſten Periode.* Von Hrn. *Hoche.* Novemb. 1173 — 189. Ein Fragment aus dem Geſchichtſchreiber *Otto von Freyſingen*, worin dieſer eine Probe von ſeiner Kunſt zu philoſophiren giebt. Ein Gewebe von Worten, Begriffen, wobei einem leider! mehrere Philoſophen der neueſten Zeit bei fallen.

V. *Vermiſchten Inhalts:*

1) *Ueber die Worte Kantianer, Kantiſche Philoſophie.* Nov. 254 — 267. Ein Aufſatz, der viel Salz enthält. Das Imitatorum pecus wird hier wacker gegeiſselt.

Aus der *praktiſchen* Philoſophie gehören

I. Zur *Sittenlehre.*

1) *Kommen Sie im dreiſſigſten Jahrhundert wieder.* Januar. S. 8 — 29. Soll die

Digitized by Google

[illegible]

[illegible]

[illegible]

welchem gute Gedanken für die Preſsfreiheit vorkommen, die aber nicht immer mit den gehörigen Gründen unterſtützt ſind.

2) *Einige Bemerkungen über die Unrechtmäſsigkeit der Todesſtrafen* Von Hrn. *Brogk.* Novemb. 203 — 213. Der Hr. V geht davon aus, daſs er vorausſetzt, man könne nie ſtrafen, wo man nicht den *Grad* des Verbrechens genau angeben könne, und da dieſes Menſchen nie können; ſo könnten ſie überall kein Recht zur Strafe haben. Der Zwang im Staate werde alſo nur uneigentlich Strafe genannt, und könne nie etwas anders zum Zweck haben, als anderer Rechte zu ſichern. Hierzu aber behauptet er, ſey die Beraubung des Lebens nie nothwendig. Der Staat dürfe überdem nie die Perſönlichkeit des Menſchen, nur das, was an ihm Sache iſt, angreifen, er müſſe das Daſeyn der Menſchen als Zweck verehren, und brauche durch die Beraubung des Lebens offenbar einen gröſsern Zwang, als zum Schutze der Verbündeten nöthig iſt. Der Staat übertrete alſo bei der Todesſtrafe eine doppelte Pflicht, und ſie ſey alſo unrecht. Es kommt hierbei alles auf den Beweis an, daſs es ein natürliches Strafrecht gebe. Ob man nun gleich Hrn. B. zugeben kann, daſs kein Menſch ein Recht hat, die unmoraliſchen Handlungen des Menſchen zu ſtrafen, in wie weit ſie ſeine Freiheit nicht einſchränken; ſo folgt doch gar nicht, daſs auch Niemand ein Recht habe; Beleidigungen zu ſtrafen. Denn 1) kann die Gröſse einer Beleidigung gar wohl praktiſch beurtheilt werden, (aus der Gröſse der Pflicht die der Beleidiger übertreten) und 2) kann es in einem Reiche der Sitten gar wohl als allgemeines Geſetz gedacht werden, daſs jeder Beleidiger von dem Beleidigten ein proportionirliches Uebel um der Beleidigung Willen erleide. — Ob nun die Zufügung des Todes unter dergl. Uebel gehören könne, iſt allerdings eine ſchwierige Unterſuchung. — Das Verbot, die Perſönlichkeit zu verletzen, kann aber dieſes Uebel nicht ausſchlieſsen. Denn dieſe wird auch durch Schläge, Gefängniſs etc. verletzt.

3) Berlin bei Unger: *Deutſchland*, 1 — 3. St. 1796. 28 B. 8. 1 thl. der ganze Jahrgang. Eine Zeitſchrift, die ſich ganz und gar unterm Vaterlande widmet, die mit philoſophiſchem Blicke deſſen Länder, Städte und Menſchen, Verfaſſung, Regierungen, Cultur, Sitten, Litteratur und Künſte zu betrachten, ſich zum Zwecke macht, verdient die Aufmerkſamkeit und Unterſtützung der ganzen Nation, zumal wenn, wie von dem würdigen und warhaft patriotiſchen Herausgeber zu erwarten iſt, alle Kräfte ins Spiel geſetzt werden, um ſie ihrer Beſtimmung immer näher zu bringen. Der Verleger hat der Schrift eine des deutſchen Volks würdige Geſtalt gegeben, und der Inhalt der drei vor uns liegenden Stücke gibt ſchon eine gute Hofnung der künftigen, obgleich wegen Schwierigkeit, die jeder kennt, der periodiſche Schriften herausgibt, noch nicht alles geleiſtet werden konnte, was der Herausgeber ſich zum Zwecke gemacht hat. Die Hauptrubriken der Schrift werden ſeyn: 1) Vermiſchte Aufſätze: 2) Politiſcher Zuſtand von Deutſchland; 3) Chronik gröſser Städte; 4) kleine Reiſen durch Deutſchland; 5) das deutſche Theater;

6) deutſche Litteratur; 7) deutſche Kunſt; 8) Notiz von deutſchen Journalen; 9 offener Briefwechſel; 10) fliegende Blätter; 11) Gedichte und proſaiſche Aufſätze zur angenehmen Lectüre; 12) Lieder mit Muſik, und Bildniſſe ſolcher merkwürdigen deutſchen Männer, von denen man noch kein gutes Bild hat. Mannigfaltigkeit genug, worin auch unſre Annalen reichliche Ausbeute finden werden. In dieſen erſten drei Stücken finden ſich folgende philoſophiſche Aufſätze: 1) Freiheit für Alle; zum neuen Jahr, 1. St. S. 7 — 18. 3. St. S. 181 — 192. Der V. zeigt mit liebenswürdiger Wärme, daſs ſie von innen aus dem moraliſchen Menſchen herausgehen müſſe, daſs ſittliche Cultur und der tugendhafte Charakter allein den Weg zur allgemeinen Freiheit brechen. Nicht das Schwerd, nur die Befolgung der Vernunftgeſetze, die der Königsbergiſche Weiſe in ſo reinem Lichte dargeſtellt hat, bahnt uns den Weg zu der wünſchenswürdigen Freiheit. 2) *Claudius* und *Voſs* wider und für die Preſsfreiheit. Die nun bekannten zwei Fabeln. Wer wird nicht der muthigen und freien Philoſophie des lezteren vor der feigen und ängſtlichen Selbſtbeſorgniſs des erſteren den Vorzug ertheilen? 3) *Ueber Schlözers Staatsgelahrheit nach ihren Haupttheilen im Auszuge und Zuſammenhange*, 1. H. 105 — 125. 2. H. 18 — 201. Vier Geſpräche, worin einige Schlözeriſche Behauptungen theils beſtätiget, theils verworfen, theils berichtiget werden. Im erſten Geſpräch wird die Nothwendigkeit des Studiums der Staatsgelahrheit gezeigt. Das zweite arbeitet gegen die poſitive Gemeinſchaft. Im dritten kommen treffende Bemerkungen über bürgerliche Geſellſchaft, Staat und vormundſchaftliche Regierung vor. Das vierte redet für die Nützlichkeit des Rechts der Freiheit zu ſchreiben und dem Staate Vorſtellungen zu machen. Der Ton in dieſen Geſprächen iſt im Ganzen etwas ſteif und trocken; der Witz im vierten Geſpräche gefällt nicht, und das Beiſpiel vom Käſe im zweiten ſcheint zu niedrig und dem guten Geſchmacke entgegen zu ſeyn; 4) *Ein Geſpräch aus Schloſſers Gaſtmahl*, 3. H. 305 — 14. 5) *Iuvenal am Pontius, vom wahren Adel*, überſetzt und erläutert von *Denis*. H. 3. S. 324 — 347.

4) Berlin bei La Garde: *Michael Montaigne's Gedanken und Meinungen* über *allerlei Gegenſtände*. Ins deutſche überſetzt von *F. I. G. Bode*. Mit einigen literäriſchen Nachrichten über Bode. Sechs Bände, 1794. 1795.

Dieſe meiſterhafte Ueberſetzung des verſtorbenen Hrn Bode hat Hr. C. R. Böttcher herausgegeben. Man ſehe über den Werth der Ueberſetzung die Jeniſche Allgemeine Litteraturzeitung, 1795. und 1796. N. 52.

5) Roſtock in der Müllerſchen Officin: *Predigten* von *Joh. Chr Fr. Dietz* Subrector zu Güſtrow, 1795. 18 B. 8. (18 gl)

Die in dieſen Predigten geſagte Wahrheiten ſtimmen mit einer geſunden Religionsphiloſophie vollkommen überein und ſind insgeſamt praktiſch.

6) Jena und Leipzig bei Gabler: *Ueber deutſche Rechtspflege* Eine Nachleſe zu den von der Churmainziſchen Akademie

demie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt herausgegebenen Reſultaten der beſten, über Erhaltung öffentlicher Ruhe in Deutſchland eingegangenen Aufſätze. 1796. 4 u. ein halb B. 4.

Der Verf. verräth eine patriotiſche Denkart. Seine Vorſchläge ſind wahr und ausführbar, und ſchon von mehreren geſagt, beſonders in den Mainzer Preisſchriften, in den freimüthigen Gedanken über die allerwichtigſten Angelegenheiten Deutſchlands, in Voigts Europäiſcher Republik, im Grab der Chikane u. ſ. w. Die der V. auch ſämmtlich genannt und excerpirt hat.

7) Leipzig bei Wolf: *Der Philoſoph für den Spiegeltiſch.* Von L. *Meiſter* 1796. 10 B. 12 (10 gr.)

Eine Sammlung unbedeutender Aufſätze, die weder durch ihren Inhalt noch durch ihre Form gefallen werden. Der beſte iſt die Abhandlung über *die Mode.*

8) Schweinfurt: *Philoſophiſch-Theologiſche Winke und Rathſchläge für das geſellſchaftliche Leben in den gegenwärtigen bedenklichen Zeiten, in Lehren, Ermahnungen und Beiſpielen, mit der wärmſten Menſchenliebe ſo niedergeſchrieben, daſs es Jedermann verſtehen kann.* Von M. *Schröder*, Pfarrer zu Dieterswind. 1795. 36 B. 8. (1 rthlr. 8 gl.)

Die Schrift iſt für das Volk beſtimmt, und wird von dieſem nicht ohne Nutzen geleſen werden, da die darin herrſchenden Begriffe gröſstentheils richtig ſind. Der Vortrag iſt weitſchweifig.

9) Leipzig und Gotha bei Heinſius: Moraliſches Handbuch oder Grundſätze eines vernünftigen und glücklichen Lebens, als ein Beitrag zu einer populären Philoſophie für unſer Zeitalter, von K. H. L. Pölitz, zweitem Prof. der Moral und Geſchichte der Ritterakademie zu Dresden. *Zweite* Ausgabe 1795. 23 B. 8. (1 rthlr.)

10) Altona bei der Verlagsgeſellſchaft, *Geſchichte der menſchlichen Ausartung und Verſchlimmerung durch das geſellſchaftliche Leben.* Eine Schrift, die ehedem durch den Henker zu Paris verbrannt, jetzt allen Königen und Prieſtern zum Frommen herausgegeben worden. Vom Verf. des Hierokles. 1795. 22 B. 8. (1 rthlr.)

Der Verf. ſchwatzt viel von Tugend und ſchimpft viel auf Religion, hat aber von keinem von beiden einen richtigen Begriff. Seine politiſchen Begriffe ſcheinen etwas heller zu ſeyn. Für die Philoſophie iſt wenig bei ihm zu ſuchen.

AN-

Digitized by Google

ANZEIGER

zu St. I. 1796.

IDEE ZU EINEM KUPFERSTICHE,

DIE

RELIGION VORZUSTELLEN.

Vorn ſiehſt du viele groſſe und weite Tempel, prächtige und glänzende Gebäude mit der blitzenden Ueberſchrift: *Hier allein wohnt* die wahre Religion. Inwendig ſitzt eine ſtattliche ſeyerliche Frau. Es iſt die Kirche, die ſich für die Religion ausgibt. Der Nimbus des Ceremoniels gibt ihr einen Schein von Würde. Ihr zu reicher Hofſtaat iſt in Prieſterkleider gehüllt, und erwartet demüthig ihre Befehle. Stolz zeigt ſie auf ein Buch, welches auf ihrem Altare liegt, und den goldenen Titel führt: *Der allgemeine wahre Glaube*; ihr eignes Machwerk, das ſie aber für göttlich ausgibt. So geht es in jedem dieſer Tempel, und in jedem iſt der Glaube ein anderer. Auf den Zinnen und an den Pforten ſtehen Prieſter, und rufen der herumſtehenden Menge zu: *Hier allein iſt Seligkeit zu finden.* Höhniſch zeigen ſie auf die Ueberſchriften der übrigen Tempel, unterdeſſen andere geſchäftig ſind, Waffen zur Vertheidigung ihres Pallaſts, oder gar zum Angriff der übrigen zu ſchmieden. Mit ſtarken Ketten halten ſie ſich an die Throne der Könige geſchmiedet, ſo daſs jede ihrer Erſchütterungen die Fürſten mit ihnen empfinden, damit ſie auf ihren Wink bereit ſeyn, ihr Anſehen mit gewafneter Hand zu ſchützen. So ſitzen ſie alle die falſchen Religionen, eiferſüchtig gegen einander, jede nur darauf bedacht, die kniebeugende Menge um ſich herum zu vermehren.

Hinter ihnen erblickſt du die wahre Religion; eine ſchöne heitere Göttin voll Muth und Stärke. Ihr Antlitz verräth innere Würde, kein heiliger Schein umgibt ihr Haupt. Ein kleines, aber reines und helles Licht hält ſie in ihrer Hand, die Mitgift ihrer Mutter der Tugend. Kein glänzendes Ceremoniel ſagt dir, wer ſie ſey; kein Hofſtaat umringt ſie, kein Gebäude engt ſie ein; kein Kloſter, keine Prieſterſchaft iſt zu ihrem Schutze errichtet. Sie kündiget ſich dir an durch den heitern und zufriedenen Blick, mit dem ſie in die Welt hinein ſieht, durch die Feſtigkeit, mit welcher ſie der Zukunft trauet: durch den Muth, mit welchem ſie auch das Gefährlichſte unternimmt, was ihr die Pflicht gebeut, und durch die Ruhe, mit welcher ſie der empörten Natur zuſieht,

Digitized by Google

ſieht, die Stürme des Schickſals und die wüthendſten Anfälle des Laſters aufnimmt. An ihr ſiehſt du kein verdrehtes Auge, das oberwärts gekehrt von der ſchönen Natur nach überſinnlichen Erfahrungen herumſchwärmte, keine Verachtung des handelnden Lebens, kein thatenloſes Sehnen nach den Gefilden einer beſſern Welt. Mit froher Zufriedenheit arbeitet ſie mit aller ihrer Macht an dem höchſten Gute auf der Erde, und erwartet das was ſie nicht vermag, mit der gröſsten Gewiſsheit von der allwaltenden Güte.

I. FRAGMENTE.

Aus einem Briefe des Herausgebers an einen Freund in Paris.

Ihre Nachricht, daſs die Kantiſchen Ideen groſse Aufmerkſamkeit in Frankreich erregen, und daſs es Ihnen gelungen iſt, ihnen bei ſehr vielen Gelehrten Beifall zu verſchaffen, iſt mir ungemein angenehm geweſen, ob ſie mir gleich nicht unerwartet war. Denn die Reſultate dieſer Philoſophie, wenn ſie nur nicht entſtellt werden, haben ſo etwas einladendes und mit den Ausſprüchen des gemeinen Verſtandes ſo viel Verwandſchaft, daſs ich mich nicht wundere, wenn ſie einer Nation gefällt, bei welcher der bon ſens einheimiſch iſt, und vielleicht werden viele von den Deutſchen ſo lange auf ſie ſchimpfen, bis ſie ihnen von den Franzoſen empfohlen und in fremden Zungen ihnen mitgetheilt werden wird. Denn ſo ſind leider unſre Landsleute, daſs ihnen ſelten etwas gefällt, was in ihrem Vaterlande wächſt, und daſs ſie eben daſſelbe bis gen Himmel erheben, wenn ihm ein Ausländer ſeinen Schnitt gegeben hat.

Ich kann Ihnen ähnliche Neuigkeiten mittheilen, die Ihnen nicht gleichgültig ſeyn werden. Ich habe kürzlich zwei Briefe von Kant, worin er anmeldet, daſs man in Italien und in Frankreich ernſtlich auf eine Ueberſetzung ſeiner Werke bedacht iſt. Es iſt zuerſt aus der Venetianiſchen Stadt *Vicenza* durch Hrn. *Francescbini* Erkundigung bei ihm eingezogen worden; wie wohl eine genaue Ueberſetzung der Kritik der reinen Vernunft aus dem Deutſchen ins *Italianiſche* zu Stande zu bringen ſey. Man befragt ſich nach den ſchon vorhandenen lateiniſchen, franzöſiſchen oder engliſchen Ueberſetzungen, nach den Commentaren, dazu nöthigen Wörterbüchern, Erläuterungen etc. Sodann iſt eine ähnliche Zumuthung von Frankreich aus vom Abt *Sieyes* durch Hrn. *Theremin* an ihn ergangen. Hr. Kant hat mir das ehrenvolle Zutrauen bewieſen, daſs er mich auffoderte, dieſe wichtige Angelegenheit befordern zu helfen. Sie können denken, daſs ich gern alles Mögliche thun mochte, um zu bewirken, daſs die Gedanken des groſsen Mannes in einer ſolchen Geſtalt bei den Ausländern erſchienen, daſs ſie einen guten Eindruck machen. Zu dieſem Behufe iſt es, wie ich glaube nöthig, daſs vor der Ueberſetzung der ſämmtlichen Werke, ein treuer, ſchön und lebhaft geſchriebener etwa zwanzig Bogen langer Bericht von dem Inhalte ſeiner Schriften voraus gehe. Ein ſolcher Precis de la Philoſophie du celèbre Kant mis à la portée de tout le monde wird das Vorurtheil beſtimmen, mit welchem man die ausführlicheren Werke ſelbſt in die Hand nimmt. Geht dieſer nicht vorher; ſo iſt, fürchte ich, die Sache Kants in Frankreich auf zehn Jahre verlohren. Denn fällt das Ganze in die Hände ſolcher, die ſich nicht Mühe geben, das Buch genau und mit Ernſt zu ſtudieren, oder die nicht Fähigkeit haben den Inhalt gehörig zu faſſen; ſo werden durch dieſe ſchiefe und nachtheilige Berichte in Umlauf kommen; und wie viel dieſe in Deutſchland geſchadet haben, wiſſen Sie — Mein Anſinnen an Sie iſt daher, daſs Sie es ſelbſt übernehmen, einen ſolchen vorläufigen Bericht von dem Inhalte der Kantiſchen Werke zu verfertigen und dadurch der Ueberſetzung des Ganzen eine gute Aufnahme bewirken helfen etc.

Noch kann ich Ihnen melden, daſs die Kantiſche Philoſophie auch in England bald bekannter werden, und daſs man bald vortheilhaftere Begriffe von ihr erhalten wird, als einmal wahrſcheinlich ein deutſcher Correſpondent, wenn ich nicht irre, im Critical oder Analytical Review davon gegeben hat. Jetzt iſt unter Hrn. O'Keefe, ſogar eine Kantian Society in London errichtet, die es ſich zum Zwecke gemacht hat, ihre Landsleute mit den Entdeckungen des deutſchen Philoſophen bekannt zu machen, wie Sie vielleicht ſelbſt in dem Analytical Review geleſen haben, und es iſt ſehr zu wünſchen, daſs die beſten Mittel dazu gewählt werden. Am ſicherſten wird dieſes durch die Ueberſetzung der Kantiſchen Schriften ſelbſt, und ſeiner treueſten Schüler geſchehen. Es iſt

auch

auch viel Hoffnung dazu da. Denn ich weiſs zuverläſsig, daſs eben jetzt ein ſehr wackerer Schottländer, der die Philoſophie allein um ihrer ſelbſt willen betreibt, damit beſchäftiget iſt, den *Beckiſchen* Grundriſs der kritiſchen Philoſophie, der jetzt eben erſt erſchienen iſt, und die kritiſche Philoſophie aus einem neuen Geſichtspuncte erblicken läſst, ins Engliſche zu überſetzen.

---

a) LITTERARISCHE ANZEIGE.

Wir haben nunmehro die Ehre anzuzeigen, daſs des Herrn D. Poſselts Taſchenbuch für die neueſte Geſchichte fürs Jahr 1796. oder der dritte Jahrgang mit Kuſtnerſchen Kupfern geziert, erſchienen und in Taſchenformat ſauber gebunden in allen Buchhandlungen für 1 rthlr. 8 ggl. ſächſiſch zu haben iſt. Schon bekannt genug iſt die vortreffliche Auswahl und Bearbeitung der Gegenſtände von dem Herrn Verfaſſer, als daſs wir noch vieles darüber zu ſagen nöthig hätten. Es enthält die Geſchichte des franzöſiſchen Kriegs im Jahre 1794. nebſt Erklärung nützlicher Erfindungen, die darauf Bezug haben. Mit Herrn Kuſtners originellem Erfindungsgeiſt und innigſten Liebe zur Kunſt hat derſelbe die wichtigſten Begebenheiten der nächſtvergangenen Jahre in 12 Monats-Kupfern mit einigen andern dazugehörigen dargeſtellt. Den ganzen Inhalt hier anzuzeigen wäre zu weitläuftig; jeder Käufer wird ſich ſattſam befriedigt finden. In Leipzig liefert es unſer Commiſſionair Hr. Buchhändler Berger aus.

Bauer- und Mannſche Buchhandlung in Nürnberg.

---

b) *An die Herren Prediger.*

Von der ganz umgearbeiteten und durchaus verbeſſerten Wichmannſchen bibliſchen Hand-Concordanz hat nunmehr der erſte Band die Preſſe verlaſſen. Da die Stärke dieſer erſten Abtheilung ſchon über drei Alphabet beträgt, ſo hielt man es der Bequemlichkeit der Leſer für zuträglicher, wenn man das Ganze in zwei Bände abtheilte. Die Herren Subſcribenten belieben nun ihre Exemplare gegen Erlegung zweier Species Thaler gefälligſt in Empfang zu nehmen. Der zweite Band, der auch bereits unter der Preſſe iſt, wird nach Johanni dieſes Jahres nachfolgen und ohne weiteren Nachſchuſs nachgeliefert. Bis Ende Mai a. c. wird es um 2 Species Thaler erlaſſen: nach Verlauf dieſes Termins kann man ſie nicht anders als für 3 Species Thaler erhalten, da auch dieſen Preiſs jeder Sachkundige äuſserſt wohlfeil für ein ſo ſtarkes Werk finden wird. Leipzig, den 31. März 1796.

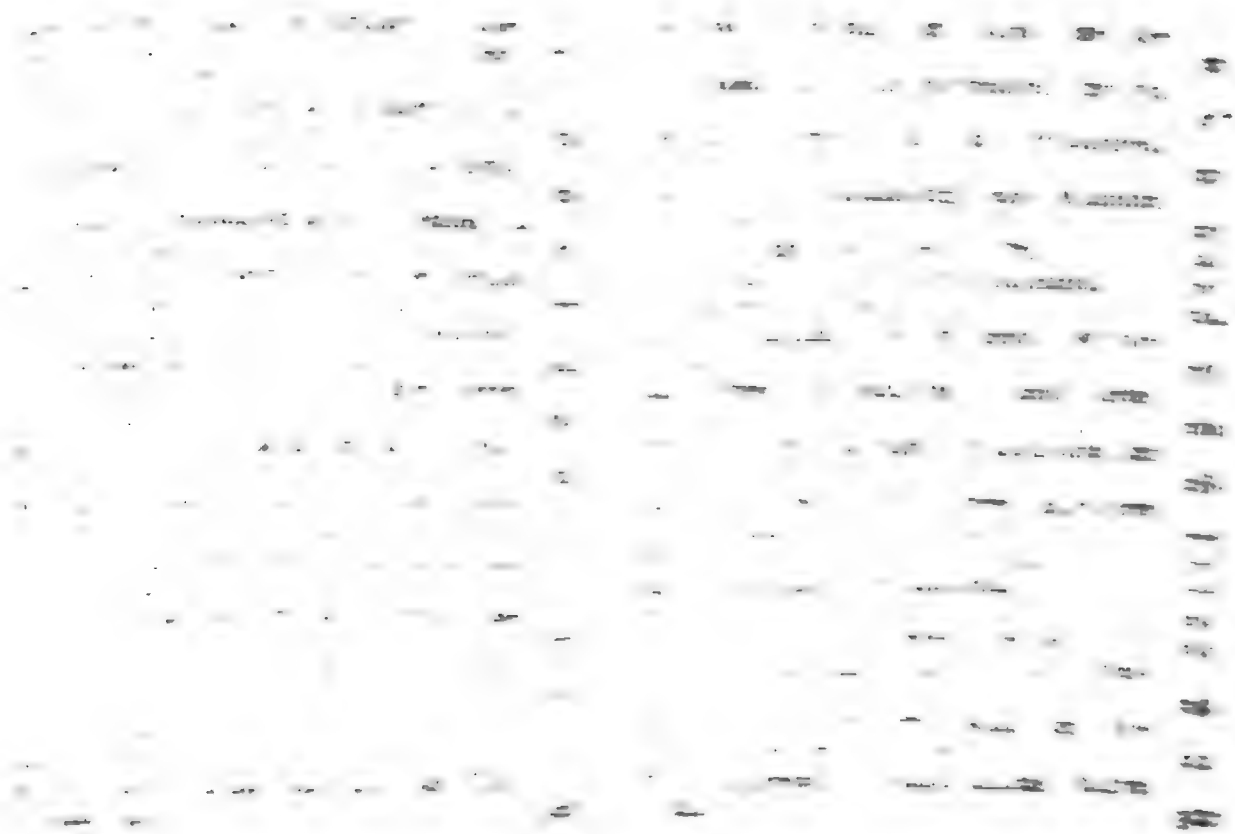
Friedrich Gotthold Jacobäer.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.
II. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.



Digitized by Google

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

So eben ist beim Verleger dieser Annalen eine dramaturgisch-kritische Schrift unter dem Tittel:

D I D A S K A L I E N

erschienen. Des Verfassers Hauptabsicht: Berichtigung und Läuterung des Geschmacks seiner Nation, bei Beurtheilung dramatischer Gegenstände, bürgt, wo nicht für die Güte, doch wenigstens für den Nutzen einer solchen Schrift in unserm Jahrzehend, da wie bekannt, kein Gebiete der schönen Wissenschaften oberflächlicher und seichter beurtheilt wird, als das Gebiete der dramatischen Dichtkunst, wo jeder durch sein Gut und Schlecht mit diktatorischer Kenner-Miene über den poetischen Werth und Unwerth eines dramatischen Produkts, entscheidet, ohne sich zur Angabe einiger Gründe für seine Behauptung herabzulassen.

Erklärung an die Leser der philosophischen Annalen und der A. L. Zeitung.

Hätte die neue Einrichtung der philosophischen Annalen, den Abdruck meiner Antwort auf die in dem Int. Bl. der A. L. Z. befindliche Kritik des Hrn. M. Kindervater, gegen meine in den Annalen eingerückte Recension seiner Predigten, nicht unmöglich gemacht, und hätte nicht Hr. Prof. Jakob mich selbst ersuchet, dem Verf. der eben so seichten, als inurbanen Antikritik, die ihm zudachte Züchtigung zu erlassen: so würde hoffentlich die Recension in N. 138 der A. L. Z. welche mit offenbarer Hinsicht auf die meinige abgefasset ist, nicht erschienen, und Hr K. überzeuget worden seyn, dass er meine Rec. so wenig, als sich selbst verstanden habe. Die Zeit wird kommen, wo die Grundsätze, auf welchen meine Rec. gebauet ist, und welchen mehrere Recensenten in den Annalen, unabhängig von einander gefolget sind, von den Dächern geprediget werden, und eben deswegen werde ich weder Hrn. K., noch seinem Recensenten in der A. L. Z. wenn dieser für nöthig finden sollte, sich seines Klienten fernerhin anzunehmen, jemals eine Sylbe antworten, oder entgegnen.

Der Recensent.

Digitized by Google

I.

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNG

ÜBER DIE RELIGION.

Die Religionsphiloſophie iſt für jedermann ſo wichtig, daſs es eine vorzügliche Pflicht zu ſeyn ſcheint, alles zu thun, um den in unſern Tagen darüber entſtandenen Streitigkeiten eine ſolche Richtung zu geben, daſs ſie nicht in leidenſchaftliche Zänkereien ausarten, ſondern für die Unterſuchung der Wahrheit ſelbſt nützlich werden. Ich will daher einen Verſuch machen, den Geſichtspunct anzugeben, aus welchem ich dieſe Streitigkeiten betrachte, um ſo viel ich kann dazu beizutragen, daſs dieſe ſo wichtige Materie mehr Licht erhalte

Wer Kants Grundſätze gehörig gefaſst hat, und von deren Wahrheit überzeugt iſt, wird mit ihm behaupten, daſs ſich die Religion nie theoretiſch begründen laſſe. Er wird alſo alle theoretiſchen Beweiſe für Religionswahrheiten, Daſeyn Gottes, Vorſehung Unſterblichkeit etc verwerfen, und ihnen nicht die allergeringſte überzeugende Kraft zugeſtehen können. Dagegen behauptet Kant einen vollkommen hinreichenden Grund für die Annahme einer Religion und deren Wahrheiten in der *praktiſchen* Vernunft aufgefunden zu haben, und leitet alle wahre religiöſen Ueberzeugungen von dem *urſprünglich-praktiſchen* in der menſchlichen Natur ab, ſelbſt in denjenigen, welche die ihrige theoretiſchen Demonſtrationen ſchuldig zu ſeyn glauben.

Wer nun Kants Grundſätzen folgt, wird natürlicher Weiſe die Schwächen der theoretiſchen Beweiſe allenthalben aufzudecken und ihre Nichtigkeit zu zeigen ſuchen, wenn er ſolche beurtheilt Es iſt dieſes in einigen der vorhergehenden Recenſionen in den Annalen alſo geſchehen, daſs man gegen eine gewiſſe Klaſſe von Vernünftlern eine Partei in Schutz zu nehmen ſchien, die bisher, weil ſie beſchuldiget wurde, den Vernunftgebrauch in der Religion zu vernachläſsigen, verachtet wurde Dieſen Schutz lieſsen jene Recenſenten der verachteten Partei höchſt wahrſcheinlich blos deshalb angedeihen, um ihren Gegnern fühlen zu laſſen, daſs ihre Vernünfteleien in der Religion ſo wenig Wahrheit enthalten, daſs ſogar diejenigen, auf welche ſie mit Verachtung herabſehen, noch mehr oder doch eben ſo viel Vernunft in ihren Behauptungen zeigen Da aber beide bisherige theologiſche Parteien (Orthodoxen und Heterodoxen) ſich zuletzt auf theoretiſche Erkenntniſſe in ihren Behauptungen ſtützen; ſo möchte wohl keine von beiden ſich mit den Kantiſchen Grundſätzen, (ob gleich mit ihren Folgen vereinigen können, ſo lange ſie auf ihrem Wege bleiben.

Ein Theil der chriſtlichen Theologen beruft ſich wegen ihrer religiöſen Behauptungen auf die *Offenbarung*, d. i. auf eine *unmittelbare* oder *mittelbare* göttliche Belehrung, welche die Bibel enthalten ſoll. Sie halten alle Vernunftbeweiſe für ihre Religionsſätze, wo nicht für unmöglich, doch für überflüſſig und kraftlos. Nur für die Behauptung, daſs die Bibel Offenbarung ſey, können ſie einen Beweis nicht verweigern. Dieſen nehmen ſie entweder aus den Wundern oder aus dem moraliſchen Inhalte der Bibel oder aus beiden zugleich. Jederzeit wird aber dieſer Beweis ſelbſt theoretiſch und eben daher unmöglich ſeyn. Denn dem Begriffe eines Wunders kann in der Erfahrung kein Object entſprechen, und kein Factum in der Welt kann zu der Annahme einer überſinnlichen beſtimmten Urſache berechtigen, alſo auch nicht das Daſeyn moraliſcher Ausſprüche. Der Begriff einer Offenbarung, ſo wie der eines Wunders überhaupt wird von dem Auge der Kritik als etwas gänzlich leeres befunden, d. h. er hat keinen Gegenſtand in einer möglichen Erfahrung, und in Anſehung ſeiner muſs daher alles Wiſſen aufgegeben werden.

Ein anderer Theil der bisherigen chriſtlichen Theologen glaubt die Nichtigkeit oder wenigſtens das Unzuverläſsige des Begriffs einer Offenbarung und eines Wunders aus der Geſchichte einzuſehen, und ſucht daher ſeine Behauptungen in der Religion lieber durch Vernunftbeweiſe zu begründen, ſo daſs allenfalls die göttliche Auctorität wegfallen könnte, und alle Religionsſätze welche unter deren Namen eingeführt werden, dennoch für ſich ſelbſt beſtehen würden, wo denn Offenbarung, ſo bald man die Wahrheit jener Sätze an ſich einſieht etwas gleichgültiges wird da ihr doch nur als Verſtändigungsmittel der Religion ein Vorzug vor einer andern Naturbegebenheit zugeſchrieben werden kann. Hierbei rathen ſie den Begriff und den Inhalt der Offenbarung ſelbſt zu ſchonen, ihre Auctorität den Schwächeren zu laſſen, ihre Sätze aber doch nur in ſo weit zuzulaſſen, als ſie einen Beweis aus der Vernunft verſtatten. Die Begriffe von Offenbarung und Wunder rechnen ſie nicht zu den weſentlichen Stücken einer Religion und wollen ſie als problematiſche Begriffe, wenigſtens in dem öffentlichen Unterrichte unangetaſtet laſſen. Hierzu ſcheint ihnen nöthig, daſs die angebliche Offenbarung doch wenigſtens mit dem Begriffe einer möglichen Offenbarung übereinſtimmen müſſe, und nach den verſchiedenen Anfoderungen, die man an ein ſolches Buch macht, werden die Auslegungen deſſelben modificirt. — Gegen dieſe Partei ſind einige Recenſionen in den Annalen gerichtet, und in denſelben hat man es insbeſondere hart gefunden, daſs ihm darin unmoraliſche Maximen beigemeſſen werden. Wenn man jene Recenſenten eine ganze Partei eines böſen Willens beſchuldiget haben; ſo ſind ſie unſtreitig zuweit gegangen, und ich mag ſie nicht in Schutz nehmen. Wenn ſie aber ihr Augenmerk auf die Maxime richteten, die allerdings in einigen neueren theologiſchen und philoſophiſchen Schriften öfters gepredigt und angewendet worden iſt, daſs man nämlich das Volk gefliſſentlich in religiöſen Irrthümern erhalten, und auf Ideen ſeine Ueberzeugung bauen ſolle, die man doch ſelbſt für ſich oder auch nur für möglicher Weiſe falſch, d. i. für problematiſch hält; ſo muſs auch ich geſtehen, daſs ich dieſe Maxime für höchſt unmoraliſch halte. Die Sache in concreto iſt folgende: Geſetzt, es wäre ein Volkslehrer überzeugt, daſs die Erzählungen von den Wundern Mährchen wären, er führe aber dennoch fort, ſie für wahre Geſchichten aus-

auszugeben und daraus die Vorsehung und Gottes Macht zu beweisen: so befolgt er unstreitig eine unmoralische Maxime. Seine Maxime ist nämlich: als Volkslehrer auch falsche Gründe zu gebrauchen, wenn sie nur zur Ueberredung guter Sätze dienen. Wenn eine solche Maxime öffentlich bekannt wird (und dieses muss jede moralische Maxime werden können) so vernichtet sie alles Vertrauen zu dem Lehrer, weil das Volk nach derselben nie gewiss seyn kann, ob ihm nicht etwas vorgegaukelt wird. Sie macht den Lehrer zu allen Unterrichte unfähig. Denn dieser muss immer das Präjudiz für sich haben, dass er aus eigner Ueberzeugung rede. Daher kann es selbst nicht verstattet seyn, dass ein öffentlicher Lehrer den Gründen mehr Gewicht zugesteht, als ihnen nach seiner Ueberzeugung zukömmt, und wenn er daher Offenbarung und Wunder für problematisch hält, er giebt sie aber im öffentlichen Unterrichte für gewis aus; so widerstreitet dieses einer moralischen Denkart und kann nie gebilliget werden. Eben so sehr würde es auch einer sittlichen Denkart widersprechen, wenn man den Worten der Schrift einen Sinn andichten wollte, den ihre Verfasser unsrer ernstlichen Meinung nach gar nicht gehabt haben, blos in der Absicht einer guten Lehre durch deren Auctorität Eingang zu verschaffen. Denn offenbar empfiehlt man doch hier eine Lehre aus einem Grunde, den man selbst nicht für wahr hält, welches, so bald es bekannt wird, unsrer Empfehlung alle Kraft benimmt. Die Maxime zerstört sich also, als allgemeines Gesetz gedacht, selbst, und ist daher unsittlich.

Die christliche Religion ist nach der gelehrten Dogmatik eine *positive* Religion, d. h. sie führt ihre Sätze nicht durch Vernunftbeweise, sondern durch göttliche Auctorität ein, und stellt sie als *geoffenbart* vor. Diese göttliche Auctorität muss also wahr seyn, wenn die christliche Religion wahr seyn soll. Denn das, was sie mit Wundern und durch Offenbarung bekannt macht, mag immer wahr und früher oder später auch durch Vernunft eingesehen worden seyn; so zeichnet sie sich doch nach jenem System nicht so wohl durch ihre Lehrsätze als vielmehr durch die Art ihrer Bekanntmachung von jeder natürlichen Religion *specifisch* aus. Und wenn daher jene auch wahr, die erste Art sie einzuführen, aber Täuschung wäre; so möchten wir ihre Lehrsätze zwar mit Dank annehmen, aber das Mittel sie zu befestigen müssten wir dennoch verachten. Sie würde gar keine Ueberzeugungsgründe für uns enthalten, als die wir selbst in unsrer Vernunft anträfen. Zur *christlichen* Religion gehört daher die Lehre, dass sie durch Offenbarung bekannt gemacht worden, und dass die Geschichte der in der Bibel beschriebenen Ereignisse und Thaten der Religionsstifter wahr sey, *wesentlich*; und dass es Offenbarung und Wunder gegeben, ist daher in jeder *positiven* Religion ein materieller Glaubensartikel.

So wie die speculative Vernunft fortschreitet, wird sie die positive Religion in Anspruch nehmen. Denn sie muss gewahr werden, dass für den Begriff von Wunder, wodurch sie eingeführt worden, kein Gegenstand in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden kann, und ein auch noch so räthselhaftes Factum nimmermehr zu dem Schlusse einer übersinnlichen Ursache berechtiget. Jede positive Religion wird daher ihrer Quelle nach der sich vervollkommenden Vernunft verdächtig, und ein tieferes Eindringen in die Geschichte der Menschheit findet bald natürliche Ursachen in Menge auf, woraus sich die Entstehung der heiligen Urkunden mit allen, was sie enthalten, begreifen lässt.

Durch eine ſolche Entdeckung muſs der Volksunterricht, der von der vorausgeſetzten Göttlichkeit des alten Religionsbuchs im dogmatiſchen Verſtande ausgieng, eine groſse Erſchütterung leiden. Das Volk hat ſich auf die Prieſter verlaſſen, und *ihnen* geglaubt, daſs die Bibel ein göttliches Buch und alſo ihr Inhalt untrüglich und vollkommen wahr ſey. Wenn nun jene mit der Zeit ihren eignen Irrthum in Anſehung des Urſprungs dieſes heiligen Buchs entdecken, oder ihnen Offenbarung und Wunder wenigſtens problematiſch werden; was ſollen ſie thun? — Ihre neuen Einſichten dem Volke mittheilen? Dieſes gebietet weder die Pflicht noch die Klugheit, weil die Frage über den Urſprung eines Buchs nur gelehrten Ohren verſtändlich iſt und eine theoretiſche Unterſuchung erfodert, welche in den gemeinen Religionsunterricht nie gehört, weil ſie daſelbſt nicht verſtanden werden kann. Es kann alſo nichts anders angerathen werden, als zu einer ſolchen Zeit den gelehrten Unterſuchungen über die Entſtehung und die Wahrheit der Geſchichte der Religionsbücher, ſo wie immer, Freiheit zu verſtatten, und den Volksunterricht alſo einzurichten, daſs die vorgetragenen Religionsſätze, von dem, was die Gelehrten jetzt oder am Ende über jene Fragen entſcheiden mögen, gänzlich unabhängig den Gemüthern eingeſchärft werden. Dabei ſollen aber die Unterſuchungen über die Bibel nicht heimlich betrieben oder gar verboten werden, aus Furcht, es möchte etwas herauskommen, was man nicht wünſcht, ſondern müſſen jedem, der Luſt und Neigung hat, ſich zu unterrichten, offen ſtehen.

In einer ſolchen Criſis, wo das göttliche Anſehen der heiligen Bücher zu wanken anfängt, kömmt aber ſehr viel darauf an, die Religionswahrheiten ſelbſt mit ſtarken und allgemeinfaſslichen oder doch allgemeinwirkenden Gründen einzuführen. Wenn es nun wahr iſt 1) daſs die *theoretiſchen Beweiſe* für Freiheit, Gott und Unſterblichkeit als die Grundwahrheiten aller Religion, ſämmtlich als nichtig vor den Augen der Kritik befunden werden, und 2) wenn ſie alle dem gemeinen Manne gänzlich unverſtändlich ſind, und ſie auch ſo gar der Allergelehrteſte nicht verſteht, ſondern ſie nur zu verſtehen glaubt. Wenn dieſes wahr iſt, oder die Kantiſchen Philoſophen es wenigſtens für wahr halten; ſo iſt wohl zu begreifen, wie ſie behaupten können, daſs eine blos theoretiſche Behandlungsart der chriſtlichen Religion 1) das Poſitive derſelben (die göttliche Auctorität) um ſein Anſehen bringe und das Weſentliche der chriſtlichen Religion zerſtöre, und 2) auch keine andere beſſere religiöſe Ueberzeugung hervorbringen könne, weil theoretiſche Beweiſe in der Religion überall nichts ausrichten können. Es iſt ferner begreiflich, daſs ſie mit dem Begriffe des *Praktiſchen*, der in dem Populartheologien aufgeſtellt wird und in Aushebung der Religionsſätze für den gemeinen Unterricht zur Leitung dienen ſoll, nicht zufrieden ſind. Denn in jenen Lehrbüchern wird die Religion nicht auf das Praktiſche *gegründet*, und in dieſer Hinſicht praktiſch genennt, ſondern es werden nur von denjenigen Sätzen welche theoretiſch herausgebracht werden müſſen, diejenigen ausgehoben, welche einen praktiſchen Gebrauch, d. i einen Einfluſs auf das ſittliche Handeln haben können, wobei nach des Rec. Einſicht freilich nicht zu leugnen iſt, daſs erſtlich der Begriff in der Anwendung ſehr ſchwankend ſey, und zweitens daſs er gar nichts für die Wahrheit oder Falſchheit der Lehrſätze, auf die er angewandt wird, entſcheide. Dagegen verlangt die Kritik der Vernunft, daſs man alle Religion ganz

und

und gar auf das Praktiſche gründe und baue, daſs alſo eine Populartheologie vor allen, erſt ihrem *Fundamente* nach practiſch ſeyn müſſe, wo es ſich denn von ſelbſt verſteht, daſs ſie auch ihrem *Gebrauche* nach praktiſch ſey.

Es folgt ferner, daſs, wer nach dieſen Grundſätzen philoſophirt, gar wohl behaupten könne, daſs die Begriffe von Offenbarung und Wunder weit geſchickter ſind, Religion in den Herzen der Menſchen zu wecken und zu befeſtigen, als theoretiſche Vernunftbeweiſe, die ſämmtlich gelehrt und dabei nichtig und unverſtändlich ſind, ohne deshalb ſelbſt ein Freund oder Vertheidiger der Wunder und des Uebernatürlichen zu ſeyn. Denn das vermeinte Wunder ſpannt wenigſtens die Aufmerkſamkeit der Menſchen theils auf den Urheber derſelben (Gott und ſeine Geſandten) theils auf die Lehre, welche durch Wunder eingeführt wird, die göttliche Auctorität wird dadurch lebhaft vorgeſtellt, mithin die Ueberzeugung von dem, was unter göttlicher Auctorität bekannt gemacht wird, zugleich belebt und befeſtiget. Nie wird man durch Vernunftbeweiſe die Feſtigkeit und Wirkſamkeit des Glaubens hervorbringen, den die Geſchichte uns an Leuten aufweiſet, die ohne zu vernünfteln, die Lehre Chriſti im Vertrauen auf die Wahrheit ſeiner Geſchichte annahmen. Es ſcheint alſo kein Zweifel zu ſeyn, daſs Wunder beſſere ſubjective Mittel ſind, religiöſe Ueberzeugungen zu befeſtigen und in Wirkſamkeit zu ſetzen, als ſpeculative Beweiſe.

Deshalb aber kann ich mir nicht einbilden, daſs jener Recenſent, der den Wundern gewiſs blos κατ' ανθρωπον, (um ſie gegen ungeſchickte Beſtreiter, oder auch als ſubjective Mittel in Schutz zu nehmen) das Wort redet, dieſen Begriff einer ſcharfen Unterſuchung entziehen wolle. Wenn er den Grundſätzen ſeiner Philoſophie getreu iſt; ſo wird er vielmehr einräumen müſſen, daſs der Begriff des Uebernatürlichen überall keine objective Realität für uns habe, und die Wunder alſo auch vor der Vernunft gar kein Mittel ſeyn dürfen, Religion durch ſie zu begründen. Dieſe wird ſtäts dahin arbeiten müſſen, die Religion von aller Auctorität unabhängig zu machen, und ſie in ſich ſelbſt zu begründen. Nach der Kantiſchen Lehre kann nun Religion allein auf Moral gegründet werden. Aus der moraliſchen Geſinnung geht die Religion hervor, oder ſie iſt vielmehr jene ſelbſt. Die Vernunft kann hierbei nichts thun, als den Zuſammenhang beider zeigen. Die *Einſicht* dieſes Zuſammenhangs wirkt aber nicht die religiöſe Ueberzeugung, vielleicht ſo wenig als die ſpeculativen Beweiſe. Dieſe muſs der Menſch durch moraliſche Geſinnung in ſich hervorbringen. Die religiöſe Ueberzeugung muſs alſo durch und durch praktiſch ſeyn. Denn 1) ſoll ſie durch praktiſche Geſinnung hervorgebracht ſeyn, und 2) ſoll ſie die praktiſche Geſinnung ſelbſt noch mehr ſtärken und befeſtigen helfen. Sie wird durch dieſe gewirkt und wirkt auf jene zurück.

Nun glaube ich auch den Geſichtspunct angeben zu können, aus welchem Kants Religionslehre und inſonderheit ſeine moraliſche Auslegung der Bibel beurtheilt werden muſs. Seine Meinung kann nämlich, ſeinen Principien gemäſs zu urtheilen keine andere, als folgende ſeyn: Die Bibel iſt ein Buch, welches von einem anſehnlichen Theile der Menſchen für ein göttliches inſpirirtes Buch voll moraliſcher Weisheit und religiöſen Unterrichts gehalten wird, und ihr Inhalt wird durch göttliche Auctorität angekündiget. Um das Wahre oder Falſche in einer ſolchen Vorausſetzung zu beurtheilen, dazu wird ein

hoher

hoher Grad von ſpeculativer Vernunft und viel Gelehrſamkeit erfodert, die man allen Leuten, für welche Religion gehört weder anmuthen, noch mittheilen kann. Es muſs daher die Unterſuchung, was ein ſolches Buch eigentlich ſey, wie es entſtanden u. d. gl. von dem Religionsunterrichte, der für jederman gehört, ganz getrennt werden, und wenn ſich gewiſſe falſche Ideen von einem ſolchen Buche in den Gemüthern feſtgeſetzt haben; ſo muſs die theoretiſche Berichtigung derſelben ganz und gar dem allmäligen weiteren Fortſchreiten ihrer eignen theoretiſchen Vernunft (der kein Hinderniſs in den Weg gelegt werden darf) überlaſſen bleiben, unterdeſſen aber müſſen dieſe Ideen in dem öffentlichen Unterrichte ſo gelenkt werden, daſs ſie zu keinem praktiſchen Irthume führen, wenn auch gleich dabei ein theoretiſcher Irrthum zurückbleiben ſollte, welchen zu heben ein Lehrer nur da verpflichtet ſeyn kann, wo er ſich eine wirkliche Verbeſſerung der Erkenntniſſe ſeiner Schüler verſprechen darf.

Hierzu bietet ſich nun eine praktiſche Anſicht der Bibel an, welche die theoretiſche Betrachtung derſelben ganz und gar nicht hemmt, ſondern dieſer vielmehr ihre vollkommne Freiheit verſtattet. So wie man nämlich die ganze Welt und alle einzelne Erſcheinungen derſelben auch von einer teleologiſchen Seite anſehen kann, indem man aus ſittlichen Gründen vorausſetzt, ſie ſey eine Verbindung von lauter Mitteln und Zwecken, die auf das höchſte moraliſche Gut abzielen, und eine Beſtätigung dieſer Vorausſetzung in den wirklichen Begebenheiten findet, welche mit dieſer Vorausſetzung ſich reimen, ohne deshalb einen Beweis für ſie in denſelben zu ſuchen; ſo kann man auch ein vorhandenes Religionsbuch teleologiſcher Seits als eine Veranſtaltung Gottes zur religiöſen und moraliſchen Cultur der Menſchheit betrachten, wenn und in ſo fern ſein Inhalt mit den moraliſchen Ideen zuſammenfällt. Denn daſs ein moraliſcher Weltur heber auch Anſtalten treffe, um die Moralität und die Religion in den Menſchen zu wecken und zu befördern, reimt ſich mit der Idee deſſelben ſehr gut. Folglich kann man auch über gewiſſe vorhandene Anſtalten, die geſchickt ſind, dieſen Zweck zu befördern, alſo reflectiren, als ob ſie hierzu eingerichtet wären. — Eine ſolche Veranſtaltung würde nun objectiv, als eine wahre *Offenbarung* gedacht werden, und ein *Wunder*, d. i theoretiſch genommen, etwas ganz unverſtändliches unbegreifliches und daher ganz unzuläſsiges ſeyn. — Die Begriffe von Offenbarung und Wunder können aber als bloſse *Reflexionsbegriffe* gelten, denen theoretiſch genommen, nicht die allermindeſte Realität zukömmt, und man würde gar nicht begreifen, wie nur ein Streit darüber habe entſtehen können, wenn nicht bekannt wäre, daſs es dem Reflexionsbegriffe eines Zweckes in der Natur eben ſo ergangen iſt, der im theoretiſchen Gebrauche ebenfalls alle ſeine Bedeutung verliert und ſo eine Veranlaſſung endloſer unverſtändlicher Fehden wird.

Es iſt aber an dieſen Begriffen, wenn man ſie als bloſse Reflexionsbegriffe betrachtet, gar nichts auszuſetzen, und im gemeinen Unterrichte muſs es nicht darauf angelegt werden, die Natur dieſer Begriffe zu zerlegen. Denn dieſes würde hier ganz zweckwidrig ſeyn, ſondern nur ihren Gebrauch gegen jeden moraliſchen Misbrauch zu ſichern. — Es entſtehen daher in Anſehung dieſer Begriffe beſonders zwei Fragen, nämlich 1) Wie müſſen die Erſcheinungen beſchaffen ſeyn, worauf dieſe Begriffe angewandt werden können, und 2) Welcher Gebrauch iſt von den Begebenheiten

Digitized by Google

heiten zu machen, worauf ſie ſchon ſeit langen Zeiten angewandt ſind?

Was die erſte Frage betrift; ſo muſs ſich ſchlechterdings ein moraliſcher Zweck in den Begebenheiten entdecken laſſen, welche als von Gott kommend angeſehen werden ſollen. Der Mangel an Einſicht, wie dieſe Begebenheiten durch Natururſachen hervorgebracht ſind, wird die Reflexion, daſs ſie von Gott kommen deſto ſchleuniger herbeiführen, und die Unbekanntſchaft mit der Natur und dem Urſprunge dieſer Betrachtungsart wird leicht veranlaſſen, daſs eine ſolche Reflexion für Einſicht gehalten und mit der theoretiſchen Erkenntniſs dieſer Dinge verwechſelt wird. Dieſer Miſsbrauch der Idee iſt jedoch nicht nothwendig, ſondern blos zufällig, und kann alſo weggeſchaft und verhütet werden — Wenn ſich alſo entdeckt, daſs durch eine Reihe von Begebenheiten ein moraliſcher Zweck inſonderheit iſt befördert worden; ſo kann über dieſe alſo reflectirt werden, als ob ſie durch Veranſtaltung der Gottheit ſo geordnet und gewirkt worden wären. Die theoretiſche Betrachtung derſelben Dinge iſt hiervon verſchieden, und geht ihren Gang nach Naturgeſetzen für ſich fort. — Eine Reihe von Begebenheiten, welche die Art und Weiſe enthalten, wie nach und nach ein groſser Theil des menſchlichen Geſchlechts ſeine moraliſche und religiöſe Ausbildung erhalten hat, dergleichen die Bibel enthält, qualificirt ſich nun allerdings zu einer ſolchen Reflexion, daſs man dieſe Begebenheiten als von Gott ſelbſt veranſtaltet anſehen kann, und da inſonderheit die darin gegebenen Belehrungen, nicht ſo wohl durch wiſſenſchaftliches Studium, als vielmehr durch die Natur ſelbſt hervorgebracht zu ſeyn ſcheinen und dennoch ſo zweckmäſsig ſind ſo wird der Gedanke, daſs in dieſer Ordnung der Natur eine höhere Direction ſichtbar ſey, auſserordentlich leicht herbeigeführt, da in den Naturgeſetzen ſelbſt kein Grund einer ſolchen Zweckmäſsigkeit gefunden werden kann. — Wenn nun gleich durch die theoretiſche Betrachtung dieſer Begebenheiten alles als Natur befunden und ſelbſt alle menſchliche Schwachheiten und Unvollkommenheiten dabei angetroffen werden ſollten, die von dem langſamen und natürlichen Fortgange des menſchlichen Geiſtes unzertrennlich ſind; ſo würde dieſes alles jene Reflexion doch nicht hemmen, ſondern nur in ſo weit einſchränken, daſs die moraliſchen Schwächen, die man ehedem für Vollkommenheiten gehalten und ſelbſt zu den Producten der Gottheit gerechnet, dieſe Reflexion nicht mehr zulaſſen, weil ſie als moraliſche Mittel nicht gedacht werden können; die moraliſche Wirkung ſelbſt aber könnte doch als ein göttlicher Zweck gedacht und verehrt werden. — Ob nun gleich dergleichen Reflexion über jedes Naturereigniſs, worin ein Einfluſs auf einen moraliſchen Zweck bemerkt wird, anwendbar iſt, indem ſchon die ganze Natur a priori als den moraliſchen Zwecken untergeordnet, angeſehen werden muſs; ſo wird dieſelbe doch vornämlich an derjenigen Begebenheit haften müſſen, welche theils durch ihren wirklichen Einfluſs auf die Beſtimmung des Menſchen, theils durch die Länge der Zeit, durch welche hindurch ſie durch den Begrift einer beſonderen göttlichen Veranſtaltung gedacht iſt, ſich vorzüglich wichtig und die Anwendung jenes begriffes geläufig gemacht hat. Dieſes iſt bei uralten religiöſen Urkunden der Fall. Erſtlich ſind hier die beſtimmten Natururſachen, wodurch dergleichen Producte erzeugt worden, und die ganze Art ihrer natürlichen Entſtehung verborgen, gemeiniglich auch hiſtoriſch unerforſchlich, und zweitens iſt denn

Ein-

Einfluſs auf die moraliſche und religiöſe Cultur der Menſchheit durch viele Jahrhunderte hindurch evident. Beide Umſtände fodern vorzüglich zur teleologiſchen Reflexion auf. Der erſtere, weil da, wo die Natururſachen in Dunkel gehüllt ſind, für den Verſtand nichts übrig bleibt, als teleologiſche Betrachtung, wozu er auch gerade dann am geneigteſten iſt; der zweite, weil die teleologiſche Reflexion doch nur da mit Sicherheit angewandt werden kann, wo eine Beziehung der Begebenheiten auf moraliſche Zwecke ſichtbar iſt. Alſo den Inhalt der Religionsurkunden, ſo weit er eine Geſchichte der Mittel enthält, wodurch die moraliſche und religiöſe Cultur des menſchlichen Geſchlechts erhalten und befördert worden iſt, für Offenbarung zu halten und zu glauben, daſs ſo wohl die Begebenheiten als ſelbſt die Aufzeichnung derſelben ein göttlicher Zweck ſey, welcher inwiefern er nicht als eine Wirkung in der Natur angeſehen wird, allemal ein Wunder iſt, iſt in der That ein ſehr natürlicher und recht verſtanden, auch ein wahrer Gedanke, der nur dadurch falſch wird, daſs man ihn in der Folge als *Erkenntniſs* gebraucht und aus der Vorſtellung der Objecte ſelbſt ihre göttliche Cauſalität zu erweiſen unternimmt.

Man kann nicht leugnen, daſs dieſe Unterſcheidung zwiſchen einem objectiven Erkenntnisbegriffe und einem ſubjectiven Reflexionsbegriffe eine etwas ſubtile Unterſcheidung ſey. Hieraus folgt aber nicht, daſs ſie ungegründet und unnütz ſey, ſondern nur, daſs ſie nicht für den gemeinen Unterricht gehöre, wo es als völlig gleichgültig angeſehen werden kann, ob man die Offenbarung für etwas objectives oder ſie für einen blos ſubjectiven Begriff hält. Für den Gelehrten aber iſt dieſe Unterſcheidung nothwendig. Denn ſie wird ihn 1) bewahren, daſs er ſich nicht in objective Beweiſe für ſie einläſst, welche nothwendig den Stoff zu endloſen Fehden geben müſſen, 2) wird ſie das ſicherſte Mittel ſeyn, ihn in dem Gebrauche von dergleichen Schriften zu leiten, die Begriffe des Volks mit Behutſamkeit zu berichtigen, ohne daſſelbe zu täuſchen; 3) erhält dadurch die theoretiſche Unterſuchung über dergleichen Schriften die vollkommenſte Freiheit, die nach dieſen Principien nicht dahin arbeiten ſoll, das Göttliche darin zu finden, ſondern das Natürliche ſo wohl der Begebenheiten, als der darin vorgetragenen Meinungen zu erforſchen. Denn daſs alles was in einer ſolchen alten Urkunde enthalten iſt, durch Natur gewirkt ſey, widerſtreitet der Reflexion ſie als Offenbarung zu denken, wie oben gezeigt worden, nicht im mindeſten. Es ſind nur zwei verſchiedene Betrachtungsarten einer und ebenderſelben Sache, die ſich nicht widerſprechen, ſondern gehörig verſtanden, beide richtig ſind.

Wenn nun in Anſehung eines gewiſſen Buchs dieſe Art der Reflexion, es blos von ſeiner teleologiſchen Seite als ein göttliches Werk zu betrachten, die darin erzählten Thaten und Lehren auf Gott zu reduciren, und von den natürlichen Urſachen dabei abzuſehen, zur feſten Gewohnheit geworden iſt; Welcher Gebrauch iſt ſo dann von einer ſolchen Urkunde im gemeinen Unterrichte zu machen? Dieſes war die zweite Frage. Ich antworte hierauf:

1) Jederman ſieht, daſs hier von einer theoretiſchen Unterſuchung über den Urſprung und die Entſtehungsart dieſes Buchs, über die Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen u. ſ. w. gar nicht die Rede iſt. Alles dieſes gehört blos und allein vor Gelehrte oder vor ſolche, die ſich Kräfte genug zutrauen, ſich mit ſo ſchweren

ſchweren Nachforſchungen zu befaſſen. Eben ſo die Enthüllung des Sinnes einzelner Stellen oder ganzer Stücke, der blos durch tiefe Sprachkunde und genaue Bekanntſchaft mit der Geſchichte des Zeitalters der Schriftſteller verſtanden werden kann. Der Werth einer ſolchen Gelehrſamkeit, die wir an einem Michaelis, Griesbach, Eichhorn, Nöſſelt und an mehreren andern würdigen Männern bewundern, beruhet auf ſich, und unſre Frage und Antwort, hat nicht die mindeſte Verringerung deſſelben zur Abſicht.

2) Die Reflexion, daſs ein Buch göttlichen Inhalts ſey, will nichts ſagen, als daſs man ſo wohl in der Lehre als in der Geſchichte eines Buchs eine beſtändige Tendenz zu einem göttlichen, d. i. moraliſchen Zwecke wahrnehme, welches der Fall iſt, wenn die Lehre moraliſch religiös und die Begebenheiten ſo beſchaffen ſind, daſs ſie leicht mit dem moraliſchen Zwecke als Mittel in Verbindung gedacht werden können. Dieſe Reflexion wird um ſo lebhafter erweckt und unterhalten werden, a) je reiner die Moral iſt, welche eine ſolche Schrift enthält b) je mehr die darin enthaltenen Religionsbegriffe mit den Foderungen der Vernunft übereinſtimmen und c) je mehr die Begebenheiten, durch welche die Moral und Religion in Anſehen gekommen und ausgebreitet worden iſt, von der uns bekannten Natur abweichen.

Der letzte Umſtand weckt die Idee eines *Wunders* zuerſt, und je ungebildeter die Vernunft iſt, deſto leichter findet ſie unter den ſich ihr anbietenden Ereigniſſen Objecte, welche ihr die Realität ihres Begriffs zu beweiſen ſcheinen. Ob nun ein guter oder böſer Dämon der Urheber des Wunders ſey, glaubt man aus dem Inhalte der Wirkung aus dem Zweck deſſelben zuerkennen, und heilige Lehren, die durch Wunder, die ſelbſt gute Thaten ſind, bekannt gemacht werden, deuten auch auf einen heiligen Wunderthäter.

Die Einführung der Idee des Wunders geſchieht ſo, daſs man glaubt, ſie von einem Objecte ſelbſt abſtrahirt zu haben, und man glaubt, daſs man durch Facta eben ſo genöthiget werde, Wunder für wirklich zu halten, als etwa Luft und Waſſer. Im Anfange hat dieſes auch keine nachtheilige Wirkung, weil der gemeine Verſtand ſich nicht um Scheidung und Abwägung der Gründe bekümmert, durch die er beſtimmt wird etwas für wahr zu halten, ſondern zufrieden iſt, deren Wirkungen zu empfinden, das iſt hier, ſich überzeugt zu fühlen. In der Folge aber ſinnt die ſpeculative Vernunft auf Beweiſe der Wahrheit der moraliſchen Sätze und religiöſen Verſicherungen, und kann ſpäterhin auch der Kritik ihrer Beweiſe nicht entgehen. Dieſe Beweiſe glaubt ſie nun anfänglich in den Wundern und göttlichen Offenbarungen dieſer Wahrheiten ſelbſt anzutreffen, alſo in der göttlichen Auctorität, welche ſie für ein bekanntes Factum zu halten, gewöhnt worden iſt.

Hier geht nun die Verwechſelung des Gebrauchs der Begriffe an, welche alle Streitigkeiten der Dogmatik hervorgebracht hat. Anſtatt einzuſehen, daſs der Begriff eines Wunders und einer Offenbarung, (die jedoch beide ſelbſt ſpäter entſtehen, als die Erzählungen, von denen ſie abſtrahirt werden), gar kein Erkenntniſsbegriff, ſondern ein bloſser Reflexionsbegriff ſey, der zu gar keinem theoretiſchen Beweiſe tauglich iſt, verkennen gemeiniglich alle Parteien den Gebrauch dieſes Begriffs, indem ſie die Natur eines Reflexionsbegriffes nicht ahnden. Alle halten ihn für einen Erkenntniſsbegriff, d. i. für einen ſolchen, der nur dann

gültig iſt, wenn er ein reales Object hat. Nun ſtreitet man ſich über das Object dieſes Begriffs, über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Wunder u. ſ. w. Aber dieſe Streitigkeiten haben ſämmtlich nicht einmal einen Sinn und beruhen auf beiden Seiten auf lauter Blendwerk, eben weil der Begriff einer Offenbarung ein bloſser Reflexionsbegriff iſt, nach deſſen Objecte man nicht einmal fragen kann, weil er ſeiner Natur nach kein Object haben ſoll.

3) Hieraus erhellet ferner, daſs auf ein ſolches Buch kein eigentlicher Beweis irgend eines religiöſen Satzes gegründet werden könne. Der wahre Ueberzeugungsgrund aller Religionsſätze iſt allein in der moraliſchen Vernunft zu ſuchen. In wiefern ſich jedoch dieſe in vorzüglich guten Menſchen offenbaret, deren Geſchichte die Religionsurkunden enthalten, wird ſie uns auch auf deren Religion aufmerkſam machen, und ihr Glaube wird für andere ein wichtiges Beiſpiel ſeyn, um ihnen ſo wie in guten Thaten auch im Glauben zu folgen. Der Weg zur eignen Prüfung wird hierdurch aber nicht verboten. Findet die prüfende Vernunft, daſs der Religionsglaube der in der Menſchheit ſich gleichſam von ſelbſt, ohne gelehrte Nachforſchung entwickelt hat, mit den Foderungen der ſittlichen Vernunft zuſammenſtimmt; ſo wird ſie hierin einen neuen Grund finden, über dieſe Begebenheit als über eine göttliche Veranſtaltung zu reflectiren. Die Religion iſt daher ihrem Grunde nach von einer jeden äuſſern Auctorität, folglich auch allen alten Urkunden, wenn ſie auch göttlich heiſsen, unabhängig. Dieſe können vielmehr ihr göttliches Anſehen allererſt durch eine religiöſe Gemüthsſtimmung erhalten. Offenbarung und Wunder, da ſie überall keine objectiven Begriffe ſind, können daher auch gar keiner Lehre Glauben verſchaffen oder einen Ueberzeugungsgrund für ihre Wahrheit abgeben, und alle vermeinte Wunder in der Natur verſchwinden vor dem Auge der Kritik gänzlich.

4) Gewöhnlich wird die teleologiſche Betrachtung der Begebenheiten vor der theoretiſchen, beſonders in den Kindheitsjahren der ſpekulativen Vernunft, ſchon fixirt. Hier ereignet es ſich denn nicht ſelten, daſs ſich Erzählungen einſchleichen, die erdichtet ſind, die aus Leichtgläubigkeit angenommen werden, und ſich dadurch erhalten, daſs ſie der teleologiſchen Betrachtung ſehr gemäſs ſind. Die ſpätere ſchärfere Kritik würde ſie ohne Mühe verſtoſsen, wenn ſich nur nicht die teleologiſche Betrachtungsart ſo feſt daran gehängt hätte, daſs mit ihnen ein Hauptmoment für die objective Gültigkeit der Zwecke verlohren zu gehen ſchien. — Die Geſchichte der Juden bis auf Chriſtus und die Apoſtel herab iſt ein vollkommner Beweis von dem, was ich behaupte. Die Geſchichtſchreiber bekümmern ſich ſehr wenig um den natürlichen Zuſammenhang der Begebenheiten, denn dieſen darzuſtellen war gar nicht ihre Abſicht; ſondern die einzige Anſicht, die ſie geben wollen, iſt, wie Gottes Hand in allen Schickſalen des jüdiſchen Volks ſichtbar ſey, wie er ſich bemühet, ſie zum Guten und zur wahren Religion zu führen u. ſ. w. Dieſes Zwecks halber mochten wohl die Geſchichtſchreiber manche Begebenheiten mit aufnehmen, welche auch ſchon die Probe ihrer Kritik ſchwerlich beſtanden hätte; aber der Umſtand, daſs ſie zu ihrem Zwecke tauglich war, ſchaffte ihr Kredit, und ohne daſs man vorſätzliche Erdichtungen anzunehmen braucht, iſt die Unbekanntſchaft mit dem was geſchehen konnte, in Verbindung

mit

mit dem Verlangen, dafs das geſchehen möchte, was eine ſolche unmittelbare Führung des Volkes Gottes ihnen zu beweiſen ſchien, ein hinreichender Erklärungsgrund aller eingeſchlichenen Verdrehungen und Unthaten. — Da ihre phyſiſchen moraliſchen und religiöſen Lehrſätze, als Producte des menſchlichen Geiſtes angeſehen werden müſſen; ſo wird man auch gewifs die Schwächen ihres Zeitalters darin antreffen, ſo bald man den grammatiſchen Sinn ihrer Ausdrücke unterſucht, ob ſich gleich auch gute moraliſche und religiöſe Begriffe, obgleich nicht ohne Hülle finden werden.

Die teleologiſche Betrachtungsart iſt nach und nach mit der Erkenntnifs gänzlich verwechſelt worden, und man hat geglaubt reelle Zwecke der Gottheit wirklich zu erkennen, wodurch denn natürlich die theoretiſche Unterſuchung über dieſe Bücher und ihren Inhalt ſehr erſchwert werden muſste, weil dieſe ſie als natürliche Erzeugniſſe jene aber als göttliche Producte anſieht, welche Begriffe ſich als Erkenntnifsbegriffe geradezu aufheben. Iſt aber, dafs jene Begebenheiten, als göttliche Zwecke angeſehen werden können, ein bloſser Reflexionsbegriff; ſo mufs die theoretiſche Unterſuchung über dieſelbe jener Betrachtungsart vorhergehen, und dieſe betrachtet blos ihre mögliche Zweckbeziehung, worin ſie auch nicht einen Beweis für die Realität einer ſolchen Zweckverbindung ſucht, ſondern den ſchon als objectiv gültig angenommenen Begriff davon nur belebt. Geſetzt alſo es gienge ihr auch das eine oder andere Factum durch nähere Kritik verlohren; ſo büſste die Vernunft dadurch doch nie einen Beweisgrund für irgend einen religiöſen oder moraliſchen Satz ein. Denn dieſe können jene Facta nie enthalten, und könnte folglich nicht geſchehen, geſetzt man müſste auch, nach erhaltener beſſerer Belehrung die ganze teleologiſche Art einer oder aller Religionsurkunden gänzlich aufgeben, welches allerdings geſchehen müſste, wenn jene etwa ganz und gar auf Erdichtung beruheten.

c) Der Unterſchied zwiſchen einer poſitiven oder geoffenbarten und einer natürlichen oder Vernunftreligion hat ganz und gar keine Realität. Die Unterſcheidung entſpringt blos aus einem Misverſtande beider Begriffe. Wenn man nämlich unter *natürlicher* Religion eine ſolche verſteht, die aus theoretiſchen Begriffen, es ſey der Dinge überhaupt oder der beſtimmten Natur erſchloſſen iſt; und unter der *poſitiven* oder geoffenbarten eine ſolche, die nicht durch Vernunftſchlüſſe herausgebracht, ſondern durch göttliche Kraft den Menſchen mitgetheilt iſt; ſo hat weder der eine noch der andere Begriff ein Fundament, es werden durch die Kritik beide leer befunden, und ihre Unterſcheidung iſt folglich ein eitles Spiel mit Begriffen. Tritt hingegen die Religion aus dem Herzen der Menſchen von ſelbſt hervor, ſo bald ſich dieſes in wahrer Güte offenbaret, und befeſtiget ſich die religiöſe Ueberzeugung durch das moraliſche Gutſeyn; ſo löſt ſich die Antinomie zwiſchen einer geoffenbarten und natürlichen Religion auf und beide treten mit der moraliſchen und einzig wahren Religion in die vollkommenſte Harmonie. Denn die teleologiſchen Schlüſſe der ſogenannten natürlichen Religion werden nun nicht mehr als Religionsbeweiſe gebraucht, ſondern als nützliche Reflexionen angeſehen, um unſren ſchon begründeten Glauben zu beleben und ſeine Harmonie mit der theoretiſchen Erkenntnifs einleuchtend zu machen. Hierzu dient die Offenbarung der Zwecke durch Natur vortreflich. Die Betrachtung der heiliggehaltenen Urkunden

iſt aber etwas Aehnliches. Denn ſo wie dort die ganze Natur als ein Product einer moraliſchen Gottheit angeſehen wird; ſo werden hier beſondere Begebenheiten und insbeſondere Producte des menſchlichen Willens und Verſtandes als eine beſondere Wirkung Gottes betrachtet und teleologiſch ausgelegt. Beide Betrachtungsarten ſind vollkommen gleichartig, bloſse Reflexionen, welche ihre überzeugende Kraft nicht von den Objecten, ſondern von der ſchon vorhandenen moraliſchen religiöſen Gemüthsſtimmung entlehnen. Dieſe Quellen des Glaubens werden aber im gemeinen Gebrauch leicht verwechſelt, und dadurch verſtrickt ſich die ſpeculative Vernunft, die gemeiniglich in ihren Demonſtrationen von den gemeinen Begriffen anfängt, in viele eitle Schwierigkeiten. — So haben alſo doch diejenigen Theologen die Wahrheit getroffen, welche eine Offenbarung durch Natur und durch Schrift annehmen; nur darin haben ſie gefehlt, daſs ſie den Begriff der Offenbarung für einen Erkenntniſsbegriff hielten, und deshalb Beweiſe für die Religion darauf bauen wollten, da er doch ein bloſser Reflexionsbegriff iſt, deſſen Werth und Gültigkeit erſt durch den religiöſen Glauben beſtimmt wird.

6) Was nun endlich den Gebrauch der vorhandenen religiöſen Urkunden, und zwar der chriſtlichen, vornämlich in dem populären Unterrichte betrift; ſo werden durch das vorhergehende folgende Principien leicht verſtanden und gerechtfertiget werden können: a) gehört in den Volksunterricht nur die teleologiſche Betrachtung der heiligen Schriften, nicht die gelehrte Auslegung. Dieſe muſs blos der Lehrer inne haben, um den Reſultaten derſelben gemäſs, den Sinn der heiligen Urkunden auf eine leichtfaſsliche Art, mit Weglaſſung aller gelehrten Zurüſtungen, die getroffen werden muſsten, ihn zu finden, darzulegen. Unter mehreren problematiſchen Meinungen der Ausleger wird diejenige, die am leichteſten in den Worten gefunden werden kann, für den populären Unterricht immer die beſte ſeyn. Die gelehrte grammatiſche Auslegung geht ihren Gang für ſich fort, und abſtrahirt gänzlich von den teleologiſchen Gebrauche ihrer Entdeckungen, indem ſie die heilige Schrift wie jedes andere Buch anſieht und behandelt. Wenn daher davon die Rede iſt, was die Schriftſteller eigentlich haben ſagen wollen; ſo muſs hierüber allein die grammatiſche und gelehrte Auslegungskunſt Anſchluſs geben. Dieſe enthält nicht nur das oberſte ſondern auch einzige Princip, nach welchem der Sinn einer Schrift zu erforſchen iſt. b) Die teleologiſche Betrachtungsart beſteht aber darin, daſs man die Schrift als eine Erzählung ſolcher Begebenheiten anſieht, wodurch nach und nach die reineren moraliſchen und religiöſen Begriffe unter dem menſchlichen Geſchlechte entſtanden und gemeiner geworden ſind. Dieſe Begebenheiten werden daher als eine Verkettung göttlicher Mittel vorgeſtellt, wodurch ein moraliſcher Zweck wirklich geworden iſt. In dieſer Rückſicht kann nun ſelbſt die Erhaltung der Schrift und die fortgepflanzte Idee ihrer Heiligkeit von der teleologiſchen Seite angeſehen, und alſo als Mittel zum moraliſchen Zwecke gedacht werden. c) Es könnte wohl ſeyn, daſs in einem ſolchen Buche eine Menge Schwachheiten vorkämen, die ſich theils in den handelnden Perſonen, theils in den Geſchichtſchreibern offenbarten und durch die Natur des Zeitalters oder auch der einzelnen Individuen entſtanden wären. Dieſe würden aber der Reflexion, ihre Wirkungen als göttliche Zwecke zu denken nicht im mindeſten Abbruch thun; es

wird

wird aber zu einem Religionsbuche um ſo brauchbarer ſeyn, je weniger die darin handelnden Hauptperſonen moraliſche Flecken haben. d) Ferner werden in einer ſolchen alten Schrift Erzählungen in Menge vorkommen, deren Inhalt ſehr problematiſch iſt, und deſſen volle Wahrheit zu entdecken die Entfernung der Zeiten ganz unmöglich macht. Manche mögen auch wohl das Mythenartige ſichtbar genug an ſich tragen. Die Unterſuchung hierüber iſt aber theoretiſch und gehört daher in den allgemeinen Volksunterricht gar nicht. Dieſer muſs vielmehr ſein Augenmerk blos darauf richten, ob nicht durch ein ſolches Factum oder wenigſtens durch deſſen Erzählung ein moraliſcher Zweck erreicht ſey oder noch erreicht werden könne. Ob alſo ein gewiſſes Factum durch Natur gewirkt ſey oder nicht, iſt eine Aufgabe, die gar nicht in den Volksunterricht gehört. In der Bibel kommt auch ſelbſt weder die Frage noch die Antwort darauf vor. e) Es iſt daher gar nicht nöthig die Begriffe von Offenbarung und Wunder im Volksunterrichte hören zu laſſen, wenigſtens dürfen keine Beweiſe für oder gegen dieſelben gegeben werden, und auf ſie darf in populären Vorträge kein Beweis gegründet werden. Was die auſſerordentlichen Begebenheiten betrift die mehr durch ihre Abweichung von dem gewönlichen Laufe der Natur, als durch ihren Einfluſs auf die Beförderung des moraliſchen Zwecks ſich auszeichnen; ſo muſs man dieſe im populären Unterrichte entweder ganz zur Seite liegen laſſen oder doch zeigen, daſs das Auſſerordentliche nichts ſey, wodurch die Religion und Moral feſter und die Lehre von der Vorſehung gewiſſer würde, indem die Ueberzeugung aller dieſer wichtigen Lehrſätze von ganz andern Gründen abhängig iſt. Hierdurch wird gewirkt, daſs wenn ihnen dergleichen Facta entweder ſelbſt zweifelhaft vorkommen oder durch andere als fabelhaft dargeſtellt werden ſollten, dieſes in ihrer religiöſen und moraliſchen Ueberzeugung nicht die geringſte Veränderung hervorbringen kann, indem ſie belehrt ſind, daſs alle jene wunderbaren Thatſachen mit ihrer Religion keinen Zuſammenhang haben. f) In alten religiöſen Urkunden verdienen die gröſste Aufmerkſamkeit, 1) die moraliſchen Sentenzen und Lehren, die hier als göttliche Gebote angekündiget werden; 2) die Lehren, welche als eigentliche Religionslehren aufgeſtellt ſind, als: was von dem Verhältniſs Gottes gegen das menſchliche Geſchlecht geſagt wird, und was damit im Zuſammenhange ſteht. Im Grunde ſind dieſes meiſtentheils Aeuſserungen der moraliſchen gefunden, obgleich unkultivirten Vernunft. Dieſe aber äuſſert ſich ſelten rein, es hängen ihren Ausſprüchen Schwächen an, die aus dem Zeitalter, der vorhandenen Vorurtheilen u. ſ. w. erklärbar ſind. — Sie können daher auch nie in dem Sinne für göttliche Belehrungen gehalten werden, daſs man Gott ſelbſt für die Urſache dieſer Ausſprüche hielte. Dieſes würde allemal eine falſche Idee ſeyn. Sondern wenn man ſie für göttliche Ausſprüche erklärt, ſo kann dieſes nichts anders heiſsen, als ſo viel, daſs man über ſie ſo reflectire, als ob ihre Bekanntmachung ſelbſt im Plane der Vorſehung gelegen, um durch ſie die religiöſen Erkenntniſſe, zu erhalten und aufzuklären. — Wenn es indeſſen zur Volksidee geworden iſt, daſs die Ausſprüche der Schrift göttliche Ausſprüche ſind; ſo iſt dieſe Idee ſelbſt myſtiſch und dem Volke unverſtändlich; folglich nur ein ſolcher Gebrauch von ihr zu machen, daſs, wenn ſie ſich dereinſt aufklärt und ihre Nichtigkeit von einzelnen ſpeculirenden Köpfen eingeſehen wird, ſie überzeugt

werden

werden, daſs der populäre Unterricht, den ſie empfangen haben, auf keiner Falſchheit oder Täuſchung beruhe. Dieſes geſchieht aber dadurch, daſs von jenen Ausſprüchen und Lehren eine ſolche Auslegung gemacht wird, als wenn ſie wirklich als in einer höchſten moraliſchen Vernunft als gegründet gedacht wären.

Hierbei iſt dahin zu ſehen, daſs man die Schrift nicht als Quelle braucht, um die Göttlichkeit der Ausſprüche zu beweiſen, ſondern daſs man die Göttlichkeit der Lehren aus ihrer inneren Natur darthut und die Ausſprüche der Schrift, welche mit einem ſolchen Sinne zuſammenfallen, nur als Beſtätigungen des göttlichen Sinnes anführet. Dieſer göttliche Sinn iſt ſelbſt nichts myſtiſches. Denn anders ausgedruckt iſt er nichts, als der moraliſche Sinn, den wir nie rein denken können, als wenn wir ihn uns ſo vorſtellen, wie er aus einem Weſen entſpringt, das von allen die menſchliche moraliſche Vernunft einſchränkenden Umſtänden frei iſt. Indem wir uns alſo in einen allgemeinen Standpunkt verſetzen, um dadurch die richtigen moraliſchen und religiöſen Sätze zutreffen, finden wir allemal denjenigen Sinn, den wir den göttlichen nennen müſſen, ob man ſich gleich ſehr irren würde, wenn man dabei denken wollte, daſs die Gottheit ſelbſt die *Urſache* dieſer Erkenntniſs wäre, da auch ſelbſt die Idee der Gottheit kein Erkenntniſsbegriff, ſondern ein bloſser Reflexionsbegriff iſt, (der jedoch praktiſche Realität hat) eine Unterſcheidung, die jedoch nicht in den gemeinen Unterricht, ſondern für die gehört, welche die Principien ihres Verfahrens kennen müſſen, um nicht durch Miſsverſtand derſelben irre geleitet zu werden.

3) Die Geſchichte iſt ſo zu benutzen, daſs man aus derſelben dasjenige aushebt, was auf den moraliſchen Endzweck der Welt offenbar den gröſsten Einfluſs gehabt hat. Dieſes wird als zweckmäſsiges Mittel vorgeſtellt, das von Gott angeordnet iſt. Was aber die Begebenheiten betrift, die dem Laufe der Natur zuwider zu ſeyn ſcheinen, und dadurch ein blindes Erſtaunen erregen; ſo iſt es am beſten die Aufmerkſamkeit von dem Wunderbaren ganz abzulenken, und überhaupt auch dieſe Facta nicht einmal als Mittel zu dem moraliſchen Endzwecke aufzuſtellen, weil doch daſs und wie ſie geſchehen, wenigſtens gänzlich problematiſch iſt, und ihr mythenartiges Anſehen ſie ſelbſt zur Grundlage einer moraliſchen Reflexion unfähig macht, der abergläubiſche Gedanke aber, als ob Gott in dieſen ſeltſamen Ereigniſſen mehr gewirkt habe, als in den gewöhnlichen Naturbegebenheiten, nie zur Einführung oder Erhaltung einer Religion benutzt werden darf.

Mich dünkt in der Kantiſchen Religionslehre herrſcht dieſer Geiſt überall und ſeine ſo genannte moraliſch Interpretation iſt nichts anders, als ein Beſtreben zu zeigen, daſs ſich die moraliſche Vernunftreligion auch in der noch roheren Menſchheit, welche in den Urkunden der Schrift ſich zeiget, ſchon gleichſam als Natur offenbaret habe. Dieſe rohen Aeuſſerungen müſſen aber von ihren Schlacken entkleidet werden, wenn man das wahre moraliſche darin finden will. Denn dieſes erſcheint hier, vermiſcht mit rohen Meinungen, und eingekleidet in einer mythiſchen Hülle. Das Wahre darin zu finden, dazu gehört ſelbſt erſt gereinigte Moraliſche Vernunft. Dieſe iſt alſo das Princip den wahren moraliſchen und religiöſen Geiſt, der aus der Menſchheit allenthalben hier roher, dort feiner hervorquillt, zu finden. Man muſs erſt ſelbſt die wahre Religion gehorig gefaſst haben, um deren Spuren auch in alten Mythen

Digitized by Google

zu finden. Das Princip dieſer Auslegung, wovon Kant allein redet, liegt alſo in den berichtigten praktiſchen Ideen und zwar einzig. Den Sinn der Worte lehrt Sprachkunde und Kritik. Dieſe müſſen die Gedanken der Schriftſteller mit aller ihrer Rohheit vorlegen, und auf dieſem Wege möchte man wohl in den alten ſchriftlichen Urkunden keine ſehr begehrungswürdige Religion entreffen. Die wahre Religion des Herzens geht aus dem Geſetze Gottes und der moraliſchen Geſinnung hervor, und um dieſe auch in den Gedanken der noch nicht ausgebildeten Vorwelt zu finden, dazu gehört, daſs man ſie ſelbſt erſt in ihrer Reinigkeit gefaſst habe, damit man die Ausſprüche der noch unvollkommnen moraliſchen Vernunft von ihren Bildern befreien und ſo dasjenige ausfindig machen könne, was die, welche jene Ausſprüche thaten, ſelbſt nicht deutlich und rein dachten, was aber doch denſelben zum Grunde lag. Und ſo ſind denn wirklich die religiöſen Vorſtellungen der Vorwelt als Wirkungen jenes göttlichen Funkens anzuſehen, den die allgütige Gottheit in das Herz des Menſchen ſelbſt verlegte, nämlich des moraliſchen Geſetzes, das einen Gott und eine Vorſehung fordert, die denn der Menſch unter mancherlei groben Formen denkt, bis ſie die vervollkommnerte Vernunft davon entledigt und ſie auf ihre urſprüngliche Reinigkeit zurückführt.

Daſs Kant gerade diejenige Worterklärung der Schrift bei ſeiner moraliſchen Interpretation zum Grunde legte, welche in der heiligen Schrift die moraliſchen Ideen auf die gröbſte Art dargeſtellt findet, rührt wohl daher, weil er glaubte, daſs die neuern Ausleger jene Ideen oft viel zu ſehr verfeinert, aber eben dadurch oft auch diejenigen moraliſchen Züge verwiſcht hätten, wodurch jene oft kindiſchen Vorſtellungsarten allein noch einiges Intereſſe gewinnen. Indeſſen muſs man wohl bedenken, daſs er nur Beiſpiele von der Anwendung ſeiner Grundſätze giebt, daſs er die Richtigkeit des Wortverſtandes nur aus dem Anſehen theologiſcher Gelehrten vorausſetzt, und daſs, wenn ſich wirklich finden ſollte, der Wortverſtand der Schrift ſey bei einigen Vorſtellungsarten nicht getroffen, hieraus nicht die Unbrauchbarkeit ſeiner Grundſätze, rohe Ideen zu benutzen, ſondern nur ſo viel folge, daſs er ſich in Anſehung des Wortverſtandes einer gewiſſen Stelle geirrt. Da er ſich aber doch immer an die Meinungen berühmter und angeſehener Kirchenlehrer gehalten, ſo müſſen doch auch deren religiöſe Syſteme irgend eine moraliſche Grundlage gehabt haben. Denn nimmermehr würden ſie ein religiöſes Syſtem erfunden haben, wenn ſie nicht wenigſtens dunkle moraliſche Begriffe geleitet hätten. Dieſe alſo zu erhellen, und den groben unmoraliſchen Nebenverſtand davon zu trennen, iſt immer ein Geſchäft, das mehr Dank verdient, als das fade Verlachen ſolcher Ideen, die für das Menſchengeſchlecht zu einer gewiſſen Zeit das wichtigſte waren, was es hatte, und worin das Kindiſche und Unvernünftige eben ſo gut erſt der Vernünftelei bedarf, wenn es ins Licht geſtellt werden ſoll, als das in den Ideen verborgenliegende Gute und Wahre. Denn ſicher haben die Alten z. B. in der Lehre von der Verſöhnung die unmoraliſchen Ideen, welche die neueren Spötter darin finden, nie ſo deutlich und beſtimmt gedacht, als jene. Und wenn moraliſche reine Begriffe und falſche kraſſe Einkleidungen und Bilder von dem Verſtande der Alten, mit gleicher Dunkelheit gedacht wurden; warum ſollen wir bei moraliſcher Benutzung ihrer Vorſtellungsarten nicht

Digitized by Google

nicht eher die gute als die ſchlechte Seite *derſelben Vorſtellungsarten* ins Helle zu erheben ſuchen? Ja, iſt dieſes nicht der einzige, wahre, moraliſche, religiöſe Gebrauch, der ſich von alten Religionsurkunden machen läſst?

So iſt, dünkt mich, klar, was das heiſsen kann, die moraliſche Auslegung muſs das höchſte Princip ſeyn, wornach religiöſe Urkunden im populären Unterrichte benutzt werden müſſen. Dieſe iſt kein Mittel, den Wortverſtand zu finden Denſelben erforſcht der theoretiſche Exeget. Selten aber iſt dieſer in den Religionsbüchern der alten Welt ſo wichtig, daſs man ihn nicht weit beſſer ausgedrückt in den neuern Schriften finden ſollte Der Umſtand aber, daſs ſich auch in dieſen alten Lehren ein moraliſcher Geiſt, obgleich nicht im vollen Lichte zeigt, iſt wichtig, und giebt, teleologiſch betrachtet, ein Zeugniſs der moraliſchen Weltregierung ab, die die Menſchheit auch in ihrer Kindheit nicht verlieſs, ſondern ihr einen Stab in die Hand gab, an dem ſie ſich immer weiter und weiter forthelfen konnte, bis ſie zu gröſserer Stärke gelangte, bei der ſie jene Stütze entbehren lernte.

II.

BEURTHEILUNGEN

I. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

1) Berlin bei Vieweg dem Aeltern: *Verſuch die Wundergeſchichten des Neuen Teſtaments aus natürlichen Urſachen zu erklären*, oder der Beweis von den Wundern in ſeiner wahren Geſtalt. Von *J. C. E. Eck*, Conſiſtorial-Aſſeſſor und Archidiaconus zu Lübben im Marggrafthum Niederlauſitz. 1795. 21. B. 8. (21. gl.)

Die Vortreflichkeit des moraliſchen Inhalts der chriſtlichen Religion wird von ihren Anhängern gemeinſchaftlich ſo ſehr geprieſen, und auch die partheiiſchſte Vernunft muſs ihr ſo viele Vorzüge einräumen, daſs der Wunſch, die Vernunft möchte auch in der Geſchichte dieſer Religion nichts Anſtöſsiges finden, um ſie durchgängig empfehlen und ſie der allgemeinen Beurtheilung Preis geben zu können, bei ihren Verehrern wohl ſehr natürlich iſt. Nun kommen aber in der Geſchichte der chriſtlichen Religion Erzählungen von Begebenheiten vor, die der freien ſpeculirenden Vernunft von jeher ein Anſtoſs geweſen ſind, indem ſie ſowohl nach der Abſicht der Erzähler als auch ihrem Inhalte nach, die Schluſsfolge

nach

nach ſich ziehen ſollen, daſs dieſe Begebenheiten von Gott veranſtaltet wären, um die chriſtliche Religion oder die Belehrung Jeſu von Gott vor den Menſchen zu beglaubigen und ihr Eingang zu verſchaffen. Man kann ſich aber einen ſolchen *abſichtlichen* Einfluſs der Gottheit auf die Welt auf eine doppelte Weiſe vorſtellen. *Einmal* durch *Ein* Princip, wornach man annimmt, Gott habe die Naturgeſetze *urſprünglich* alſo eingerichtet, daſs durch dieſelben jede ſeiner Abſichten ausgeführt werden muſs, wo denn aus dem Erfolge, daſs eine göttliche Abſicht irgendwo erreicht iſt, auf das Daſeyn dieſer Abſicht und auf die mittelbare göttliche Einwirkung geſchloſſen wird. *Dann*, wenn man behauptet, Gott miſche ſich ſelbſt in die Naturereigniſſe, und mache zuweilen einen ſolchen Gebrauch von den natürlichen Dingen, der nicht aus Naturgeſetzen begreiflich gemacht, ſondern blos aus ſeinem unmittelbaren Beitritt verſtanden werden kann, wo man denn aus einer Erſcheinung, die ſchlechterdings aus keiner vorhergehenden Erſcheinung nach Erfahrungsgeſetzen begriffen werden kann, und dabei doch eine göttliche (moraliſche) Abſicht verräth, ſich zu dem Schluſſe berechtigt glaubt, daſs Gott einen unmittelbaren Einfluſs auf dieſe einzelne Begebenheit geäuſſert habe. Nun hat die Vernunft von jeher an der erſtern allgemeinen Art des göttlichen Einfluſſes auf die Welt wenig Anſtoſs gefunden; aber die zweite Art des ſpeciellen Einfluſſes hat beſonders in den neuen Zeiten, ſeit den groſsen Fortſchritten in der Naturlehre viele Widerſacher angetroffen. Der Grund davon iſt leicht zu entdecken. Jenes Princip läſst den theoretiſchen Vernunftgebrauch unangetaſtet, der darauf hinausgeht, immer eine Erſcheinung aus der andern als ihrer Urſache zu erklären, oder alle Begebenheiten in der Welt nach natürlichen Geſetzen zu erforſchen, und läſst nur ein reflectirendes Urtheil über die Begebenheiten zu, nachdem ſie aus ihren wirkenden Urſachen entweder ſchon begriffen ſind, oder doch als begreiflich vorgeſtellt werden. Dagegen verlangt die Vorſtellung, als ob irgend eine Begebenheit in der Welt nicht durch natürliche Urſachen hervorgebracht ſey, einen Abſprung, und weiſet uns eine Urſache mitten im Laufe der Weltbegebenheiten auſſer der Natur an, wobei gar kein Vernunftgebrauch iſt, und wogegen alſo ein natürlicher Abſcheu der ſpeculativen Vernunft ſtattfindet.

Wenn man indeſſen die Sache genau erwägt; ſo iſt es in der That einerlei Princip, das uns einen *allgemeinen* und einen *ſpeciellen* Einfluſs Gottes auf die Weltbegebenheiten annehmen läſst, das immer einen Anſtoſs für die ſpeculative Vernunft behält, man mag nun die ganze Welt mit allen ihren Begebenheiten und Geſetzen auf einmal, oder einige einzelne Begebenheiten in derſelben insbeſondere und nach und nach durch daſſelbe begründen laſſen. Denn in jedem Falle ſteigt die Vernunft aus dem Gebiete der Erfahrung hinaus, um zu einer auſserordentlichen Urſache zu gelangen, nur, daſs ſie im erſteren Falle den Begriff des Auſserweltlichen mit der Idee des Weltganzen verknüpft und ſich alſo ihren Gebrauch für alle einzelne Weltereigniſſe vorbehält, in andern aber dieſer Gebrauch bei einzelnen Erſcheinungen in der Welt ſelbſt unterbrochen werden ſoll, welches zu verſtatten der Vernunft auſserordentlich ſchwer eingehet.

Durch dieſe Ideenfolge haben wir uns nun unvermerkt des deutlichen Begriffs eines *Wunders* bemächtiget. Denn wenn dieſes wie allemal, einer Naturbegeben-

heit entgegengesetzt werden soll, so kann es nichts anders seyn, als eine Begebenheit, welche durch eine ausserweltliche Ursache hervorgebracht ist, und wenn es ein religiöses Wunder ist; so muss Gott selbst als diese Ursache gedacht werden. Es ergiebt sich aber auch hieraus, dass man die Begebenheiten von einer doppelten Seite als Wunder betrachten könne: erstlich, wenn man annimmt, dass irgend eine einzelne Begebenheit nicht von einer natürlichen, sondern ausserweltlichen Ursache von Gott unmittelbar gewirkt sey; und zweitens, wenn man behauptet, dass eine Begebenheit zwar zunächst durch natürliche Ursachen hervorgebracht, aber die ganze Reihe der natürlichen Ursachen derselben noch in der göttlichen Absicht ihren Grund habe, so dass also doch Gott, obgleich nur unmittelbarer Weise, ihr Urheber ist. Die berühmtesten neuern Theologen zeichnen sich von den ältern darin aus, dass sie nur Wunder der letzteren, aber nicht der ersteren Art zulassen wollen, und sie haben sich daher viel Mühe gegeben, die biblischen Wunder also zu erklären, dass sie ferner nur für dergleichen mittelbare Wunder, wie man sie zu nennen pflegt, gelten sollen, damit der christlichen Religion alles Anstössige benommen werde. Der vorliegende Versuch dieses auszuführen, ist gewiss einer der vollkommensten dieser Art, und ehe wir uns ins Detail der Beurtheilung desselben einlassen, wollen wir nur noch überhaupt untersuchen, was wohl für die Vernunft und für die christliche Religion im Allgemeinen gewonnen werden möchte, wenn dessen Ausführung gelänge.

Was erstlich das Interesse der speculativen oder theoretischen Vernunft betrift; so muss man wohl gestehen, dass es ihr eben so unbegreiflich ist, wie ein ausserweltliches Princip oder ein Gott nach Absichten das Weltganze hervorbringen, als wie er sich in die Erscheinungen als Ursache einmischen und eine einzelne Begebenheit durch ihn unmittelbar entstehen könne. In beiden Fällen nimmt man etwas Unbegreifliches und ein wahres Wunder an, nur dass es im ersteren Falle versteckter ist, als im andern, weil man dort noch eine unübersehbare Reihe von natürlichen Ursachen bei jeder gegebnen Erscheinung vor sich sieht, und der Abgrund der speculativen Vernunft (das Ausserweltliche) ins Weite hinausgeschoben und ins Dunkel gestellt wird, wo sich denn die Vernunft nicht so sehr darum bekümmert, da sie bei dem Gegenwärtigen Nahrung findet, dahingegen hier ihr alle natürlichen Ursachen sogleich abgeschnitten werden, sie sich also unmittelbar vor der Tiefe befindet, in der sie schlechterdings keinen Gebrauch mehr für sich sieht. So wie nun der natürliche Tod ein ganz gleichgültiger Gedanke ist, wenn man ihn sich als entfernt und unbestimmt denkt, den Menschen aber mit Schrecken und Furcht erfüllt, wenn er in bestimmter Nähe plötzlich erblickt wird; so geht es auch mit diesem Tode der Vernunft. An sich bleibt aber dieser Tod derselbe, ihr möget ihn euch nun als gegenwärtig oder als viele Jahre entfernt vorstellen. Ohne Figur — es ist nicht abzusehen, was die Vernunft bei diesem Aufschube gewinnt. Nimmt sie einmal ein Hauptwunder an, nämlich dass Gott die ganze Welt nach Absichten hervorgebracht, und jede einzelne Begebenheit nach seinen Zwecken eingerichtet hat, so dass diese aus jenen wiederum erkannt werden können, warum will sie sich scheuen mehrere zuzulassen? und nicht verstatten, dass er bisweilen auch ohne Mittelursachen in der Welt wirke. Warum soll es denn der Weis-

Weisheit Gottes widerſprechen unmittelbar zu wirken, warum ſoll man dieſe nur in den Mittelurſachen entdecken können? Kann es die Vernunft über ſich erhalten, Ein Wunder zuzulaſſen, z. B. die Schöpfung; warum ſoll ſie nicht mehrere zu laſſen? Die Sache ſo entſcheiden zu wollen, daſs man ſagt, es ſey der Gottheit nicht anſtändig, das durch viele Handlungen zu thun, was ſie durch eine thun könne, iſt eine thörichte Vermeſſenheit, weil wir weder wiſſen, was Eins noch was Vieles in Gott iſt. Eben ſo wenig kann der Grundſatz aushelfen, daſs man ſagt, man müſſe annehmen, daſs Gott da keine gröſseren Urſachen gebrauche, wo er durch kleinere oder geringfügigere daſſelbe ausrichten könnte. Denn wer weiſs denn, ob es Gott mehr Mühe mache, unmittelbar oder mittelbar zu wirken. Man ſollte glauben, daſs das letztere noch eher auf Schranken deute als das erſte. Der Unterſchied zwiſchen mittelbaren und unmittelbaren Wundern kann alſo die Vernunft nicht beruhigen, und die Zulaſſung der einen iſt wenigſtens gerade ſo vernünftig oder ſo unvernünftig, als die Zulaſſung der andern. *Wo man eine göttliche Abſicht in der Welt wirken läſst, da läſst man ein wahres Wunder zu, dieſe Abſicht mag nun unmittelbar oder durch andere Dinge ihr Object hervorbringen.* Denn man führt durch die göttlichen Zwecke allemal auſſerweltliche wirkende Urſachen in die Welt, d. i. wahre und eigentliche Wunder ein. Ob nun aber gleich beides, ſo wohl das mittelbare als unmittelbare Einwirken Gottes von Seiten des Unbegreiflichen gleich iſt; ſo iſt doch ein groſser Unterſchied darunter, ob, wenn man auf den Zweck ſieht, den man durch die eine oder die andere Behauptung erreichen will. Denn da ſich der allgemeine Einfluſs Gottes doch über alle Theile erſtrecken muſs; ſo ſind in dieſer Hinſicht alle Ereigniſſe in der Welt gleich; ſie ſind alle zunächſt aus natürlichen Urſachen verſtändlich, zuletzt aber alle durch Gott möglich und beabſichtiget. In dieſer Rückſicht hat die Geburt Jeſu und alles was durch ihn geſchehen iſt, keinen Vorzug vor der Geburt und den Thaten eines Wahnſinnigen oder eines Böſewichts. Beide lagen in dem allgemeinen Plane der Welt, beide müſſen dienen, die göttlichen Zwecke wirklich zu machen, wenn man einmal einen Weltplan vorausſetzt, der durch die Natur ausgeführt werden ſoll. Nimmt man aber an, daſs Gott einzelne Begebenheiten in der Welt hervorbringe, woran die Natur keinen Theil hat; ſo ertheilt man dieſen Ereigniſſen einen beſondern Vorzug vor allen übrigen natürlichen Begebenheiten, und wird berechtigt, ſie als ganz auſſerordentliche von allen übrigen der Art nach verſchiedenen Erſcheinungen einzuſehen.

Hieraus wird man nun bald ſehen, daſs ein groſser Unterſchied ſey, zu welcher Art der Wunder man die Wunder des Neuen Teſtaments rechnet. Sieht man ſie nämlich als natürliche Weltereigniſſe an, die nach natürlichen Geſetzen phyſiſch und pſychologiſch erklärt werden können; ſo ſind ſie mit allen übrigen Weltbegebenheiten ganz gleichartig und zeichnen ſich nicht im Mindeſten von dem, was bei allen andern Völkern geſchahe ihrer Entſtehungsart nach aus. Ihr Unterſchied beſteht blos in dem was geſchahe, nicht in der Art, wie es geſchahe. Hält man ſie aber für unmittelbare Wunder, für Begebenheiten, die von Gott unmittelbar und nicht durch Natur hervorgebracht wurden, ſo ſind es Begebenheiten, die ſich von allen übrigen der Art nach auszeichnen und man hat dann im N. T. eine Geſchichte, die mit gar keiner andern ver-

glichen werden kann. Gesetzt auch, dass bei andern Völkern und zu andern Zeiten etwas Gleiches oder Aehnliches vorgefallen wäre; so bleibt es dennoch wesentlich von diesen Begebenheiten unterschieden, weil die Ursachen ungleichartig sind. — Rec. behauptet nun mit mehreren andern Recensenten, welche in diesen Annalen schon ihre Stimme gegeben haben, „dass „wenn die christliche Religion eine *positive* „Religion, d. i. eine solche seyn soll, deren „Dogmen und Sentenzen auf göttliche „Auctorität als wahr angenommen werden „sollen; so müssen die in deren Urkunden erzählten Wunder für unmittelbare „und *specielle*, nicht für mittelbare und „allgemeine Wunder gehalten werden." Denn wenn das letztere wäre; so setze man alle Erzählungen in dem N. T. wären erlogen und beruheten auf Täuschung; so würden sie dennoch mittelbare Wunder seyn, die aber gar nicht verhindern würden, die ganze christliche Religion als ein Product des Aberglaubens zu verwerfen, weil unter der Voraussetzung, dass alles was ist, zuletzt von Gott herrührt, *alles* folglich auch jedes einzelne als eine mittelbare Wirkung Gottes, d i. als ein mittelbares Wunder gedacht werden muss. Kurz das ganze Wesen der christlichen Religion (welches nicht darin besteht, dass sie Moral lehrt, denn diese lehren alle Religionen, sondern darin, dass sie unmittelbare Belehrungen und Thaten Gottes durch Jesum und die Apostel enthält) geht durch die Behauptung, dass alles was in A. und N. T. erzählt wird, natürlich zugegangen, und nur unter der allgemeinen Vorsehung, wie jede andere Begebenheit geschehen sey, verloren.

Nach dieser Einleitung, deren Ausführlichkeit mit der Wichtigkeit der Sache entschuldiget werden mag, gehen wir nun zur näheren Betrachtung des vorliegenden Buches des Herrn *Eck*, um es nach den angegebenen Principien zu beurtheilen. Der Herr Verf. ist nämlich der Meinung, dass das Ansehen der christlichen Religion nicht so wohl davon abhänge, dass die sonderbaren Begebenheiten, wovon das N. T. so voll ist, Wunder im eigentlichen Sinne sind, als vielmehr davon, dass sie nur wirklich geschehen und nicht etwa erdichtet sind. Er meint, dass es schon hinreichend sey, wenn man nur den Character und die Glaubwürdigkeit der dabei interessirten Personen (Jesu und der Apostel) gerettet, wenn man gleich hierbei entdecken sollte, dass alles was erzählt wird, keine Wunder, sondern lauter natürliche Begebenheiten gewesen, die jedoch Gott zur Stiftung und Ausbreitung des Christenthums ursprünglich veranstaltet; so dass allerdings jene Begebenheiten als (mittelbare) Wunder von dieser Seite betrachtet werden könnten. Er glaubt, dass durch eine natürliche Erklärung aller wunderbaren Erzählungen dem Christenthume ein ausserordentlicher Vortheil werde gestiftet werden. Durch eine solche Erklärung werde (S 291) 1) die *göttliche* Sendung Jesu und seiner Apostel erst recht erwiesen. Denn a) die Zeitgenossen Jesu hätten diese Ereignisse und Thaten aus Unwissenheit und Einfalt wirklich für unmittelbare Wunder gehalten, mit hin hätten sie für diese ihre überzeugende Kraft gehabt. (S. 292 u. f.) Es bleiben also Wunder in Beziehung auf die damaligen Zeiten b) für uns Klügere aber enthielten diese Ereignisse, die nothwendig einen Wunderschein hervorbringen mussten, ebenfalls einen triftigen Beweis für die Göttlichkeit der christlichen Religion, weil sich eben in jener sonderbaren Verbindung der natürlichen Umstände, die einige Jahre hindurch einen solchen Wunderschein erhielten, die deutlichsten Spuren der göttlichen Vorsehung zeigen, als welche

che dieſes künſtlicher Weiſe alles ſo veranſtaltete, daſs die damaligen Menſchen gar nicht anders denken konnten, als ſie wären unter lauter Wunder verſetzt. Man ſtelle ſich vor, ſagt der V. (S. 296 u. ff.) wie erſtaunlich weiſe und pünktlich alles vorher bedacht und berechnet ſeyn muſste, was den Thoten Jeſu und ſeiner Geſändten ein ſo wunderbares ſo erhabenes Anſehen gab, wenn ſie anders zweckmäſsig ausfallen und die Eindrücke machen ſollten, die ſie machten. Wenn z. B. ein Ohnmächtiger, ein Scheinbartodter in eben dem Augenblicke wieder aufleben ſollte, in welchem der Mann Gottes ſich ſeinem Bette, ſeinem Sarge, ſeinem Grabe näherte und ihm aufzuſtehen gebot; wenn ein Kranker in eben der Stunde wieder Zeichen der Geneſung von ſich geben ſollte, da Jeſus zu ihm traf, oder in der Ferne zu ſeinem Aufkommen Hoffnung machte; wenn durch ſeinen Zuſpruch ſchwermüthige Einbildungen gehoben, auf ſeinen Wink Stürme ſich ſtillen, Bäume verwelken, und alle dieſe Wirkungen für unmittelbare Folgen ſeiner Handlungen angeſehen werden; wenn Jeſus und ſeine Apoſtel eben mit dieſen und keinen andern Hülfsbedürftigen, mit dieſen und keinen andern Umſtänden der Zeiten, Oerter und Menſchen zuſammentreffen ſollten; mit Hülfsbedürftigen und Umſtänden, die nicht für das gehalten wurden, was ſie doch waren; wenn der Traum der Weiſen aus Morgenland, die Träume Joſephs zu Bethlehem und in Egypten in Erfüllung gehen und ſo aufgenommen werden ſollten, wie man ſie aufnahm; wenn der Erlöſer bei ſeiner Geburt durch eine Lichterſcheinung; am Jordan durch einen Blitzſtrahl; bei ſeiner Verklärung durch eine Gewitterwolke und ſelbſt durch den Standpunkt der Sonne; am Kreuz durch Nacht und Erdbeben: im Grabe durch ähnliche Naturbegebenheiten ausgezeichnet; wenn Petrus, Paulus und Silas wunderbar aus dem Gefängniſſe gerettet werden; wenn das Geſicht, welches Petrus zu Jaffa hatte, zur Ausbreitung des Chriſtenthums beitragen und überhaupt alles, was im Leben dieſer Stifter unſers Glaubens Auſſerordentliches geſchehen iſt, ſo und nicht anders geſchehen ſollte, als es zur Erreichung des jedesmaligen Zwecks nothwendig geſchehen muſste: was muſste da nicht alles vorherbedacht und berechnet und angeordnet ſeyn!" Ich habe mit Fleiſs dieſe lange Stelle abgeſchrieben, weil ſie zugleich den ganzen Geiſt des Werks eröfnet. Wenn man nun, meint der V. die Wundergeſchichten des N. T. aus dieſem Geſichtspuncte betrachtet, daſs man ſie für ganz natürliche, aus vorhergehenden Erſcheinungen vollkommen verſtändliche Ereigniſſe gelten läſst; ſo gäben ſie (S. 300) eben einen recht einleuchtenden Beweis, daſs Jeſus und ſeine Geſandten beſondere Aufträge von Gott hatten. Die Abſicht Gottes, durch ſie Aufſehen zu erregen und etwas Beſonderes auf Erden durch ſie zu bewirken, iſt (S. 301) ſichtbar. Der ſo ganz wunderbare Zuſammenfluſs der Umſtände ihres Lebens läſst uns eine — zu tief ausgedachte Anſtalt in der Natur bemerken, als daſs wir ſie für Menſchen von gewöhnlicher Beſtimmung, geſchweige denn für Gaukler und liſtige Projectenmacher halten könnten. — Die aufgeklärteſte Vernunft, ſoll ſich (S. 301) durch ſolche Bemerkungen gedrungen fühlen, ſie für *heilige* Männer Gottes anzuerkennen. Beſonders aber ſollen durch eine ſolche Anſicht der Sache a) Jeſus als ein Geſandter Gottes von der vorzüglichſten Hoheit und Würde dargeſtellt werden. (S. 304 u. ff.) Die Natur habe (S. 307) gleichſam alle ihre Kräfte ſammeln müſſen, um ihn als einen auſſerordentlichen Mann

anzu-

anzukündigen. Eben dadurch, dafs alles das durch Natur geschahe, was er that und was um ihn sich zutrug, sey er als ein hohes Werkzeug Gottes ausgezeichnet worden. Gott habe offenbar den ganzen Schöpfungsplan mit besonderer Hinsicht auf das Leben Jesu entworfen u. s. w. dafs ein Mensch von so ausserordentlicher Geistesfähigkeit damals geboren ward, war durch die ganze Natur vorbereitet. Hierdurch soll 1) die Göttlichkeit und der hohe Werth der Lehre Jesu bewiesen werden (S. 118) der unbefangene Leser der Bibel müsse (S. 118) gestehen, dafs mehrere von den Geschichten des N. T. so wie man sie gewöhnlich nehme, etwas fabelhaft lauten und ohne Zweifel von jedem denkenden Leser in jedem andern Buche öffentlich für Fabeln erklärt werden würden. Wäre aber alles natürlich dabei zugegangen; so enthielten sie Wahrheit, und ihre sonderbare Aussenseite gäbe doch auch einen Beweis, dafs die Vorsehung dabei obgewalter. Wäre aber nur ihre Wahrheit bewiesen; so müsse jederman einleuchten, dafs Gott die Männer und die Lehre des N. T. insbesondere auctorisirt habe. Rec. mufs aufrichtig bekennen, dafs ihm lange kein theologisches Werk vorgekommen, worinn die Selbsttäuschung bis auf einen so hohen Grad getrieben worden wäre, als in dem gegenwärtigen, und da er zu seinen Erstaunen bemerken mufs, dafs durch dieses Blendwerk so viele seiner Zeitgenossen hingehalten werden; so will er, so viel er kann, das Seinige hier dazu beitragen, um es aufzudecken. Wir wollen vors erste noch von der Art und Weise, wie die Wundergeschichten des N. T. auf eine natürliche Art erklärt werden, abstrahiren, und nur in Beziehung auf die Schlüsse, welche aus den für natürlich erklärten Begebenheiten gezogen werden folgendes bemerken:

1) Wenn es wahr ist, dafs die Begebenheiten des N. T. aus natürlichen Ursachen verstanden werden können; wie kömmt denn der V dazu die Absichten Gottes noch obenein zu Hülfe zu nehmen, um sie noch besser zu verstehen? — In der Naturlehre und in der Psychologie, so wie in allen andern Arten der Erkenntnisse, wo man es mit begreiflichen und verständlichen Dingen zuthun hat, da hat man die Sache vollkommen verstanden, wenn man nur ihre wirkende Ursache gehörig eingesehen hat. Man hat dann nicht nothig, noch eine Absicht zum Ueberflusse anzunehmen, um die Sache zu verstehen. So erklärt z B. der V die Erscheinung auf dem Felde bei den Hirten vor Bethlehem also, dafs er annimmt, der vermeinte Engel sey ein menschlicher Bote aus Bethlehem gewesen, der vielleicht mit den Hirten Bekanntschaft gehabt, und zu ihnen gegangen sey, um ihnen die Neuigkeit zu erzählen, dafs eine Jungfer mit einem Sohne niedergekommen, den die Leute für den Messias hielten. Die Hirten, welche schon im Schlafe lagen und einfältige furchtsame Leute waren, erschracken vor der unvermutheten Stimme und hielten die Laterne oder das Licht für einen Engelsschein. Der Bote, (wahrscheinlich ein loser Schelm) der ihre Furcht und Verlegenheit merkte, machte sich dieses Umstandes zu Nutze und spielte die Rolle fort, und erhub nun seine Stimme ganz feierlich: Fürchtet euch nicht u. s. w. — Wenn diese Geschichte wirklich so war; so versteht man nun vollkommen, dafs es eine triviale Gespenstergeschichte war. Aus welchem Grunde will nun der V. noch annehmen, dafs Gott diese unwürdige Historie von Ewigkeit her in die Weltbegebenheiten verflochten hatte, in der Absicht, damit das Gerücht von der Geburt eines Messias entstehen, und die Geburt

Geburt dieſes Mannes ein auſſerordentliches Aufſehen erregen ſollte? Die ganze elende Geſchichte in dieſer Form, iſt ja ſchon für ſich verſtändlich genug, und ſo iſt es überall. Wenn man etwas aus natürlichen Urſachen begriffen hat; ſo hat man keine Abſichten nöthig, um es noch ferner zu begreifen. Die Urſache, daſs ein Blitz ein Haus zündet, iſt blos in deſſen und des Hauſes Natur zu ſuchen und daraus vollkommen verſtändlich zu machen. Ein Einfluſs der Abſichten iſt dabei ganz entbehrlich, ſo wie bei allen Unterſuchungen, die nach Naturgeſetzen fortgehen, ganz verwerflich.

2) Um dem Uebernatürlichen aus dem Wege zu gehen fällt der V. auf etwas noch weit Uebernatürlicheres oder wenigſtens auf etwas das eben ſo unbegreiflich iſt, als das was er vermeiden will. Die Wundergeſchichten ſollen nämlich keine Wunder, ſondern nur natürliche, ob gleich bei dem erſten Anblick befremdende, und höchſt ſonderbare Ereigniſſe enthalten, die ſich aber bei näherer Anſicht in ganz natürliche Begebenheiten auflöſen. Aber dieſe Begebenheiten ſollen doch urſprünglich von Gott gleich im erſten Weltplane ſo berechnet, und alles ſoll ſelbſt auf den wunderbaren Schein angelegt ſeyn, um die dummen Menſchen damaliger Zeit zu verblenden und ſelbſt die handelnden Perſonen in Unwiſſenheit ihrer ſelbſt zu laſſen, damit die Einbildung von einer übernatürlichen Abkunft und Kraft in ihnen entſtehen, und die Ausbreitung des Chriſtenthums als die Abſicht Gottes durch dieſe Mittel erreicht werden konnte. Nun möchte ich wohl den V. fragen, ob er eine ſo abſichtliche Veranſtaltung aller dieſer natürlichen Umſtände nicht für eben ſo etwas Uebernatürliches hält, als die unmittelbare Hervorbringung dieſer Erſcheinungen ſelbſt? Hier iſt ja ebenfalls eine übernatürliche auſſerordentliche Urſache, nämlich Gott, der im Grunde Alles, obgleich durch das Spiel der Natur, doch auch dieſes Spiel ſelbſt hervorgebracht hat. Warum ſcheuet er ſich denn um ſo ſehr Gott zur *nächſten* Urſache der einzelnen Erſcheinungen zu machen, da er kein Bedenken trägt, mit ſo vieler Gewiſsheit zu behaupten, daſs er die *entfernte* ſey. Daſs es mehr Kunſt ſey und mehr Weisheit verrathe durch Mittelurſachen ſeine Zwecke zu erreichen, als ſie unmittelbar ſelbſt hervorzubringen, iſt eine völlig gründloſe Behauptung, ſo weitläuftig ſie hier auch vorgetragen und ſo oft ſie auch wiederholt iſt. Um ſchnell aus der Affaire zu kommen will der V. das alles mit einem Schlag abthun. Aber er muſs doch ſelbſt geſtehen, daſs keine einzige dieſer natürlichen Begebenheiten, welche die neuteſtamentlichen Wunder ausmachen, blos nach ihrem natürlichen Zuſammenhange betrachtet, Intereſſe hat. Dieſes Intereſſe ſollen ſie ſämmtlich erſt dadurch erlangen, daſs man ſie als Wirkungen der göttlichen Abſichten, folglich als Wirkungen *auſſerweltlicher* und völlig *übernatürlicher* Urſachen mithin als wahre ächte Wunder betrachtet. Hierzu hilft nun offenbar die Naturerklärung gar nichts; ja ſie hemmt vielmehr ſo wie alles Verſtändliche, das heilſame Erſtaunen, welches der V. gern anregen will.

3) Und welch ein ſeltſames, niedriges, höchſt unwürdiges Spiel der Zwiſchenurſachen legt der V. der Gottheit zur Laſt. *Bahrdt* und Conſorten machten Jeſum und die Apoſtel zu Gauklern oder vielmehr zu Jeſuiten, und lieſsen ihnen ihren guten Zweck durch ſchlaue Kniffe durchführen, und entſchuldigten das Mittel, die Zeitgenoſſen zu Düppes zu machen mit der Güte des Zwecks; eine Hypotheſe, die wenigſtens von Seiten der

Mög-

Möglichkeit beſtehen kann. Aber dieſer Auctor macht gar Gott ſelbſt zum General der Jeſuiten, der dem Menſchengeſchlecht allerlei Blendwerke und Gaukeleien vormacht, um ſie durch Trug und Liſt nur zur wahren Religion zu führen. Denn, iſt es nicht Gaukelei, wenn, wie der Verf. vom Anfange bis zu Ende behauptet, Gott recht abſichtlich die Naturereigniſſe zuſammenfallen ließs, daſs alles das äuſſere Anſehen einer Feenwelt gewann, um die Einbildung bei den damaligen Menſchen zu erzeugen, als ob Wunder vorgiengen; iſt es nicht Gaukelei, wenn, obgleich mit leiſen Worten, doch deutlich genug für einen jeden, der nur denken kann, behauptet wird, daſs die Menſchen, Jeſus und die Apoſtel oft ſelbſt nicht recht gewuſst, wie ſie daran wären, daſs ſie ſich ſelbſt für Wunderthäter gehalten und ihre eigne Handlungsweiſe nicht recht verſtanden hätten, und daſs dieſes alles von Gott ſey veranlaſst und vorbereitet worden, um die Entſtehung und Ausbreitung der chriſtlichen Religion zu verunſtalten? — Was Rec. hierbei am mehreſten auffält, und was ihm das Wichtigſte bei der Sache zu ſeyn ſcheint, iſt, daſs unſer Zeitalter an der Moral, die hierbei zum Grunde gelegt wird, nicht den mindeſten Anſtoſs nimmt. Denn bekanntlich iſt die Vorſtellungsart des Verfaſſers unter unſern Religionslehrern ſehr beliebt. Was für moraliſche Grundſätze kann man aber von Religionslehrern in der *Theorie* erwarten, welche dem Ideale und der Quelle aller Moralität, Abſichten beilegen, welche dem moraliſchen Abc widerſprechen, die kein Bedenken tragen zu behaupten, daſs Gott die Menſchen täuſche und betrüge, ſie zu Fanatikern mache und ihre ganze Erkenntnisſkraft verwirre, um nur das Menſchengeſchlecht zur chriſtlichen Religion zu führen?

Daſs dieſe Beſchuldigungen nicht übertrieben ſeyn, und daſs der Verf. wirklich in allen ſeinen Erklärungen der Gottheit dieſe unwürdige Rolle anweiſet, bezeugen faſt alle ſeine Erklärungen der Wundergeſchichten. Wir können aber zur Beſtätigung unſrer Behauptungen hier nur einige anführen. Die laubere Erklärung der Erſcheinung der Engel auf dem Felde, welche ich eben angeführt habe, kann ſchon einen kleinen Beleg dazu abgeben. Von der Art ſind ſie gröſtentheils alle. — Die Erſcheinungen bei der Verklärung des Erlöſers (Math. 17. Marc. 9. Luc. 9.) werden (S. 74.) „durch natürliche mit einer zweckmäſſigen Täuſchung verbundene Ereigniſſe erklärt.“ Schwere tiefgefleckte Gewitterwolken (77) mit Donner und Blitz umgeben Chriſtus und ſeine Jünger auf dem Berge; Chriſtus ſteigt höher hinauf und geht über die Gewitterwolke hinaus, wo die Sonne ſcheint. Unterdeſſen blitzt es und donnert es um die Jünger herum, ſo daſs ſie ganz betäubt werden. In dieſer Angſt blicken ſie nach ihrem Meiſter und ſehen ihn wie die Sonne glänzen, zugleich ſahen ſie Moſes und Elias. Aber dieſe ſehen ſie, nach dem V. nicht wirklich, ſondern ſie bildeten ſich ein, ſie zu ſehen. Vielleicht waren zwei Nebenſonnen, und da Chriſtus gegen dieſen überſtand; ſo konnte leicht der Schein von drei Geſtalten entſtehen. Das Reden mit dieſen Männern war ebenfalls ein Schein, der vielleicht dadurch bewirkt wurde, daſs Chriſtus laut betete. Die Stimme: *dies iſt mein lieber Sohn* u. ſ. w. war auch bloſser Gedanke, der durch einen ſtarken plötzlichen Donnerſchlag den Schein einer wirklich gehörten Stimme erhielt (S. 84 u. ff.) — Alles dies hat nun Gott abſichtlich veranſtaltet, um die feſte Ueberzeugung hervorzubringen, daſs Chriſtus der wahre Meſſias ſey.

ſey. Daſs Chriſtus ſie in ihrer Täuſchung läſst und ihren Irrthum abſichtlich unterhält, iſt nach dem V. nicht das, was es wirklich wäre, wenn er es gethan hätte, nämlich elende Gaukelei, ſondern wie man nach dem Vorhergehenden leicht denken kann, kluge Lehrweisheit. Auf ähnliche Art wird nun auch Pauli Bekehrung erklärt, und die verſchiedenen wunderbaren Träume und Viſionen, die ſämtlich aus einer natürlichen Aſſociation der Ideen verſtändlich gemacht werden, aber doch eben durch göttliche Veranſtaltung immer für unmittelbare Wunder gehalten werden, und ihnen eben dadurch Ueberzeugung und feſte Entſchlüſſe einflöſsen muſten. Daſs das Erdbeben bei den Erſcheinungen bei Jeſu Tode gute Dienſte thut, kann man ſchon vermuthen. Denn wie leicht kann dabei ein Vorhang zerreiſſen? Das Aufthun der Gräber geht auch gut an. Mit dem Auferſtehen der Todten kann er ſchon nicht ſo gut fertig werden. Aber warum müſſen eben die Todten lebendig geworden ſeyn. Die Cadaver wurden herausgeworfen und die Freunde der Verſtorbenen *meinten* ſie nur lebendig zu ſehen So geht alles ſeinen natürlichen Gang. An die Auferſtehungsgeſchichte hat ſich Hr. E. nicht recht gewagt. Die natürliche Erklärung möchte auch hier faſt verzweifeln. Indeſſen kann man ſich hier bei Bahrdt und andern Raths erholen, deren Phantaſie die Schwierigkeiten noch weniger ſcheuete. Die Engelerſcheinungen bei dem Grabe ſo wohl, als bei der Himmelfahrt, werden ſämtlich auf Rechnung der Einbildungskraft geſchrieben. Die Erklärung des V. von den wunderbaren Thaten Jeſu fällt mehrentheils ins Poſſierliche. Die Kur des Kindes zu Kapernaum wird ſo erklärt, daſs das Kind während der Abweſenheit des Vaters natürlicher Weiſe ſich gebeſſert, und der Schein (durch göttliche Vorſicht) entſtand, als ob Chriſti Worte die Urſache davon wären, wovon jedoch Chriſtus ſelbſt nichts wuſste. Denn er wollte den Mann blos auf die Probe ſtellen, ob er ihm vertrauen würde, dachte aber ſelbſt nicht, daſs er durch ſeine Worte den Sohn geſund machen würde. (S. 178.) *Die Vorſehung hatte es ſo eingeleitet, daſs Alles vermöge des natürlichen Laufs der Dinge zuſammentreffen muſste.* Was Jeſus zum Hauptmann von Kapernaum ſagt, in Beziehung auf ſeinen gichtbrüchigen Knecht, iſt blos Wunſch, der aber wieder zufällig eintrift, und den die dummen Leute für Befehl nahmen, wobei ſie denn Jeſus fein ehrlich lieſs. Das blutflüſſige Weib wird aus abergläubiſcher Einbildung geheilt. *Sie* nur hatte die Vorſtellung, daſs ihr das Anfühlen des Rockzipfels etwas helfen würde. Chriſtus glaubte es nicht. Wahrſcheinlich beſtärkt er aber nach ſeiner Menſchenkenntniſs die Zuſchauer und das Weib in ihrer hohen Meinung von ſich und ſagt: es hat mich jemand angerührt, denn ich fühle, daſs eine Kraft von mir gegangen iſt. Daſs bei der Austreibung der Beſeſſenen die Einbildung die gröſste Rolle ſpielt, werden die Leſer aus dem Bisherigen ſchon ſchlieſsen. Die Todtenerweckungen beruhen ebenfalls alle auf Täuſchungen. Die wunderbaren Speiſungen vieler Tauſende mit wenig Brod erklärt der V. ſo, daſs die Leute, welche Jeſus ſpeiſete, ſchon ſatt waren oder ihr Eſſen bei ſich hatten, und ſo muſste denn einer ein ſehr dummer Menſch ſeyn, wenn er nicht begreifen wollte, daſs leicht mehr übrig bleiben konnte, als Jeſus hergab. Dennoch aber wuſste Jeſus alles mit einem ſo künſtlichen Schein zu machen, oder vielmehr, dieſer Schein war von Gott ſo eingeleitet, daſs es wirklich das Anſehen für die Zuſchauer gewann, als

wenn Christus ein Wunder gethan hätte.

Doch, ich will die Leser nicht länger mit diesen abentheuerlichen Erklärungen unterhalten. Sie werden den Geist des Buchs nun hinlänglich kennen, der ja überdem bekannt genug ist, indem er in unsern Tagen von einigen Häuptern der protestantischen Kirche, genährt und öffentlich beschuldigt wird. Ich selbst aber will lieber allen albernsten Mährchen, als diesen abentheuerlichen und burlesken Erklärungen Glauben beimessen. Noch wär es verzeihlich, wenn man Christus und die Apostel selbst dieses Spiel treiben liesse, und sie für schlaue Männer in guter Absicht erklärte, welches doch wenigstens *möglich* wäre, und wobei sie am moralischen Werthe zwar nichts gewinnen, aber doch wegen des guten Erfolgs ihrer Gaukeleien unsre Aufmerksamkeit verdienen würden. Aber dass man diesem Fatchenspiele einen sittlichen Werth beilegen und das höchste moralische Wesen selbst zum Meister dieser Kunst machen will. Das muss jeden Mann von sittlichen Gefühl, wenn es nur nicht gerade durch Vorurtheile unterdrückt ist, empören. Hier fodert es nicht blos das Interesse der Gelehrsamkeit, dergleichen Täumereien bloszustellen, sondern die Pflicht gebietet es, sich der moralischen Begriffe anzunehmen und mit aller Macht der Vernunft einer Verwirrung entgegen zu arbeiten, bei der alle Moralität wenigstens die Theorie derselben, in Gefahr kömmt. Denn, um den Character Jesu und der Apostel zu retten, wird der Character Gottes selbst verunglimpft, und jener wird ebenfalls nicht gerettet, also überall gar nichts Nützliches damit ausgerichtet.

Uebrigens weiss Rec. Theorie und Praxis sehr wohl zu unterscheiden. Der V. dieser Schrift kann ein sehr braver, edler, guter Mann seyn, (Rec kennt ihn nicht) aber seine Theorie taugt nichts. Nur gegen diese, nicht gegen jenen ist der Angriff gerichtet. Es findet überhaupt in Ansehung des Christenthums eine vierfache Theorie statt. Nach der einen verwirft man seine Geschichte, als eine Composition von Mährchen, deren Entstehungsart sich wegen des sie umgebenden Dunkels nicht erklären lässt. nach der andern hält man die Geschichte für wahr, glaubt, dass die Wunder wirklich geschehen und schliesst daraus auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes in Begründung der christlichen Religion; nach der dritten hält man die ganze Geschichte für einen durch die Gaukeleien Christi und der Apostel bewirkten Schein, und nach der vierten hält man Gott für den frommen Betrüger, der mit diesem Zaubertuch in die Juden und selbst Jesum und die Apostel berückte, um dadurch erst die christliche, und dann vermittelst derselben die Vernunftreligion einzuführen. Die beiden ersten Theorien vertragen sich mit der reinen Moralität. Neben dem ersten kann eine ächte reine Vernunftreligion, neben dem zweiten eine reine Moral bestehen. Die dritte Theorie bringt Jesum und die Apostel um ihren moralisch guten Character, und benimmt ihnen dadurch allen Credit, welchen Religionsstifter haben müssen. Die vierte ist in aller Rücksicht verwerflich, indem sie den Grund und Boden aller Religion und aller Moralität zugleich zerstört, unter dem Vorwande ihn zu sichern. Diejenigen, welche zur ersten Classe gehören, unterscheiden sich wiederum sehr durch die Mannichfaltigkeit ihres Benehmens im öffentlichen Unterrichte. Ein Theil derselben lehrt, man müsse im Volksunterrichte die *Geschichte* der christlichen Religion dahin gestellt seyn lassen,

Digitized by Google

laſſen, und ſich um der Schwachen willen der Auctorität der Bibel ſo lange und in ſo weit bedienen, als es nöthig und nützlich ſey. Übrigens aber die Religion auf Vernunftgründe bauen, damit, wenn die Nichtigkeit der vorgegebenen Auctorität eingeſehen wird, kein Schaden für wahre Religiöſität daraus entſpringe. Eine Theorie, die ſich durch Behutſamkeit und Schonung anderer Vorurtheile empfiehlt, und die viel Achtung verdient, wenn ſie ſich ſelbſt nur in den Schranken der Moralität und Aufrichtigkeit erhält, welches aber ſehr ſchwer zu ſeyn ſcheint, und deren Ausübung daher die gröſste moraliſche Klugheit erfodert. Wenn wir nicht irren; ſo iſt dieſer Weg in Niemeyers Populartheologie eben ſo als in Kants Religionslehre verzeichnet, ob gleich jeder von dieſen würdigen Männern ſeinen eignen Weg geht, wodurch ſie ſich wieder zu entzweien ſcheinen, indem jener die chriſtliche Mythologie dem gemeinen Gebrauche ganz entrücken, dieſer aber moraliſche Deutungen davon mittheilen, und ſie zum Vehikel gebrauchen möchte, theoretiſche Religionsſätze in Gang zu bringen, die mit moraliſchen Principien, als ihrem Grunde verknüpft werden können. Die zweite Reviſion der populären Theologie (Ann. Jul.) ſcheint ebenfalls zu dieſer letztern Klaſſe zu gehören, und wiefern dieſe Theorie ſich mit der Moral verträgt, verdient ſie alle Achtung, dagegen müſſen ſich alle gute Menſchen vereinigen, die Blöſſen derjenigen Theorie, die in dem beurtheilten Werke vorgetragen iſt, aufzudecken, um ihr allen Eingang zu verwehren. Die Waffen gegen ſie dürfen aber keine Bannſtrahlen, ſondern Gründe der Wahrheit und ernſtliche Unterſuchungen ſeyn.

2) Jena u. Leipzig b. Gabler: *Philoſophiſch Dogmatik.* Im Grundriſs für Vorleſungen von *C. C. E. Schmid.* 1796. 13 B. 8.

Der Hr. V. theilt die Religionswiſſenſchaft oder *Theologie*, wie er ſie auch nennt, in die *reine* und *empiriſche*. Die Religionswiſſenſchaft überhaupt iſt: Erkenntniſs der letzten vorſtellbaren (giebt es auch eine Erkenntniſs nicht vorſtellbarer Gründe?) Gründe von aller Religion (S. 1.) Ihr Geſchäft iſt (S. 6) die reinen und empiriſchen religiöſen Thatſachen abzuſondern; 2) die erſten in ihrer Reinheit darzuſtellen; 3) die letzten nach ihrem Verhältniſſe der Uebereinſtimmung mit jenen zu würdigen. Das ſubjective Princip für alle Religionsphiloſophie iſt: Alle Religion muſs mit der vernünftigen Natur des Menſchen zuſammenſtimmen, das Weſen der Religion muſs ein Geſetz der geiſtigen Natur des Menſchen ſelbſt ſeyn; das Auſserweſentliche muſs mit den Geſetzen der geiſtigen Natur zuſammenſtimmen (S. 7.). In Rückſicht auf das Object enthält dieſe Wiſſenſchaft 1) gewiſſe philoſophiſche und metaphyſiſche Vorbegriffe; 2) die Wiſſenſchaft ſelbſt, welche in die theoretiſche und praktiſche Religionslehre zerfällt. In dem erſten Abſchnitte, als der Propädeutik, werden daher I. die Begriffe von wahrer und falſcher Religion und Religioſität, nach der anderweitig bekannten Ordnung des V. entwickelt; (S. 11-20.) II. wird die Realität der religiöſen Grundbegriffe deducirt auf folgende Art: Das Reſultat aller menſchlichen Triebe in ihrer Vereinigung und höchſten Entwickelung iſt: ein Trieb nach einem Ideale der Einheit alles Mannichfaltigen, oder der abſoluten Ueber-

einſtimmung alles Vorſtellbaren in und mit ſich ſelbſt. Das vollſtändige Object dieſes Triebes iſt das höchſte oder *vollendete Gut des Menſchen*. Er geht 1) auf Wahrheit; 2) auf Sittlichkeit; 3) auf Vollkommenheit der Welt; 4) auf höchſtes Wohlſeyn. Wahrheit und Sittlichkeit nebſt ihren ſubjectiven Wirkungen der innern Zufriedenheit und Seligkeit, ſind ſolche Gegenſtände, auf deren Realiſirung der menſchliche Trieb unmittelbar gerichtet iſt, und deren Daſeyn nur durch eigne Thätigkeit der Menſchen beſtimmt ſeyn *kann* (?) die Vollkommenheit der Welt iſt mehr unabhängig von uns. Der Menſch, in welchem der höchſte Trieb entwickelt und zum Bewuſstſeyn gelangt iſt, muſs Kraft dieſes Triebes nach dem höchſten vollendeten Gute ſtreben, und folglich (?) an die Möglichkeit der Realiſirung des idealiſchen Begriffes von demſelben glauben. Folglich auch an die Bedingungen der Möglichkeit des höchſten Gutes eine ſittliche Ordnung, Freiheit, Gott und Unſterblichkeit. So entſpringt der reine Religionsglaube, als ein nothwendiges Reſultat von der freien natürlichen Wirkſamkeit des vollſtändigen Triebes der Menſchheit. (S. 20 - 47.) Rec. zweifelt, ob dieſe Deduction der Religion die Probe halten wird. Denn 1) wird hier die Religion nicht als etwas vorgeſtellt, was aus der *freien* ſittlichen Natur hervorgeht, ſondern als ein Erfolg der phyſiſchen, ſinnlichen Natur des Menſchen. Denn alle genannten Triebe ſind *Naturtriebe*, deren Allgemeinheit durch nichts als durch ihre Wirkungen bewieſen werden kann, und da möchte mancher ſeyn, der an den Daſeyn eines ſolchen Freiheitstriebes nicht ohne Grund zweifelte; 2) wird geſchloſſen, dafs der Trieb den Glauben an die Realität ſeines Objects erfordere. Dieſes iſt aber falſch. Es giebt eine Menge *leerer* Triebe in der menſchlichen Natur, deren Object nie realiſirt werden kann, und wo der Begehrende die Unmöglichkeit der Befriedigung ſeiner Triebe einſieht, ohne doch die Triebe ſelbſt wegſchaffen zu können, ja nur zu verhindern, dafs ſie nicht bis zur Leidenſchaft ſteigen. Der Fehler in der Deduction ſcheint dem Rec darin zu liegen, dafs Hr. S ſie theoretiſch eingerichtet hat, da ſie nur allein aus praktiſchen Principien gehörig geführt werden kann. Nun folgt (S. 48.) der erſte Theil der eigentlichen Religionswiſſenſchaft, nämlich die reine Religionslehre. Das Princip der reinen theoretiſchen Religionslehre iſt: „Es ſoll der höchſte und vollſtändigſte Grund des höchſten und vollſtändigſten Willenszwecks, als die höchſte Bedingung des vollſtändigen Zwecks von dem Menſchheitstriebe gedacht werden.“ Die Deduction dieſes Princips Der Grundtrieb der Menſchen fodert, es ſoll kein Widerſpruch, ſondern die vollkommenſte Uebereinſtimmung alles Mannichfaltigen in mir ſelbſt ſeyn. Das Denken und Wollen ſo wohl für ſich als unter ſich ſoll übereinſtimmen. Alſo auch die Objecte meines Wollens mit dem Wollen ſelbſt. Dieſe Objecte ſollen alſo in der gröſstmöglichſt poſitiven Uebereinſtimmung, d. i. Vollendung gedacht werden. Dies geſchieht durch die Vorſtellung von der abſoluten vollſtändigen Bedingung des Daſeyns von dem vollſtändigen Gegenſtande des vollſtändigen Zwecks. Die Entwickelung der nothwendigen Folgen dieſes Princips macht den vollſtändigen Inhalt der reinen theoretiſchen Theologie aus. Sie enthält 1) eine Entwickelung des Begriffs von dem vollſtändigen Gegenſtande des mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Willens, Freiheit, Unſterblichkeit, moraliſche Welt; 2) einen Beweis von der innern Möglichkeit

Digitized by Google

keit dieſes Begriffs; 3) eine Entwickelung des Grundes deſſelben — Gott: 4) einen Beweis für die Uebereinſtimmung dieſes Begriffs mit dem, mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Wahrheitstriebe. (S 40. 41.) Die Freiheit wird nun aus dem Triebe ſchlechthin mit mir ſelbſt einſtimmig d. i. nach den Begriffen des Verf., moraliſch zu handeln bewieſen, (S. 42.) eben ſo auch S. 47. die Unſterblichkeit. Weil, ſchlieſst der V., die abſolute Uebereinſtimmung meiner Willenshandlungen, worauf doch mein Trieb geht, in keiner Zeit exiſtirt; ſo muſs ich mein Daſeyn als unendlich denken, wenn es möglich ſeyn ſoll, dieſen Trieb zu erfüllen. Aus gleichem Grunde wird nun auch das Daſeyn einer moraliſchen Welt (S. 55-68.), und das Daſeyn Gottes (S. 71.) gefolgert. Zugleich wird deſſen Begriff entwickelt und die Beweisarten dargeſtellt und gewürdiget.

In dieſer ganzen Religionswiſſenſchaft ſcheint nun dem Rec. der *weſentliche* Fehler zu liegen, daſs ſie wirklich ganz und gar auf ein *theoretiſches* Princip gebauet iſt, nämlich auf einen Trieb nach Vollendung oder Einheit, und auf einen Trieb nach dem höchſten Gute. Der Verf. hat alſo der *Sache* nach wirklich keine praktiſchen Beweiſe für ſeine Sätze geliefert, ob er ſie gleich ſo *nennt*. Der vom Verf. gewählte theoretiſche Begriff eines Naturtriebes nach dem höchſten Gute ſcheint aber eine noch viel ſchwächere Grundlage der Religion zu ſeyn, als die, welche bisher gebraucht ſind. Denn 1) iſt der Trieb mit ſich ſelbſt einſtimmig zu handeln, höchſt ſchwankend und unbeſtimmt ausgedruckt und bezeichnet gar nichts *Moraliſches*. Dieſem ſteht ſchon der Begriff eines *Triebes* entgegen. Und dann handelt ja der, deſſen letzter Zweck Genuſs iſt, auch durchgängig einſtimmig mit ſich ſelbſt, wenn er alles um des Genuſſes willen thut und auf Genuſs alles anlegt. Jedes Thier jede Pflanze, ja jedes Ding operirt dieſem Geſetze gemäſs, oder es kann wenigſtens gedacht werden, daſs es ihm gemäſs handle. Warum ſollte nun 2) *Freiheit* dazu gehören, um dieſem Triebe Genüge zu leiſten? Iſt der Trieb da, ſo enthält er ja ſchon ſelbſt den Grund ſo zu handeln, wie es ſeiner Natur gemäſs iſt, und die Freiheit würde zu nichts nützen, als ihn nur in ſeinen Operationen zu ſtören. Will ich etwas ſchlechthin; ſo entſteht die Frage, ob ich es will vermöge des Triebes, oder vermöge eines andern Princips. Iſt das erſte; ſo iſt der Trieb doch auch nur ein Rad in der Maſchine der Natur, und wird alſo ſo viel ausrichten, als die übrigen Räder verſtatten. Vielleicht hat die Natur nur deshalb ihn ſo eingerichtet, daſs er mehr will, damit er wenigſtens das mit Gewiſsheit leiſte, was ſie von ihm verlangt. Daſs er alſo ſelbſt frei ſey oder ihm Freiheit beiwohne, folgt ſo wenig aus der Natur dieſes Triebes, daſs ihn die Freiheit vielmehr ganz aufzuheben ſcheint Iſt das zweite, ſo muſs der ganze Trieb aus der praktiſchen Wiſſenſchaft wegbleiben, und die Natur dieſes abſoluten Wollens näher erwogen werden, wovon man in der ganzen Religionslehre unſers Verf. nichts findet. Daſs der Schluſs von der Beſchaffenheit eines Naturtriebes auf deſſen Object nicht die geringſte Bündigkeit habe, ſpringt in die Augen, und wenn ſich daher der Glaube an eine ſittliche Ordnung, Gott und Unſterblichkeit hierauf gründen ſoll, wie der Verf. will; ſo hat er gar kein Fundament a) kein theoretiſches, welches vom Verf. ſelbſt zugegeben wird, b) kein praktiſches, weil der zum Grunde liegende Begriff gar kein praktiſcher Begriff iſt. Der Begriff des *moraliſchen* Handelns iſt durchgängig verkannt.

Denn

Denn nicht in der durchgängigen Uebereinſtimmung der Handlungen, beſteht das moraliſche Handeln. Denn dieſs kann auch von jedem Thiere geſagt werden, ſondern in der Erfüllung des *Sollens*. Nicht das *Wollen*, ſondern das Sollen kündiget die moraliſche Natur an.

S. 136 kömmt der V. zur empiriſchen Religionslehre, die nach ihm die Wiſſenſchaft der Religionen, d. i. der zufälligen und beſonderen Beſtimmungen iſt, welche mit der allgemeinen und nothwendigen Religion verbunden ſind. Sie unterſucht theils die *Gründe*, wovon dieſe Beſtimmungen abhangen, theils ihren Werth in Bezug auf die reine Religion, und hat wie die reine Religionslehre einen theoretiſchen und praktiſchen Theil. Was dem Begriffe von der höchſten Bedingung des höchſten Guts nicht widerſpricht, aber doch nicht nothwendig damit zuſammenhängt, darf als Object der Religion zwar gedacht, aber nicht als Weſentlich vorgeſtellt werden. Die Grundlage macht hier Kants Religionstheorie aus, nach welcher der Hr. Verf. das Verhältniſs des Poſitiven in den Religionen zur Vernunftreligion darſtellt.

Was das ganze Werkchen anbetrift; ſo verdient der V. allerdings Dank, daſs er es unternommen hat, die neuen philoſophiſchen Religionsideen in ein kurzes Kompendium zu Vorleſungen zu ordnen, und dadurch Gelegenheit zu geben, fernere Unterſuchungen zu veranlaſſen und über die Materien weiter nachzudenken. Auch hat das Büchlein das Verdienſt, daſs die Litteratur zweckmäſsig angeführt iſt. Es iſt nur Schade, daſs die Verkennung des urſprünglich Praktiſchen, den Verf. durchgängig gemiſsleitet hat, welches ihn auch in ſeiner Moral widerfahren iſt. Den Vortrag wünſchten wir mehr von Kunſtausdrücken befreiet, welche hier gewiſs zur Gründlichkeit nichts beitragen; in den Erörterungen der Begriffe bringt die Ordnung nach den Kategorien eine unnütze Weitſchweifigkeit hervor, und führt zu Prädikaten, deren eines in dem andern entweder ſchon enthalten iſt, oder doch zu den folgenden Sätzen nicht gebraucht wird. Der Titel einer philoſophiſchen Dogmatik verſpricht ſchon etwas, was nicht zu leiſten iſt, nämlich eine theoretiſche Religionslehre. In dem letzten Theile hätte man eine weitere Auslaſſung über das Objective der poſitiven Religion erwartet.

3) Halle bei Hendel: *Animadverſiones in ſenſum librorum Sacrorum moralem*, machen den Inhalt des Weihnachtsprogramms 1796 aus, deſſen Verf. *Hr. D. Nöſſelt* iſt.

Der Herr Verf. iſt beſorgt, es könnte der Miſsverſtand der von Kant in Vorſchlag gebrachten moraliſchen Auslegung der gelehrten grammatiſchen Interpretation Abbruch thun, und ſucht daher zu zeigen, daſs die grammatiſche Interpretation jederzeit den Vorzug vor der moraliſchen haben müſse: 1) weil, ob ein moraliſcher Sinn überall mit den Worten verknüpft werden könne, erſt durch Worterklärung erforſcht werden müſſe; 2) weil man auf keine andere Art andere überzeugen könne, daſs Gott das, was in der Schrift ſteht, geſagt habe, als wenn man ſie überzeugt, daſs den Worten ſelbſt dieſer Sinn zukomme, 3) weil dadurch die Schrift ſelbſt herabgeſetzt werde, indem die Meinung entſtehe, als ob der wörtliche Sinn nichts taüge, ſondern erſt ein beſſerer erkünſtelt werden müſſe, um die Worte gebrauchen zu können. Mit Recht wird erinnert, daſs die Kantiſchen Vorſchriften, die Schrift zu benutzen, in keine Theorie der Auslegungskunſt, auch nach ſeiner eignen Abſicht nicht, aufgenommen werden dürfen, und daſs, wo es darauf angelegt

gelegt ist, den Sinn *der Schriftsteller* zu finden, diese nicht helfen kann. Zu diesem Zwecke bleibt also die grammatische Auslegung nicht nur die höchste, sondern auch einzige Instanz. Kant betrachtet indessen die Bibel aus einem andern Gesichtspunkte, nämlich als eine *göttliche* Schrift, durch deren Auctorität die Religion zwar nicht bewiesen, aber deren Ideen doch belebt und in die Herzen der Menschen eingeprägt werden sollen. Dieser Begriff einer *göttlichen* Schrift ist unter den Menschen, welche eine solche annehmen sehr verworren und dunkel, und es steht nicht in der Macht, auch der klügsten Lehrer, ihn so gleich zu erhellen. In einem solchen Falle nun, wo eine so verworrene Vorstellung mit dem Praktischen so innig verwebt ist, als hier, wo die Menschen gemacht sind, ihre Pflicht aus ihn herzuleiten, ist es nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht 1) nicht etwa jene Idee mit einem Male auszurotten, oder sie zu bestreiten. Denn dieses kann in Ansehung des gemeinen Mannes nicht leicht geschehen, ohne das Wahre und Gute was in ihr liegt mit anzutasten, sondern 2) die Aufklärung darüber dem allmäligen und freien theoretischen Unterrichte zu überlassen, und 3) diese Idee so zu benutzen, dass, wenn auch alles in ihr hell wird, jedermann doch einsieht, dass das was aus ihr gezogen wurde, wahr sey. Diese Benutzung besteht nun nach Kant darin, dass man zwar 1) die Religionswahrheiten lediglich und allein auf die sittliche Vernunft baue und gründe, damit sie stäts in dieser allein ihre Festigkeit finden. Diese Aussprüche der sittlichen Vernunft können zugleich, ohne allen Irrthum, als *göttliche* Aussprüche gedacht werden, weil sittliche Begriffe und die mit ihnen nothwendig zusammenhängenden Religionswahrheiten, das einzige sind, wodurch wir Gott denken können; die sittliche Vernunft ist daher das Göttliche in uns. Wenn nun eine Schrift als eine göttliche Schrift gedacht wird, so kann dieses nur in so fern wahr seyn, als sie dergleichen göttliche, d. i. in der moralischen Vernunft gegründete Wahrheiten enthält. Denn diese werden in Wahrheit Aeusserungen der Gottheit in dem Menschen seyn. Diese sittliche Vernunft äussert sich aber im rohen Zustande der Menschheit nur unvollkommen, unter vielen Mythen, und Bildern und vermischt mit schiefen Nebenideen, so dass diejenigen, welche dergleichen sittliche und religiöse Aussprüche gethan haben das Moralische nicht in ihrer Heiligkeit und Reinigkeit dachten. Sind aber dergleichen Ausdrücke durch den Unterricht mehrerer Jahrhunderte in Umlauf gekommen, dann ist nichts anders zu thun, als den helleren reineren Sinn, welchen die Vernunft allmälig findet, an die alten Worte zu knüpfen, und so mit den gewohnten Ausdrücken neue und hellere Ideen zu verbinden und dadurch die Meinung jener Schriftsteller besser auszudeuten, als sie solche selbst verstanden haben. Hierbei ist nichts Willkührliches. Denn 1) hat doch die moralische Vernunft wirklich und in der That in allen Menschen von jeher geäussert, und in den alten Schriften liegen wirklich religiöse und moralische Ideen versteckt. Um sie zu finden, darf man sie daher nur von den sie umgebenden Bildern entkleiden. Und das will es sagen, wenn Kant will, man müsse einen moralischen Sinn damit verknüpfen *können*, d. h. es muss aus der Hülle doch irgend etwas Moralisches oder Religiöses hervorschimmern, damit man es nicht hineinlege, sondern nur zu Tage befördere. 2) Sollen auch *nur* moralische und religiöse Ideen, und zwar nicht willkührliche, sondern in jedes Menschen Vernunft gegründete Ideen daran

denn geknüpft werden. Dann nur ſolche gehören der moraliſchen Vernunft an.

Wenn man nun a) hiergegen erinnert, daſs dergleichen Ideen ja in jeder alten Schrift z. B. Homer u. ſ. w. ausgefunden werden könnten; ſo iſt dieſes kein Einwand, denn die ganze Sache wird zugeſtanden, und nur bemerkt, daſs der Grund, weshalb Homer nicht alſo von *uns* benutzt werden ſoll, darin beſteht, weil er nicht das Religionsbuch unſeres Volks iſt, ihn alſo kein religiöſes Vorurtheil umgiebt. Wir haben aber Urſache, Gott zu danken, daſs wir ein beſſeres Religionsbuch haben, als Homer oder jedes andere alte Werk iſt. Denn daſs in der Bibel die moraliſchen und religiöſen Ideen viel heller und reiner ausgedrückt ſind, als in irgend einer alten Urkunde, leidet keinen Zweifel. — Es ſoll alſo durch die Kantiſche Methode kein Vorurtheil unterhalten, ſondern es ſollen nur dunkle und verworrene Begriffe, deren Erhellung übrigens ihren freien Weg nehmen kann, unſchädlich gemacht und blos das Moraliſche, d i. das Wahre in ihnen benutzt werden. Hierbei begehen auch die moraliſchen Ausleger keine Unredlichkeit. Denn ſie geben nicht die Schrift ſelbſt, ſondern nur deren Sinn, d h nicht ihre Entſtehung, welches hiſtoriſch ausgemacht werden müſste, ſondern ihren Inhalt für göttlich aus. Ob aber der letztere göttlich ſey, kann nicht aus der Geſchichte, ſondern daraus erkannt werden, daſs ſie mit den moraliſchen Ideen in uns übereinſtimmen. Und in wie fern die Bilder in der Schrift dienen können, die ſittlichen religiöſen Ideen zu beleben und zu befeſtigen, in ſo fern allein ſind ſie zu moraliſchen und religiöſen Zwecken tauglich Die Geſchichte ihrer Entſtehung aber und das, was ihre Erfinder für Nebenbegriffe damit verbunden haben, wie klar oder dunkel ſie ſelbſt ſich das vorgeſtellt haben mögen, was wir dabei denken, iſt zu *dieſem Zwecke* gleichgültig.

Aus dieſer Betrachtung wird daher erhellen, daſs zwar Hr. D. Nöſſelts Erinnerungen ſehr nützlich für diejenigen ſeyn können, welche einen falſchen Gebrauch jener Interpretation machen wollen, daſs ſie aber eigentlich nichts gegen die Kantiſchen Ideen enthalten. Denn 1) iſt Kant ſelbſt der Meinung, daſs die grammatiſche Interpretation nicht vernachläſſigt werden müſſe, weil ſie ſelbſt zur moraliſchen nothwendig iſt, indem ohne ſie die Bilder, Allegorien u. ſ. w. nicht verſtanden werden können, welches doch, um die moraliſche Grundlage zu finden nothwendig iſt; 2) daſs Gott etwas geſagt habe, kann die grammatiſche Interpretation ſo wenig als die moraliſche beweiſen. Es iſt in Beziehung auf die göttlichen Wahrheiten vollkommen gleichgültig, ob ſie ein Apoſtel deutlich gedacht hat, oder ob ich ſie blos mit ſeinen Worten und Bildern verbinde. Keines von beiden kann ihnen mehr Wahrheit geben, als ſie an ſich haben. Weder meine noch der Apoſtel Auctorität ſoll als Beweisgrund für ſie gebraucht werden. Alſo daſs Gott etwas geſagt habe, *ſoll* überall in dem religiöſen Unterrichte keinen Grund für irgend einen Satz abgeben. Endlich 3) was die Herabſetzung der Schrift anlangt; ſo wird freilich durch Kants Idee die Meinung zerſtört, als ob die Schriftſteller des A. und N. T. die Religionsideen ganz rein und unverfälſcht gedacht hätten. Aber eine ſo übertriebene Idee iſt doch auch falſch, und es iſt alſo gut, wenn ſie verloren geht. Uebertriebene Achtung reizt nur Spott Dagegen iſt die Meinung, daſs ſich die moraliſch-religiöſe Vernunft in der Alten Welt unter mancherlei Hüllen und Bildern nicht ohne öftere Abweichungen von der Wahrheit offenbart habe, wahr, und hierin zugleich der

Grund

Grund gefunden, warum ſich wirklich ſo leicht und ohne groſsen Zwang ein moraliſcher Sinn in jenen Religionsurkunden entreffen, und von dem, der dieſe Ideen heller denkt, beſſer entwickeln läſst, als es von denenjenigen geſchehen könnte, die ihn unter jene Hülle urſprünglich darzuſtellen ſuchten.

4) Jena bei Voigt: *Verſuch einer neuen Unterſuchung über den Gebrauch der ſymboliſchen Bücher der Lutheriſchen Kirche, und über die Grundſätze, nach denen die Umänderung einer Kirchenverfaſſung unternommen werden muſs*; oder nach dem andern Titel: *Welchen Gebrauch kann man in unſerm Zeitalter von den ſymboliſchen Büchern der Lutheriſchen Kirche machen? Vorbereitungsſchrift zu einer künftigen Bearbeitung der ſymboliſchen Bücher dieſer Kirche* Erſte und Zweite Abtheilung 1795. 23 B. 8. ( )

Dieſe Schrift enthält ſehr viele wahre gründliche und wohldurchdachte Reflexionen. Nur iſt es Schade, daſs ſie mit einer ſo ermüdenden Weitſchweifigkeit und in einem ſo ſchleppenden Stile vorgetragen ſind, daſs gewiſs die allermeiſten Leſer dadurch werden abgeſchreckt werden. Aus Verdruſs über den Vortrag und die umſtändliche Methode des Verf. wird man geneigt werden, dem Inhalte ſelbſt ſeinen Werth abzuſprechen, und die Gedanken gemein und alltäglich zu finden, ob dieſes gleich, unpartheiiſch betrachtet, ſich ganz anders verhält. Zwar entſchuldiget ſich der V. im Epilog ſelbſt wegen der Mängel ſeiner Schrift. Aber ein Schriftſteller darf dem Publikum nicht zumuthen, ihm wegen ſeiner Privatverhältniſſe, ſeine Nachläſſigkeiten zu verzeihen. Wer nicht Zeit hat, ſich anzukleiden, muſs nicht in der Geſellſchaft erſcheinen, ſo groſse Luſt er auch hätte, ſich daſelbſt hören zu laſſen. Und wenn er auch noch ſo etwas Gutes und Intereſſantes daſelbſt vorzubringen hätte; ſo wird man es ihm nicht zu Güte halten, daſs er im Nachtkleide erſchien, wenn dieſe Eile nicht die dringendſte Noth erfoderte. Ueberdem ſind die Fehler in der Schrift des V. von der Art, daſs ſie nicht ſo wohl von Unterbrechungen und einem geſchäftvollen Leben abhängen, als vielmehr von einem Mangel an der Kunſt ſich auszudrücken und mitzutheilen. Unförmliche Perioden, welche die beſten Gedanken erdrücken, findet man auf jeder Seite. Jede Unterſuchung wird ab ovo angefangen, und die bekannteſten Vorbegriffe werden auf das Langweiligſte und Weitſchweifigſte zerlegt und erläutert. Um z. B. zu der Unterſuchung über den Gebrauch der ſymboliſchen Bücher zu gelangen, hebt der V. S. 95 alſo an: „Alles was uns umgiebt, trägt das Gepräge der Form unſrer eigenen Natur an ſich. Das Entfernteſte verräth die Nähe des Menſchen, das Unſichtbarſte ſtrahlt in deſſen Innerſtem. Das Niedrigſte erhebt ſich zu dem, was er iſt; im Erhabenſten findet er ſein Ebenbild. Das Geſtirn, das noch jetzt unerreichbar für *Herſchels* unendlich verſtärkte Sehkraft im unermeſslichen Raum ſchwimmt, ſo wie der Staub, der unter unſern Füſsen dem bewafneten Blick ſich verbirgt, iſt — gleich dem Menſchen Körper, und trägt das Gepräge menſchlich ſinnlicher Natur. — Göttliche Vollkommenheit der Denkkraft und des Willens, ſo wie der unvollkommenſte Gedanke und die roheſte Maxime der Handlungen des Wilden, der ſich nur erſt der Thierheit entreiſst, gründet ſich in der Vernunft und iſt ein Abdruck der Form menſchlicher vernünftiger Natur — dort in idealiſcher Vollkommenheit, hier

hier in der tiefſten Mangelhaftigkeit unbemerkbarer das Erwachen begleitender Kraftäuſerung.

Gleich den zwei Naturen des Menſchen giebt es zwei Welten, worinnen die Beſchaffenheiten der letztern den Einrichtungen der erſtern entſprechen. — Die Formen der Sinnlichkeit ſind nichts anders, als die Beſchaffenheiten der Körperwelt. Raum und Zeit, die Bedingungen des menſchlichen ſinnlich-erkennbaren Daſeyns, umgrenzen zugleich das Daſeyn aller Gegenſtände der ſichtbaren Natur; auf ſie beſchränkt ſich der Würkungskreis belebter ſinnlicher Weſen, durch ſie wird das Gebiet mechaniſch würkender unbelebter Dinge umſchloſſen. — Die Ordnung und Verbindung, welche der Verſtand unter ſinnliche Anſchauungen bringt, iſt in eben dem Verhältniſs Ordnung und Zuſammenhang der Gegenſtände dieſer Anſchauungen, — d. h. der Körperwelt. Die Vernunft entdeckt uns in ihrer Einrichtung die Geſetze und Beſchaffenheit des unſichtbaren Geiſterreichs. Die intelligible Welt iſt der Abdruck unſrer Vernunftformen, und nichts iſt uns von jener bekannt, als was wir durch die Betrachtung der vernünftigen Natur des Menſchen wiſſen. — Idealiſche Vollkommenheit unſrer Begriffe, und Selbſtthätigkeit nach dem unbedingten Geſetz des Rechts und der Pflicht, ſind Prinzipien unſrer denkenden und handelnden Vernunft, ſie ſind zugleich Merkmale einer Welt, welche menſchlichen Augen verborgen, menſchlichen Tritten unzugangbar bleibt, einer Welt, zu der nur die tiefere Erkenntniſskraft der Vernunft, den höhern Schwung dieſes überirrdiſchen Weſens durch ſich ſelbſt Zugang findet."

Hierauf wird von dem Felde der Erfahrung und vom Reiche der Vernunft, vom empiriſchen und intellektuellen Wiſſen, von hiſtoriſcher Wiſſenſchaft und von Vernunftwiſſenſchaft, von theoretiſcher und praktiſcher Vernunftwiſſenſchaft, von den beiden Naturen in dem Menſchen, von hiſtoriſchen Erfahrungsbegriffen und von Vernunftbegriffen u. ſ. w. gehandelt, und alles dieſes wird durch Beiſpiele erläutert. Endlich kömmt der V. S. 106 auf den Begriff des *Gebrauchs* einer Sache. Nun wird dieſer Begriff faſt 40 Seiten hindurch mit einer Umſtändlichkeit, die den geduldigſten Leſer zur Verzweifelung bringen könnte, erörtert und beſtimmt, und ſo benimmt ſich der V. bei den mehreſten Materien. Selbſt in der kurzen Wiederholung ſeines Gedankenganges am Ende, kann er ſich von der Weitſchweifigkeit und von dem verſchlungenen Periodenbaue nicht losmachen. Und es iſt daher dem V. ſehr anzurathen, künftig allen Fleiſs auf Bildung ſeiner Schreibart und Verbeſſerung ſeines Vortrags zu denken, weil er ſonſt ſeinen Gedanken diejenige Aufmerkſamkeit gröſstentheils entziehen wird, die ſie um ihres innern Werths willen ſo ſehr verdienen.

Der Inhalt der Schrift, welcher, unſerm Urtheile nach, alle Aufmerkſamkeit verdient, iſt folgender: Der erſte Abſchnitt S. 1-92 beſchäftiget ſich damit, zu zeigen, daſs der Gebrauch der ſymboliſchen Bücher einer neuen Unterſuchung bedürfe. Bisher hielt man (doch wohl nur ein Theil der Theologen, nämlich die ſogenannten *Orthodoxen*, d. h. diejenigen, welche es in Anſehung religiöſer Angelegenheiten mit der Regierung halten) die ſymboliſchen Bücher für die unveränderliche Richtſchnur in Glaubensſachen. Sie machen die Konſtitutionsurkunden einer jeden Kirche aus, und jede bildet ſich ein, in denſelben die wahre Kirche zu repräſentiren. Die in dieſelben konſtitutionsmäſsig aufgenommenen Lehrſätze einer Glau-

Glaubensverfaſſung wurden ſämmtlich für gleich wesentlich gehalten, ſie mochten nun von der Vernunft für allgemeine und nothwendige oder für blos relative und zufällige Lehrſätze erklärt werden. Dieſe Bewandnifs hat es auch mit der lutheriſchen ſymboliſchen Glaubensverfaſſung. Auch ſie verlangte allgemeine Zuſtimmung, weil ſie im ausſchlieſslichen Beſitz religiöſer Wahrheit ſeyn wollte, und die lutheriſchen ſymboliſchen Bücher die Norm des alleinigen wahren Glaubens ſeyn ſollten. So wurde dieſen Büchern im öffentlichen Gebrauche faſt mehr Auctorität eingeräumt, als ſelbſt der Offenbarung. Unterdeſſen hat ihr Anſehen in den neueren Zeiten ſehr abgenommen. Man entdeckte grobe Mängel in der lutheriſchen Kirche und wichtige Abweichungen der ſymboliſchen Bücher von der urſprünglichen Beſchaffenheit der chriſtlichen Lehre. Man hielt ſich mehr an die Bibel ſelbſt, und fieng an, die ſymboliſchen gering zu ſchätzen. Man hielt ſie für gänzlich unbrauchbar zu Begründung einer ächt chriſtlichen Glaubensverfaſſung nach den Bedürfniſſen unſrer Zeit. Man ſetzte ſich gegen ſymboliſche Bücher überhaupt, und wollte die chriſtliche Religion von dieſem Zwange, der ſo viele Jahrhunderte hindurch geherrſcht hatte gänzlich befreien. Es entſteht nun die Frage: ob dieſer Begriff eines Symboliums wirklich ſo verwerflich und ſo gänzlich unfruchtbar ſey, daſs ſich gar kein vernünftiger Gebrauch von ihm machen laſſe? Dieſe Frage weckt das Bedürfniſs einer neuen Unterſuchung, wenn man erwägt, 1) daſs der bisherige Gebrauch der ſymboliſchen Bücher, nämlich durch ſie eine unveränderliche Glaubensverfaſſung zu begründen, völlig unſtatthaft und ein wahrer Misbrauch iſt, und 2) daſs doch auch die Meinung von ihrer gänzlichen Unbrauchbarkeit, aus mehreren Gründen verdächtig wird. Keine Glaubenslehre in irgend einer Glaubensverfaſſung iſt unveränderlich, der Lehrbegriff mag nun aus Offenbarung allein, oder aus der Offenbarung in Verbindung mit der Vernunft, oder endlich aus bloſser Vernunft geſchöpft ſeyn. Schöpft man aus Offenbarung allein — wer kann wiſſen, ob künftige Offenbarungen nicht andere Belehrungen geben werden, oder ob künftige Ausleger nicht einen andern Sinn entdecken? (S. 17.) Nimmt man die Vernunft zu Hülfe, und will a) die Lehren der Offenbarung durch Vernunft beweiſen und ſie dadurch rechtfertigen; ſo lehrt die Geſchichte, wie veränderlich die Vernunft ſo wohl in ihren Beweiſen, als der Wahl der Lehrſätze ſey; b) will man die Ausſprüche der Vernunft durch Offenbarung begründen; ſo würde die Selbſtthätigkeit der Vernunft gänzlich aufgehoben, ihr Gebrauch vernichtet und ein blinder Glaube eingeführt, der freilich gleichförmig erhalten werden kann, den aber die unwillkührlichen Ausbrüche der Vernunft doch aller Augenblicke verändern werden (30 - 52). (Um dieſe letztere Meinung verwerflich vorzuſtellen und den Vernunftgebrauch zu retten, bedient ſich der Verf. eines ſehr ſeltſamen Arguments, das aber ganz ſophiſtiſch iſt. Er ſagt: (S. 36 u. f. w.) Unſre Vernunft iſt ganz gewiſs von Gott; daſs die Offenbarung von Gott ſey, kann nie ſo gewiſs gemacht werden. Wenn man alſo die Vernunft der Offenbarung aufopfert, ſo opfert man das, was gewiſs von Gott iſt, einem Etwas auf, wovon man dieſes nicht ganz gewiſs wiſſen kann. — Aber welche Art zu philoſophiren! In demſelben Sinne, in welchem ich ſagen kann, die Vernunft iſt von Gott, kann ich auch ſagen, die Offenbarung iſt von Gott. Denn von dieſem rührt ja doch zuletzt Alles her; warum denn eines gewiſſer

als das andere? Aber bedeutet wohl überall das ganze Raisonnement etwas?)

Will man die Glaubenstheorie aus der Vernunft allein ableiten: so mag man nun die reine oder empirische Vernunft zur Quelle machen; nie wird sie unveränderlich aus derselben hervorkommen. Nicht aus der empirischen, weil deren Einsichten keine Nothwendigkeit sich ändern, nicht aus der reinen, weil die menschliche Vernunft nie ganz rein, sondern stäts durch Sinnlichkeit eingeschränkt ist.

Aus allen diesen folgt nun, dass der bisherige Gebrauch der symbolischen Bücher, da sie eine unveränderliche Glaubenstheorie abgeben sollen, nichtig sey. Ob aber diese Schriften gänzlich unbrauchbar seyen, oder, wenn dieses falsch ist, welcher Gebrauch von ihnen zu machen sey, ist noch zu untersuchen. Hiermit beginnt nun die eigentliche Untersuchung über den Gebrauch der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche S. 94 - 236.

Man sieht leicht, dass man diese Bücher nicht so wohl um ihres Inhalts, als vielmehr um deswillen, so wohl in Anspruch, als in Schutz nimmt, weil sie als *Symbolische* Bücher gedacht werden. Es kommt also hierbei auf den Begriff eines Symbolums an. Denn der Gebrauch oder die praktische Anwendung dieser Bücher wird von dem Begriff abhängen, den wir uns von ihnen machen. Denn wenn man übereinkäme, dass man sie zwar gebrauchen, aber nur nicht als Glaubensvorschriften, als *Symbola* gebrauchen wolle; so würden sie weder ihre Anhänger ferner vertheidigen, noch ihre Gegner ihnen allen Gebrauch absprechen wollen. Nachdem also (S. 96 - 145) der Begriff des Gebrauchs und seine verschiedenen untergeordneten Begriffe zergliedert und erläutert worden sind, betrachtet er erstlich den *historischen*- und zweitens den *Vernunftgebrauch* der symbolischen Bücher.

Unter dem historischen Gebrauche versteht der V. (S. 146) den wirklichen in der Erfahrung anzutreffenden Gebrauch der symbolischen Schriften. Eine Untersuchung darüber hat nichts anders zu thun, als ihn so darzustellen, wie er wirklich ist. Sie beantwortet blos die Frage: Welcher Gebrauch wird in unsrer Kirche von den symbolischen Büchern wirklich gemacht? — Den Anfang dieser Untersuchung macht die Darstellung des *historischen* Begriffs der symbolischen Bücher. Denn dieser bestimmt ihren Gebrauch. Eine richtige und wahre Einleitung eröfnet diesen Abschnitt (S. 147 — 151) Der V. bemerkt nämlich, dass die Sache damit gar nicht abgemacht sey, dass man herausbringe, was die sogenannten symbolischen Bücher eigentlich an und für sich betrachtet seyn, sondern dass alles darauf ankomme, was man sich bei dem *Begriffe* der symbolischen Bücher denke, es mögen nun diese Merkmale dem Inhalte, worauf man diesen Begriff anwender, gebühren, oder nicht. Man hat durch die Verwechselung und willkührliche Veränderung dieser Begriffe oft die ganze Untersuchung verrückt. Anstatt z. B. auf die *Begriffe* von Offenbarung, Versöhnung, Rechtfertigung, Dreieinigkeit u. s. w. aufmerksam zu seyn, untersuchte man den Sinn und Inhalt der Stellen, worin man Objecte für diese Begriffe zu finden geglaubt hat, und je nachdem man nun durch gelehrte Nachforschung herausbrachte, dass ein dem Begriffe entsprechender Gegenstand wirklich da sey oder nicht, entschied man über die Sache. So findet Hr Eckermann, dass die Bibel, oder das Buch, worauf man bisher den Begriff der Offenbarung bezogen, eine Veranstaltung der

Vor-

Vorsehung zur fortschreitenden Ausbildung der Menschheit sey, und dass in ihrer Entstehung gar nichts Uebernatürliches liege, und meint nun, die richtige Bestimmung des Begriffs der Offenbarung gefunden zu haben. Aber ganz falsch, denn Niemand wird auf das, was er gefunden hat, den Begriff der Offenbarung mehr beziehen wollen. Er hat nicht diesen Begriff durch diese Entdeckung bestimmt, sondern nur dadurch bewiesen, dass er in der Bibel kein Object antreffe. Eben dieses Schicksal hat in unsern Tagen der Begriff der *symbolischen Bücher* erfahren. Hr. *Henke* hat entdeckt, dass unsre symbolischen Bücher nichts als bloße Kasualschriften sind, und dass ihre Verfasser sie gar nicht in der Absicht verfertiget haben, um sie zu Glaubensregeln zu machen. Aber dieser Umstand ändert den Begriff eines symbolischen Buchs gar nicht. Dieser Begriff bestehet ganz unabhängig von dem, was die Schriften, welche man jetzt unter ihm denkt, ursprünglich gewesen seyn mögen. Mag ein Gesetzbuch für den Privatgebrauch von dem Verf. verfertiget seyn, oder für den öffentlichen. Nimmt man es einmal als Gesetzbuch des Landes an; so ändert der Umstand, dass es blos zum Privatgebrauch geschrieben worden, in seiner Gültigkeit nichts. Der Begriff einer symbolischen Schrift (so wie der eines Nationalcodex bei einer Sammlung statutarischer bürgerlicher Gesetze) bleibt also, auch wenn das augspurgische Glaubensbekenntniss, die Apologie, die beiden Katechismen Luthers, die schmalkaldischen Artikel sammt der Konkordienformel nicht vorhanden wären. Ist er auf diese angewandt, hat eine Gemeinschaft sie als Symbola angenommen; so müssen sie durch diesen Begriff gedacht, und als solche geprüft werden. Als Hauptmerkmale des historischen Begriffs der symbolischen Bücher gibt der V. S. 152 u. f. w. folgende an: 1) Sie machen ein unzertrennlich und vollendetes Ganzes aus, wie der Kanon der Offenbarungsschriften; 2) setzen das Daseyn und den Glauben einer Offenbarung voraus, und 3) letztere als vornehmsten Erkenntnissgrund religiöser Wahrheiten; 4) stellen den Inhalt der Offenbarung in seiner Reinigkeit dar; 5) sind die Ausleger der Offenbarung; 6) würdig, dass auf sie eine öffentliche Glaubensverfassung gegründet werde, und 7) enthalten eine vollendete, feststehende und unabänderliche Offenbarungslehre und begründen eine öffentliche Glaubensverfassung. — Durch diese Merkmale, und nicht durch die Bestimmung ihres in der Geschichte erweislichen Ursprungs wird nun der Gebrauch der symbolischen Bücher (S. 167) bestimmt. Dieser ist von dem Gebrauche, wozu sie Luther und Melanchthon bestimmt haben mögen, ganz verschieden. Es ist derjenige, den die Verfasser und Anhänger der Konkordienformel von ihnen gemacht wissen wollten. Denn diese Gesellschaft von Menschen war es eigentlich, welche ihnen jene symbolischen Merkmale beilegte, und sich und ihren Nachkommen eine Konstitution des religiösen Glaubens gaben, und wir als gegenwärtige Glieder dieser Konstitution sanctioniren, entweder stillschweigend oder ausdrücklich jene Merkmale und den Gebrauch jener Schriften unter diesen Merkmalen dadurch dass wir uns zu dieser Kirche bekennen. Dieser Gebrauch ist demnach von dem, was ihre Verfasser ursprünglich (der Geschichte zu folge) dabei beabsichtigten, ganz verschieden, und besteht in folgenden 1) die symbolischen Bücher bringen die Vernunft unter die Herrschaft des Kirchenglaubens. Denn da sie den vornehmsten Erkenntnissgrund religiöser Glaubenswahrheiten ausmachen; so

muss

men, und derſelbe ſtets eine leere Idee bleiben müſſe? — Wenn dieſes iſt, wie Rec. glaubt, daſs es wirklich ſo iſt, müſste dann die Vernunft den Begriff eines ſymboliſchen Buchs, nicht ſchon um dieſes Merkmal willen in Anſpruch nehmen?) Aber das dritte Merkmal der ſymboliſchen Bücher, daſs ſie nämlich die Offenbarung als vornehmſten Erkenntniſsgrund religiöſer Glaubenswahrheiten vorausſetzen, kann die Vernunft nicht anerkennen. (S 201) Wenn auch die Vernunft, ihre Anſprüche dahin mildert, daſs ſie nicht die *Alleinherrſchaft* auf dem Gebiete der Religion verlangt; ſo kann ſie doch auf die *Oberherrſchaft* über die Offenbarung nicht Verzicht thun. Der letzte gültige Ausſpruch hierüber müſſe der Vernunft gebühren, weil ſie göttlichen Urſprungs ſey, keine Offenbarung aber apodiktiſche Beweiſe ihrer göttlichen Abkunft aufſtellen könne. (ein leichter Grund!) Die Offenbarung bedürfe nur eines Auslegers, die Vernunft hingegen pflanze ihre Begriffe durch ſich ſelbſt, in jedem Gliede der Menſchheit fort, ſey dem Menſchen unmittelbar gegeben, die Offenbarung nur mittelbar. Die Vernunft könne allein die Offenbarung auffaſſen. Die Vernunft müſſe alſo gerade das entgegenſtehende Merkmal in den Symbolsbegriff aufnehmen und ihn ſo beſtimmen, daſs ſymboliſche Bücher die Vernunft als den vornehmſten Erkenntniſsgrund religiöſer Glaubenswahrheiten vorausſetzen. Eben ſo wenig kann die Vernunft die noch übrigen Merkmale des hiſtoriſchen Begriffs der ſymboliſchen Bücher in dem obenerwähnten Sinne billigen, wie 4) daſs ſie den Inhalt der Offenbarung in ihrer Reinigkeit darſtellen, weil die Vernunft einſieht, daſs es gar nicht möglich iſt, den Sinn einer ſo uralten Schrift aus einer theils bei nahe ganz verlornen, theils verſtümmelten Sprache, aus einem andern faſt unbekannten Volke, in ſeiner urſprünglichen Reinigkeit darzuſtellen. Die Vernunft verlangt von den ſymboliſchen Büchern nun, daſs ſie die Offenbarung mit der Vernunft in Harmonie bringen, daſs ſie ſolche Sätze aus der Offenbarung ausheben, welche mit der Vernunft übereinſtimmen; 5) daſs ſie die Ausleger der Offenbarung ſind. Dieſes kann nach der Vernunft nichts anders heiſsen, als der Offenbarung darf kein anderer Sinn verſtattet werden, als es die vernünftigen Principien verſtatten, welche in den ſymboliſchen Büchern dargeſtellt ſind. Alſo nicht deswegen ſind ſie Ausleger, weil ſie, wie der hiſtoriſche Begriff will, den reinen ächten Sinn der Bibel enthalten, ſondern deshalben weil in ſo fern ſie Vernunftprincipien enthalten, die Offenbarung ihren Sinn annehmen muſs. 6) Daſs ſie würdig ſind, daſs auf ſie eine öffentliche Glaubensverfaſſung begründet werde. Dieſes Merkmal iſt ebenfalls im hiſtoriſchen Sinne ungültig. Iſt aber der Inhalt der ſymboliſchen Bücher nach Vernunftgeſetzen feſtgeſetzt; ſo ſind ſie allerdings würdig, einer öffentlichen Glaubensverfaſſung zur Grundlage zu dienen. Das ſiebente Merkmal endlich, daſs nämlich die ſymboliſchen Bücher eine feſtſtehende und vollendete Offenbarungslehre enthalten und eine unveränderliche Glaubensverfaſſung begründen ſollen, iſt vor den Augen der Vernunft, wie gleich im Anfange gezeigt worden iſt, ein gänzlich zu verwerfendes Merkmal.

Dem Vernunftbegriffe zufolge wird alſo der theoretiſche Vernunftgebrauch der ſymboliſchen Bücher alſo beſtimmt: 1) Sie bringen die Offenbarung unter die Herrſchaft der Vernunft. Die Vernunft beſteht ſamt ihren religiöſen Begriffen ohne alle Offenbarung. Ihr iſt daher die Ueberzeugung von dem Daſeyn einer Offenbarung

barung gleichgültig. Nur darauf dringt sie den Glauben zu verlassen, als ob nicht die Vernunft das oberste Princip der Beurtheilung aller Erkenntnisse seyn müsse, sie möge nun Offenbarung heissen oder nicht. 2) Sie lehren über den eigentlichen Inhalt des religiösen Vernunftglaubens und über den Inhalt geoffenbarter Glaubenslehren, in ihrer Uebereinstimmung mit jenem. Sie helfen dem Bedürfnisse der Glieder einer Glaubensverfassung ab, zu wissen, worin ihre Religion bestehe. 3) Sie verbinden die Glieder der auf sie gegründeten Glaubensverfassung die Offenbarung nach ihrem Inhalte auszulegen; 4) Sie verpflichten zu der Glaubensverfassung, zu deren Begründung sie die Würdigkeit enthalten. 5) Sie nöthigen Niemanden ihren Inhalt unverändert zu lassen, und die auf sie gegründete Glaubensverfassung nicht zu erschüttern.

Dieser Umriss des Vernunftgebrauchs symbolischer Schriften widerspricht nun freilich dem historischen Begriffe und Gebrauche dieser Schrift, aber deshalb nicht der Sache. Das Ansehen des historischen Gebrauchs hängt blos von der Gesellschaft ab, die bisher einen solchen Begriff auf jene Schriften bezog. Diesen kann sie aber auch wieder von ihnen trennen, und sie in der Folge unter dem Vernunftbegriffe denken, und dann hebt sich auch der bisherige Gebrauch auf, und der Vernunftgebrauch tritt an dessen Stelle. Die Umtaufchung der Begriffe symbolischer Schriften widerspricht daher keinesweges diesen Schriften selbst. Aber diese idealische Vervollkommnung des Begriffs ist nur durch eine grosse Veränderung menschlicher Einsichten möglich, und nur hierdurch kann es geschehen, dass man den Inhalt jener Schriften selbst zu ändern für nöthig erachtet.

Es wird nun gezeigt, (S. 227 u. f. w.) dass der Vernunftbegriff der symbolischen Bücher sehr wohl auch auf die lutherischen symbolischen Bücher angewandt werden könne, und ihr Inhalt demselben nicht widerspreche; obgleich den Bedürfnissen unsres Zeitalters gemäss mancherlei Abänderungen in denselben nöthig seyn würden, wenn sie noch lange als symbolische Bücher gelten sollen. Eine gänzliche Verwerfung solcher Schriften und Einführung ganz neuer, würde eine Revolution im Religionswesen hervorbringen, und diese ist nicht anzurathen. Vernünftiger und besser ist (S. 230) eine Reformation, wobei die bisherige Konstitution stehen bleibt; nur die Mängel und Unvollkommenheiten darin werden verbessert. Und diese Verbesserung fängt von oben an und verbreitet sich nach und nach auf die untern Glieder. Die Konstitution der lutherischen Kirche führt unter allen Glaubensverfassungen der Christenheit die zweckmässigste Anlage mit sich, die Idee, die wahre Kirche symbolisch darzustellen, zu realisiren. Die Ausführung aber erfodert zuerst eine neue Bearbeitung der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche selbst, die in ihrer Form ohngefähr das seyn würde, was die Konkordienformel ist. Ob daher gleich den bisherigen Gebrauch der symbolischen Bücher die Vernunft nicht billigen kann; so lässt sich doch ein besserer davon machen, den sie auch verdienen, weil sie einmal im Ansehen sind.

Die Untersuchung über den *praktischen* Gebrauch der symbolischen Bücher soll eigentlich die Gesinnungen darstellen, mit welcher dieselben geschrieben und dargestellt worden sind. Denn die Handlungsweise der Reformatoren wird von grossem Einflusse auf die Nachkommen seyn, indem diese nach dem Beispiele der ersten Stifter ihrer Kirche die symbolischen Bücher entweder für untrüglich, oder für verbesserlich ansehen, und also im ersteren

Falle

Falle alles beim Alten laſſen, oder im letzteren nach Maſsgabe ihrer Einſichten gewiſſe Sätze abändern werden. Der V. will nun in der zweiten Abtheilung nicht ſo wohl zeigen, welche Geſinnungen die Verfaſſer der lutheriſchen ſymboliſchen Bücher getrieben haben, als vielmehr die Grundſätze, nach welchen die Umänderung einer Kirchenverfaſſung unternommen werden muſs.

Dieſe zweite Abtheilung der Schrift, von S. 139 bis zu Ende, zerfällt in zwei Abſchnitte. Der erſte liefert eine hiſtoriſche Darſtellung der Grundſätze, nach denen die Umänderung einer Kirchenverfaſſung unternommen werden muſs, an den Beiſpielen *Luthers* und *Melanchthons*. Es wird mit vieler Einſicht die Verſchiedenheit der Denkart und des Charakters dieſer Männer, in wie weit ſie als Reformatoren erſcheinen, auseinandergeſetzt, wie Luther es allenthalben auf einen feſten unabänderlichen Glauben anlegte, Melanchthon aber eine ſolche Unveränderlichkeit für chimäriſch hielt, und alles nur den Zeitbedürfniſſen gemäſs unter der Bedingung kluger Verbeſſerungen einrichten wollte. Melanchthon fiel es gar nicht ein, irgend eine Glaubenstheorie zur unabänderlichen Vorſchrift des Glaubens und Unterrichts zu machen; Luther aber hatte dieſes ganz und gar im Sinne. — Dem Weſen einer Reformation iſt es ſehr nachtheilig, wenn ſie nach den Foderungen des Dogmatismus unternommen und fortgeführt wird, der verlangt, daſs alle Sätze des neuen Syſtems als ausgemachte Wahrheiten angenommen werden ſollen. Dieſes war wirklich auch Luthers Meinung. Indeſſen wurde der Lutheriſche Dogmatismus durch Melanchthons Grundſätze gemildert. Blos Luthers Superiorität über Melanchthons Grundſätze ſind alle die Mängel der Lutheriſchen Kirchenverfaſſung zuzuſchreiben. Indeſſen war Luthers Geiſt nöthig, wenn etwas unternommen werden ſollte, weil der Indifferentismus, der den Melanchthon beherrſchte, nie etwas Groſses und Entſcheidendes wagt. Melanchthons Reformationsmethode iſt indeſſen die richtige. Sein Princip iſt, jedermann Freiheit zu verſtatten, in ſeinen religiöſen Angelegenheiten ſo viel abzuändern, als es mit Zuſtimmung des Gewiſſens geſchehen kann, und ſo weit in der Verbeſſerung ſeines Glaubens fortzuſchreiten, als es die Bedürfniſſe des Geiſtes und Herzens verſtatten. Sein Geiſt kennt keine Vollendung religiöſer Erkenntniſſe in einer öffentlichen Glaubensverfaſſung. In Melanchthons Darſtellung verlohr daher Luthers Syſtem die ſchneidende Schärfe, welche es im Geiſte ſeines Urhebers an ſich hatte, und beide brachten durch ihre Vereinigung den Charakter einer Reformation zu Stande. Indeſſen fehlt ihrer Reformation doch ein weſentliches Stück. Sie haben nämlich zwar die Glaubenslehren nach richtigen Principien reformirt, aber das *Kirchenregiment* dem Zufalle überlaſſen. Eine kirchliche Reformation iſt aber nur alsdenn vollſtändig, wenn auch im *Kirchenregiment* diejenigen Verbeſſerungen getroffen werden, welche nach einer Verſchlimmerung der Glaubenslehren nöthig ſind. Dieſes iſt in der Lutheriſchen Reformation nicht geſchehen. Zwar änderte ſich durch dieſelbe das Kirchenregiment, aber nicht durch die Benutzung der Reformatoren, ſondern durch den blinden Gang der Zeitläufte, und ſchon dieſes muſs uns die Einrichtung der Glaubensverwaltung der Lutheriſchen Kirche verdächtig machen.

Der zweite Abſchnitt legt die Grundlinien zu einer philoſophiſchen Unterſuchung über die Grundſätze vor,

nach denen die Umänderung einer Kirchenverfassung unternommen werden muss. Die erste Frage, die ein gewissenhafter Mann bei jeder seiner Unternehmungen zu thun hat, ist: Darf ich es thun? Beeinträchtige ich durch meine Unternehmung nicht anderer Rechte? Diese Frage entsteht also auch in Beziehung auf die Umänderung einer Kirchenverfassung. Darf sie unternommen werden? Dieses entscheidet der V. so, dass man dürfe, wenn dabei Beförderung des wahren Zwecks beabsichtiget werde S. 317 — 319. (Wie kann aber der V. den Erfolg oder auch die Absicht zum Kriterio des Erlaubten machen?) Der wahre Vernunftzweck aller Religion sey aber Beförderung der Moralität. Sey nun eine Kirche so ausgeartet, dass sie gar kein Mittel zu dem Religionszwecke mehr seyn könne; so sey es nicht blos erlaubt, sondern auch Pflicht für die Religionslehrer sie zu reformiren. (S. 325) Die grösste und zweckmässigste Reformation würde das Kirchenregiment betreffen müssen. Von dieser müsse daher jede gute Reformation anfangen; im Gegentheil werde die Reformation allemal tumultuarisch ausfallen, und den bezweckten Nutzen nicht haben können. Das Kirchenregiment habe kein anderes Geschäft, als (S. 324) das Statutarische in der Kirche stets in ein richtiges Verhältnis zur Vernunftreligiosität und deren Beförderung zu bringen. Man wird neue Statuten anordnen müssen, wenn die alten nicht mehr hinreichend sind, ein Interesse für Tugend zu erwecken. Man wird sie ihrem Zwecke gemäs abändern, vereinfachen oder auch, wenn sie nicht mehr nöthig sind, eingehen lassen müssen. Alles dieses muss das Geschäft des Kirchenregiments seyn, welches überhaupt, hauptsächlich darauf losarbeiten muss, die Glaubensstatuten immer mehr entbehrlich zu machen, und die Menschen der reinen Vernunftreligion immer näher zu bringen. Dass dieses Kirchenregiment bisher in schlechten Händen gewesen, wird man leicht bemerken. Und ehe dieses Kirchenregiment nicht verbessert wird, lässt sich von der Abänderung einzelner Lehrsätze nichts Vollkommenes erwarten. Der Veränderung der kirchlichen Regierung folgt aber eine zweckmässige Umänderung der religiösen Begriffe auf dem Fusse nach, und eine ächte Reformation des Kirchenglaubens wird nur erst eintreten können. Die Verwaltung des Kirchenregiments gebührt den Religionslehrern. Von diesen muss also die Reformation ausgehen. Diese müssen sich zuerst reformiren und dann nach festen Grundsätzen den statutarischen Kirchenglauben ändern. Diesem Kirchenglauben muss der reine Vernunftglaube als das Unveränderliche zum Grunde liegen, und jener muss als Beförderungsmittel des letzteren eingerichtet werden. Hierzu ist nicht Uebereinstimmung der einzelnen Glieder über die statutarischen Glaubenslehren nöthig, jeder kann Freiheit in den Ueberzeugungen über das Historische seines Glaubens behalten. Nur der Vernunftreligion darf diese Freiheit nicht widersprechen. Die Umänderung der Glaubensverfassung muss also nach dem Princip der Freiheit geschehen, und so heisst sie eigentlich Reformation, und unterscheidet sich von einer Revolution, die ohne Princip von den Laien ausgeht und allezeit tumultuarisch ist, und zu gewaltsamen Massregeln schreitet, ihren Zweck, d. i. Abänderung ihres bisherigen, nicht eben Einstimmung eines besseren Lehrsystems zu bewirken. Die Umänderung der bisherigen Regierungsgrundsätze in der Kirche nach obigen Principien ist das einzige

zige Mittel, allen Revolutionen zuvorzukommen, und in einem fort zweckmäßig zu reformiren.

Jederman wird nach dieſem Auszuge urtheilen müſſen, daſs der V. eine vortrefliche Anwendung von der Kantiſchen Philoſophie auf die Religion gemacht habe.

f) Leipzig bei Supprian: *Ueber die ſittliche Würde der Religion.* Eine erläuternde Darſtellung von Kants philoſophiſcher Religionslehre. 1796. 12 B. 8. ( )

Kants Gedanken ſind in der Kürze treu dargeſtellt. Erläuterungen hat Rec. nicht gefunden, ob er ſie gleich gewünſcht hätte. Denn gegen dieſe Kantiſche Schrift ſtoſsen wohl noch manchen mehrere Bedenklichkeiten auf. — Um hier nur eins zu erwähnen; ſo betrachtet Kant die chriſtliche Religion als eine moraliſche Religion, und hält, wie es Rec. auch Recht dünkt, dafür, daſs man in der Bibel auch nur das benutzen müſſe, wovon ein moraliſcher Gebrauch zu machen ſey. Hierbei meint er nun, könne man die Wunder als problematiſch betrachten, die nicht zum Weſen einer Religion gehörten. Hiegegen weiſs Rec. auch nichts zu ſagen. Aber wenn auf die Ausſprüche Chriſti etwas gerechnet und ſeine Perſon ſelbſt als etwas Heiliges vorgeſtellt werden ſoll; ſo dünkt Recenſenten, muſs ſein Charakter ſchlechterdings auch keinen Flecken haben. Läſst man aber die Wundergeſchichten nur problematiſch gelten; ſo läſst man auch die Güte des Charakters Jeſu problematiſch. Denn wenn die Thaten und wundervollen Begebenheiten, welche von ihm erzählt werden, nicht wahr ſind: ſo hat er entweder die Zuſchauer abſichtlich getäuſcht, oder die Erzählungen beruhen auf Erdichtungen der Geſchichtſchreiber. Iſt das erſtere: ſo iſt er ſelbſt unmoraliſch; iſt das letztere: Wer weiſs dann, ob ſie nicht auch den Charakter und ſeine moraliſchen Handlungen erdichtet haben? Rec. ſieht alſo nicht ein, wie man den Charakter Jeſu retten und ihn als etwas wirkliches darſtellen kann, wenn man ſeine Geſchichte problematiſch läſst. Auſserdem begreift Rec. nicht, wie Kant ein Wunder auch nur problematiſch einräumen kann, da nach ſeinem Syſtem das, was auſſer der Sinnenwelt als möglich vorgeſtellt werden kann, für uns nichts iſt, indem der Begriff des Problematiſchen oder Möglichen, wenn man die Zeitbedingungen von ihm trennt, leer iſt. Hierüber, ſo wie über mehrere Puncte, hätte alſo Rec. gewiſs mit mehreren andern Erläuterungen gewünſcht.

6) Göttingen bei Dietrich: *de notione miraculi.* 2 B. 4.

Ein Weihnachtsprogramm von Hrn. D. Ammon, das mit der dem Hrn. Verf. eigenthümlichen Gründlichkeit und Beſcheidenheit abgefaſst iſt. Es werden zuerſt die Begriffe des Wunders, welche mehrere berühmte Theologen und Philoſophen gegeben haben, geprüft, und das Unzureichende derſelben dargethan; ſodann ſtellt der V. S. 9 einen eignen Begriff auf, wornach ein Wunder: *eine ungewöhnliche Begebenheit iſt, die den Zweck hat, einen göttlichen Geſandten und ſeine Lehre* zu empfehlen. Der Herr V. will dadurch der Einmiſchung einer übernatürlichen Urſache aus dem Wege gehen, und meint, daſs auf dieſe Art mehrere Naturereigniſſe blos um des Zwecks willen, den ſie haben, wahre Wunder ſind. Er folgert ferner,

dafs dergleichen Wunder nur in den Zeiten der Kindheit der Menschheit vorfallen werden, weil unwissende und rohe Menschen die innere Vortrefflichkeit der Lehren nicht sogleich fassen, und daher eines Mittels bedürfen, um aufmerksam gemacht zu werden, welches bei gebildeteren Nationen nicht mehr der Fall ist.

Dem Rec. fallen hierbei folgende Bedenklichkeiten ein, die er dem scharfsinnigen Hrn. Verf. zur weiteren Prüfung vorlegt: 1) wenn man den Begriff eines Wunders überhaupt betrachtet: so scheint doch wirklich das Merkmal einer *übersinnlichen* Ursache von einer sinnlichen Begebenheit allemal darin zu liegen, und wenn sich bei näherer Untersuchung findet, dafs die Begebenheiten, welche man bisher für Wunder gehalten hat, in der Natur ihren hinreichenden Grund gehabt haben; so räumt jedermann ein, dafs der Begriff des Wunders auf sie nicht angewendet werden könne, und dafs er bisher fälsch gebraucht sey. Man bezieht auch diesen Begriff auf Begebenheiten, die von bösen Geistern hervorgebracht seyn sollen, wo also der moralische Zweck, den der V. urgirt, gänzlich wegfällt. Uebrigens kann es wohl seyn, dafs dieser Begriff ohne Gegenstand ist. Aber dieser Umstand stöfst den Begriff nicht um. 2) scheint doch auch Hr A die übernatürliche Ursache in seinem Begriffe nicht zu vermeiden. Denn dafs dergleichen Begebenheiten zu einem moralischen Zwecke veranstaltet werden, zeigt ja eben an, dafs sie nicht *hinreichend* in der Natur, sondern in der *göttlichen Absicht*, die doch eine wahre übersinnliche Ursache ist, gegründet waren. 3) scheinen die Begebenheiten des N T., wenn man sie als physische Begebenheiten betrachtet, an ihrer Glaubwürdigkeit allzusehr zu leiden. Denn da die Gesetze der Natur nicht auf *einen* Fall eingerichtet sind; so müfsten sie sich auch jetzt noch zeigen, und unsern Naturforschern eher bekannt seyn, als den damaligen eingeschränkten Menschen; 4) scheint es doch allemal gegen den moralischen Charakter zu seyn, die blinde Menge durch verdeckte Künste in Erstaunen zu setzen, ob es gleich in der Absicht geschieht, einen guten Zweck dadurch in ihnen selbst zu erreichen. Der Verstand wird hier verblendet, um das Herz zu gewinnen, welches nie zu billigen ist; nicht zu gedenken, dafs das Mittel noch häufiger mislingt, als gelingt, da das dumme Erstaunen meistentheils das einzige ist, was zurückbleibt, und die Moralität, die auf ihrem eignen Wege weit früher erweckt seyn würde, erstickt.

Dafs indessen Hr A. den Begriff des Wunders von der praktischen Seite nimmt, darin ist Rec. mit ihm einig, und hofft ehestens seine Gedanken hiervon ihm und dem Publico ausführlicher in einem Versuche vorzulegen, worin er bemühet gewesen ist, die obigen Schwierigkeiten zu vermeiden.

7) Görlitz bei Hermsdorf: *Predigten zur Beförderung eines freien und vernünftigen Denkens in der Religion.* Erster Band. 8 B. 8. Zweiter Band: *Ueber die Rechte der Vernunft in der Religion.* 1795. 18 B. 8.

Diese beiden Bände rühren von verschiedenen Verfassern her. In beiden ist der Titel Predigten nur ein Vehikel philosophisch religiöse Ideen in ein grofses Publicum zu bringen. Der erste Band enthält vier Predigten, 1) von der Rechtmäfsigkeit und Nothwendigkeit, die Vernunft als den einzigen Probierstein der Religionswahrheiten zu betrachten; 2) von

den Nutzen der Zweifel und Streitigkeiten über angenommene Religionslehren; 3) von dem vernünftigen Verhalten bei Zweifeln und Streitigkeiten in der Religion; 4) dafs Gott auch noch jetzt Wunder thue. Der Verf. würde ein ganz guter Prediger geworden seyn. Die Aufsätze enthalten bekannte Wahrheiten in einem gemeinen Vortrage. Der Inhalt des zweiten Bandes ist weit wichtiger und die Aufsätze in demselben verrathen einen philosophischen Kopf, ob gleich hie und da mit der Untersuchung zu weit ausgeholt, und der Vortrag etwas ermüdend ist. Der Satz, welcher in der ersten und zweiten Predigt erwiesen wird, ist: Die Vernunft ist in Sachen der ganzen Religion die höchste und alleinige Richterin. Man mufs die Leute bedauern, denen dieses noch durch 88 Seiten bewiesen werden mufs. In der dritten Abhandlung bemüht sich der V. zu zeigen, 1) wie sich die Vernunft nach ihrem Begriffe von sich selbst Gott denken könne, 2) wie sie den Grund an Gott zu glauben finde, in dem sie durch die genauere Bekanntschaft mit sich selbst jeden ihrer ehemaligen Trugschlüsse entdeckt und jenen Glaubensgrund aus dem sittlichen Vermögen des Menschen entwickelt. In der vierten Predigt wird von der Wahrheit und Gewifsheit unsrer Religionserkenntnifs, oder von den Gründen der Beruhigung bei unsern religiösen Vorstellungen geredet. Wenn wir sagen, dafs der Verf. zur Kantischen Schule gehört; so wissen sie, was sie hier zu erwarten haben. Nur die Behauptung im letzten Theile, wodurch der V. alle göttliche Strafe verwirft, möchten sie mit den Lehren der Kantischen Philosophie, als der Lehre der gesunden moralischen Vernunft, nicht reimen können, und also auch von dem V. nicht erwarten. Der V. erklärt (S. 220) den Begriff aller eigentlichen göttlichen Strafen für etwas, das mit der Würde des Menschen, mit der Gerechtigkeit Gottes und mit sich selbst streitet, das ganz unmoralisch und ganz unreligiös, folglich falsch ist. Seine Gründe sind folgende: 1) Der Gedanke der Pflicht leidet den Gedanken der Belohnung so wenig, als der Gedanke der Uebertretung der Pflicht der Gedanken der Strafe, weil, wer seine Pflicht thut, nur seiner Schuldigkeit gemäfs handelt, folglich nicht noch etwas dafür verlangen kann. (Aber wie, wenn ihm etwas fehlt, das ihm ein anderer geben kann, und dieser giebts ihm nur unter der Bedingung der Tugend? — Sollte ein solches Princip, nur unter der Bedingung der Tugend glücklich zu machen, wohl unmoralisch und ungerecht seyn?) Verdiente (S. 221) der Tugendhafte ausser der Würde, die ihm die Tugend giebt, noch besondere Belohnung; so wäre er beides mehr als achtungswürdig und weniger als achtungswürdig zugleich. „Welche Folge! Achtung ist gar kein Verdienst, sondern der Gedanke der Tugend selbst. Verdienst ist dasjenige Verhältnifs, wodurch ein moralisches Wesen natürlicher Vortheile, die gar nicht zu seinem moralischen Wesen als Bestandtheile gehören, aber doch mit seiner Person in Verbindung stehen, würdig wird. 2) Es ist kein Verhältnifs zwischen guter Gesinnung und Belohnung, zwischen böser Gesinnung und Bestrafung, weil das Reinge ſtige und Sinnliche ganz ungleichartig ist. (Warum nicht? Wenn Gott als moralisches Princip der Welt gedacht werden kann; so ist ja hier ein Verhältnifs zwischen dem reingeistigen und sinnlichen. Warum soll es denn widersprechend seyn, dafs die Natur, als von deren Verhältnifs zu einem moralischen Wesen Glück und Unglück abhängt, durch ein solches Princip bestimmt werde? Da

nun

nun ein endliches moraliſches Weſen von einem andern freien Weſen keinen Dienſt mit Gewalt für ſich fodern darf; was iſt es anders, als Güte, das ihm ſeine Exiſtenz und ſeine angenehme Exiſtenz giebt? Und unter welcher Bedingung kann ein ſittliches Weſen von einem moraliſchen Weltregierer anders, das was es wünſcht, erwarten, als unter der Bedingung, daſs es ſich bewuſst iſt, ſeinem Willen gemäſs gelebt zu haben, wo denn der Erfolg Belohnung heiſst, der bei dem Bewuſstſeyn eines böſen Willens nichts anders als das Gegentheil deſſen, was es wünſcht, d. h. Elend ſeyn kann, das, in wie fern es als ein Erfolg böſer Thaten in einer moraliſchen Ordnung gedacht wird, Strafe iſt. Der V. ſcheint ganz vergeſſen zu haben, daſs beide Begriffe allein praktiſch ſind und ſich darauf ſtützen, daſs ein Weſen, das an eine moraliſche Ordnung glaubt, auch annehmen muſs, daſs alles um moraliſcher Zwecke willen geſchehe, folglich dieſe auch der Grund von Wohl und Weh in derſelben ſeyn müſſen. Es entſteht alſo nur die Frage: Soll das Laſter als der Grund von Wohl oder von Weh in einer moraliſchen Ordnung gedacht werden? Eines von beiden muſs es in einer ſittlichen Ordnung beſtimmen. 3) Der Menſch iſt Endzweck und zu einer moraliſchen Glückſeligkeit beſtimmt. Die Strafe würde ihn dem Endzweck ſeiner Natur zuwider behandeln. Welch ein Schluſs! Iſt denn nicht der Menſch durch ſeine Bosheit ſelbſt die Urſache ſeines Unglücks in einer moraliſchen Ordnung? Daſs er moraliſch glücklich werde, iſt freilich ſeine Beſtimmung, aber dieſe Beſtimmung ſoll kein anderer, ſondern er ſelbſt hervorbringen, ſonſt geht ſie verlohren, nicht durch andere, ſondern durch ihn ſelbſt. Darin, daſs die Einrichtung in der Welt getroffen, daſs der Gute glücklich werden muſs, wird je jeder als Zweck behandelt, weil alle gut ſeyn *ſollen*, und Menſchen nur in ſo fern ſich als Endzweck betrachten können, als ſie die Verbindlichkeit dieſes Wollens anerkennen. Daſs aber der unmoraliſche Wille durch die Natur begünſtiget werde, kann Niemand aus einem ſittlichen Princip fodern.

S. 136 legt der V. ſeine Gedanken von dem Plane Gottes mit uns Menſchen vor, der darin beſtehen ſoll, daſs die Anlage zur Sittlichkeit und Tugend in jedem Menſchen irgend wann reif werden, und daſs ſie alle zuletzt zur Tugend gelangen. Allein nach des Rec. Vorſtellung kann nichts im Plane der Gottheit liegen, als was er auch realiſiren kann. Nun kann Gott zwar moraliſche Weſen zu ihrem Bewuſstſeyn gelangen laſſen und ihnen eine Welt anweiſen, worin ſie ihre Thaten zeigen können. Daſs ſie aber alle Tugendhaft werden, kann er nie bewirken, weil dieſes von der Freiheit eines jeden abhängt, und es kann daher auch gar nicht in ſeinem Plane liegen, eben ſo wenig, als daſs alle Menſchen zuletzt moraliſch glücklich werden ſollen. Seine Welt iſt dann moraliſch vollkommen und gut, wenn ſie ſo eingerichtet iſt, daſs die Natur ſich unter die Moral beugt und ihre Begebenheiten alſo mit dem moraliſchen oder guten Willen übereinſtimmen, d. h. ihn moraliſch beglücken, mit dem Böſen Willen aber in Widerſpruch gerathen, d. h. ihn unglücklich machen, oder wenn der Gute belohnt und der Böſe beſtraft wird. Daſs aber Gute oder Böſe in derſelben ſeyn können, muſs in alle Ewigkeit möglich bleiben; ob aber in alle Ewigkeit ein ſolcher Unterſchied wirklich ſeyn werde, können wir nicht wiſſen.

3) Halle

8) Halle im Waysenhause: *Briefe an christliche Religionslehrer* von *D. Aug. Herm. Niemeyer* Consistorialrath und Prof. der Theol Erste Sammlung über populäre und praktische Theologie 1796. 19 B. 8.

Rec. hat diese Briefe mit vielem Vergnügen gelesen. So wohl der schöne Stil und der gemäßigte Ton, als der gedankenreiche und nützliche Inhalt empfehlen sie jedem, den Moralität und Religion interessirt. Sie enthalten insbesondere Rathschläge, wie ein christlicher Religionslehrer mit Klugheit und Weisheit die Lehren des N. T. vortragen und praktisch machen solle, und wie er sich in Ansehung ungewisser und zweifelhafter Sätze zu benehmen habe, ohne der Pflicht der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die er seiner Gemeine und der ganzen Welt schuldig ist, zu nahe zu treten. Da neben rechtfertiget Hr. N. in mehreren Stellen seine Meinungen und Begriffe gegen den Recensenten seiner populären Theologie in den Annalen, dessen Vertheidigung Rec. wo er sie nöthig findet, ihm selbst überläßt. Ueberhaupt aber würde man wohl besser thun, die Punkte aufzusuchen, wo redliche Wahrheitsforscher, die aus verschiedenen Gesichtspunkten sehen, zusammentreffen können, als sie durch grelle Konsequenzen noch mehr zu entzweien. Rec. sieht sehr oft Einigkeit zwischen Parteien, die mit einander in der größten Disharmonie zu stehen glauben, und so scheint es ihm auch in vielen Fällen zu seyn, wo die kritischen Philosophen mit dem Hrn. Verf. in Widerstreit zugegen scheinen.

Hr. N. zeigt, wie der Gebrauch geoffenbarter Schriften allerdings erst durch Vernunft geleitet und bestimmt werden müsse (S. 12 u. f. w.) und daß die Wahl des Volkslehrers nur auf *praktische* Materialien fallen dürfe. Er beweiset, daß die Beschaffenheit der Bücher des N. T. schlechterdings eine Auswahl erfodere, und daß diese Auswahl durch die Begriffe dessen, was nach Christus Absicht und Zwecke selbst *wesentlich* sey geleitet werden müsse. Zu dem Wesentlichen der christlichen Religion gehören aber 1) Besserung des Herzens durch moralischen Unterricht; 2) Erkenntniß Gottes und 3) Hoffnung der Unsterblichkeit Alles übrige sey blos Hülfslehre und diese könne nach Zeit und Umständen abgeändert werden. Die Idee des Praktischen müsse auch hier den Lehrer leiten, und Lehrweisheit müsse beurtheilen, was den Zöglingen zuträglich sey, was nicht. Wie Irrthümer geschont und mit Vorsicht behandelt werden sollen, und was für ein Gebrauch von den Erzählungen übernatürlicher Dinge zu machen sey, wird S. 191 u. f. w. und 257 vortreflich gezeigt.

In allen diesen Punkten, an sich betrachtet, sehe ich nun gar nicht ein, wie Verschiedenheit der Meinungen unter vernünftigen Männern statt finden kann. Ich kann mich auch nicht überreden, daß die kritischen Philosophen, gegen deren Aeusserungen Hr. N. an mehreren Stellen seinen Unwillen bezeugt, ihm nicht in allen dem beistimmen sollen, was er sagt. Ich sehe vielmehr eine große Harmonie unter ihnen, so bald ich voraussetze, daß hier nicht von einer Religion die Rede ist, welche ein Staat oder eine Kirche zur Pflicht macht, und worauf man sich verpflichten läßt, sondern die nach der freien Vernunftüberzeugung gebraucht werden muß. Wenn man nämlich voraussetzt, der Religionsunterricht sey ganz *frei*, kein Lehrer werde auf ein Symbolisches Buch *verpflichtet*, sondern es werde ihm nur zur Pflicht gemacht, nach seinem eignen besten

Wissen

Wiſſen und Gewiſſen das Volk zu belehren; ſo ſehe ich nicht ein, welche beſſeren vernünftigeren und weiſeren Rathſchläge er befolgen wollte. Dann ſo bald nur die verſchiedenen Parteien darin einig ſind, daſs Offenbarung, Wunder, und andere heilige Sätze im N. T. u. ſ. w. *gelehrte* Begriffe ſind, und mehr Erkenntniſs zur Beurtheilung ihrer Wahrheit oder Falſchheit gehört, als man von dem gemeinen Manne je erwarten kann; ſo iſt es auch evident, daſs weder der Streit, noch überhaupt eine Belehrung darüber vors Volk gehört.

Hierbei aber entſpringt eine Schwierigkeit, welche aus der wirklichen Lage der Sachen hervorgeht, und darin beſteht, daſs der *Staat* faſt in allen chriſtlichen Ländern die Religionslehrer durch eine Eidesformel verpflichtet, gewiſſe beſtimmte Lehrſätze als weſentliche Religionslehren vorzutragen, welche gerade unter diejenigen gehören, welche nach den vom Hr. V. gegebenen und von dem Rec. gebilligten Rathſchlägen, aus dem populären Unterrichte entfernt werden müſſen, weil ſie entweder höchſt zweifelhaft, oder ſehr ſchwer ſind, und ihnen alles Praktiſche fehlt, daſs der Staat die Religionslehrer beſtimmt verpflichtet, nicht nur dergleichen Lehrſätze dem Volke vorzutragen, und ſie für gewiſs auszugeben, ſondern es ihnen auch zur Pflicht macht, ihre Lehrſtellen niederzulegen, wenn ihnen ihr Gewiſſen nicht verſtattet, dieſe Methode zu befolgen, oder wenn ſie von dieſen von der Kirche angenommenen Lehren nicht überzeugt ſind. Blos und allein darin ſcheint mir die Unredlichkeit zu liegen, „wenn jemand in einem Lande „eine Religionslehrerſtelle annimmt oder „behält, wo er überzeugt ſeyn muſs, der „Staat oder die Kirche würde ihn für völlig „unfähig erklären, Religionslehrer zu ſeyn „oder zu bleiben, wenn er die Grundſätze „nach welchen er unterrichtet, oder die „er für die beſten hält, ſeinen Vorge„ſetzten als ſeine Grundſätze bekannt ma„chen wollte.“ Wer das Amt hat, die Religionslehrerſtellen zu beſetzen, oder noch mehr, wem es zur Pflicht gemacht iſt, meine Fähigkeit zu einem Lehramte in der Religion zu prüfen, dem muſs ich doch wohl meine *wahren* Ueberzeugungen von dem was und wie ich es vorzutragen für gut halte, mittheilen können. Vor ihm darf ich doch nicht Grundſätze erheucheln, doch keine Ueberzeugung vorgeben, die ich nicht habe. Und dennoch geſchieht es nicht alle Tage? wiſſen wir nicht alle, wie jeder Candidat es darauf anlegt, den examinirenden Herren, in welchen der Staat ſeine Denkungsart am deutlichſten an den Tag gelegt zu haben, erklärt, blauen Dunſt vorzumachen? wie jeder Prediger, wenn er eine Predigt zur Prüfung einſchicken ſoll, ſorgfältig ſeine Ueberzeugungen verſteckte, die er übrigens alle Tage ſeinen Zuhörern mittheilt? Kann nun ein ſolches Verfahren, welches in vielen chriſtlichen Staaten jetzt nothwendig gemacht wird, mit der Pflicht der Rechtſchaffenheit beſtehen? Ich kann mich hiervon nimmermehr überreden, ſondern halte jeden für einen Heuchler, der überzeugt iſt, daſs, wenn er dem Conſiſtorium ſeine Grundſätze, nach welchen er in ſeinen Unterricht verfährt, bekannt machte, er zum Lehramte für unfähig erklärt werden würde, und um ſeine Stelle zu erhalten, ſeine Grundſätze vor den Blicken ſeiner Vorgeſetzten verſteckt. Die Einwürfe, daſs das Conſiſtorium hierzu keinen Menſchen verpflichten *könne* (dürfe) daſs man eine Verpflichtung, die nichts ſey, nicht zu halten befugt ſey, daſs man ſich um eines guten Zwecks willen wohl eine kurze Liſt erlauben dürfe

dürfe u. ſ. w. erwarte ich von keinem Moraliſten. Die Pflicht, etwas deſſen Unmöglichkeit man einſieht, nicht zu übernehmen, iſt evident, und einem Vortheil von einem andern anzunehmen, den dieſer mir blos unter der Bedingung giebt, daſs ich etwas leiſten werde, was ich doch weder leiſten will noch kann, iſt offenbarer Betrug. — Die Ehrlichkeit würde auch hier, wenn ſie nur allgemein wäre, weit beſſere Folgen haben, als die Heucheley. Denn wenn jeder Religionslehrer nach ſeiner wahren Ueberzeugung, die Unmöglichkeit der an ihn geſchehenen Zumuthungen aufdeckte und die Annahme oder Beibehaltung der Stelle unter ſolchen Bedingungen, die er nicht erfüllen könnte, verweigerte; ſo würden die Grundſätze des Staats bald abgeändert werden müſſen. Kann aber der Umſtand, daſs dieſe Ehrlichkeit nicht allgemein iſt, irgend jemanden verbinden, für ſeine Perſon nicht ehrlich zu ſeyn? — Dieſes ſind die Hauptſchwierigkeiten, welche Rec. in den Vorſchlägen des Hrn. V. findet. Der Staat macht nämlich die Ausführung derſelben für Religionslehrer moraliſch-unmöglich, da er ſie zur Befolgung ganz entgegengeſetzter Grundſätze ausdrücklich verpflichtet. Rec. wünſcht recht ſehr, daſs es dem Hrn. Verf. gefallen möge, auf dieſes Haupthinderniſs, ſeine Rathſchläge praktiſch zu machen, in dem folgenden Theile Rückſicht zu nehmen.

9) München bei Zängl: *Wahres Verhältniſs der Kantiſchen Philoſophie zur chriſtlichen Religion und Moral* nach dem nunmehr redlich gethanen Geſtändniſſe ſelbſt des Hrn. Kants und ſeiner eifrigſten Anhänger allen redlichen Christen zum reifen Bedacht vom Verf. des Antikants 1795. 10 B. (8 gl.)

Herr Stattler iſt ſchon als ein Conſequenzenmacher und als ein Klopffechter bekannt. Häſsliche Inſinuationen, Auffoderungen der Regenten, den philoſophiſchen Meinungen mit dem Schwerdte entgegen zu arbeiten, Verdrehungen unſchuldiger Meinungen, Jammern und Schimpfen über Behauptungen, die in des Hrn. St. Kopf nicht paſſen, Anpreiſungen ſeiner eignen Schriften und Gedanken. Das iſt der Inhalt einer Schrift, welche in Rückſicht auf Stärke der philoſophiſchen Gegenbeweiſe nicht die geringſte Aufmerkſamkeit verdient.

10) Salzburg bei Duyle: *Religion Offenbarung und Kirche.* In der reinen Vernunft, aufgefecht von Pr. *Ulrich Peuringer*, Benedictiner des Reichsſtifts Irrſe, erzbiſchöflicher geiſtlicher Rath und der Dogmatik öffentlicher Lehrer auf der hohen Schule zu Salzburg. 1795. 32½ B. 8.

Ein Buch, in welchem demonſtrirt wird, daſs Gott den Menſchen eine Offenbarung geben muſste; dieſe Offenbarung muſste uns Gottes Naturreigenheiten, theoretiſche und praktiſche Eigenſchaften anſchaulich darſtellen; ſie muſste eine Erbſünde und Erlöſung enthalten: es muſsten meſſianiſche Weiſſagungen und Typen geben; Gott kann durch die Vernunft nicht anders als dreieinig gedacht werden; dieſe Dreieinigkeit muſste in dem Meſſias offenbar und anſchaulich werden; die zweite Perſon aus der Gottheit muſste Menſch werden, für uns leiden und eines ſchmählichen Todes ſterben: Gott muſste eine Kirche und in der Kirche einen Primas einſetzen. Die Quelle, worin der V. das Daſeyn Gottes und alles erwähnt findet, iſt eine neue von ihm entdeckte, nämlich die *allerreinſte*

Vernunft. Siehe einen ausführlichen Auszug in der Oberdeutſchen Allgemeinen Litteraturzeitung. Dec. 1795. St. 143.

22) Göttingen bei Dietrich: *De perverſitate humana moralis ejusque origine et ratione univerſa* diſſertatio inauguralis, quam pro ſummis in Theologia honoribus S. V. Ordini theologorum Gottingenſium ea qua par eſt reverentia obtulit M. *Petrus Olivarius Bugge* Eccleſ. Liſtenſium in Dioeceſ. Chriſtianſandenſi Paſtor Primarius. 1796. 56 S. 4.

Die Abhandlung hat 4 Abſchnitte, 1) Natur und Urſprung des Hanges zum Böſen; 2) Verſchiedene Meinungen der Gottesgelehrten und Weltweiſen über dieſe Lehre; 3) Erklärung der Moſaiſchen Lehre vom Sündenfalle; 4) Beweis, daſs dieſe Lehre, richtig verſtanden, nichts Gott unwürdiges enthalte. S. Götting. Anzeigen von Gel. Sachen 1796. St. 50.

23) Lübek und Leipzig bei Bohn und Compagnie: *Populäre Darſtellung des Einfluſſes der kritiſchen Philoſophie in die Hauptideen der bisherigen Theologie* von *Karl Kechlin* 1795. 8. 11 B. (16 gl.?)

Der Verf. zeigt den vortheilhaften Einfluſs der kritiſchen Philoſophie auf die Religion ſehr gut. Er ſetzt auseinander, wie die Religion (nicht *Theologie*, denn eine ſolche giebts eigentlich nicht) durch die kritiſche Philoſophie auf der einen Seite befeſtiget und auch auf der andern vor aller Schwärmerei der Phantaſie und vor allen Ausſchweifungen ſpitzfindiger Vernunft-Unterſuchungen verwahrt werde.

II. LOGIK.

1) Berlin bei Lagarde: *Grundriſs einer reinen allgemeinen Logik* nach Kantiſchen Grundſätzen, zum Gebrauch für Vorleſungen, begleitet mit einer weitern Auseinanderſetzung für diejenigen, die keine Vorleſungen darüber hören können, von *J. G. C. C. Kieſewetter*, Doct. und Prof. der Philoſophie. *Zweite* völlig umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1795. 36 B. 8.

Dieſes logiſche Lehrbuch war nach des Rec. Urtheil, auch in ſeiner erſten Geſtalt, ſehr nützlich zum eignen Studio der Logik, theils wegen der weitläuftigen Erläuterung der einzelnen Lehren im Anhange, theils wegen der Richtigkeit und Güte der vorgetragenen Sätze ſelbſt. Denn daſs der V. ſich nicht auf die Theorie des Verſtellungsvermögens eingelaſſen hat, welches ihm ein Recenſent in der Jenaiſchen Allgemeinen Litteraturzeitung zum groſsen Fehler anrechnete, iſt gerade das, was ihn Unparteiiſchen am meiſten empfehlen muſs. — In dieſer neuen Ausgabe hat nun Hr. K. alle Mühe angewandt ſeinem Buche eine gröſsere Vollkommenheit zu geben, man wird mehrere Verbeſſerungen mit Vergnügen bemerken.

Die Eintheilung der Schlüſſe in Schlüſſe des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, iſt auch in dieſer Ausgabe beibehalten. Rec. glaubt aber, daſs ſie nicht in die Logik gehöre. Logiſch betrachtet gehen nämlich alle Schlüſſe vom Allgemeinen zum Beſondern, die Schlüſſe der Urtheilskraft nicht ausgenommen, deren Formel im allgemeinen ſo lautet: Was vielen zukömmt kömmt allen zu, Atqui Ergo daſs nun der Oberſatz wahr ſey, dieſes einzuſehen wird ein materiales Princip erfodert, das die Logik nicht

Digitized by Google

nicht liefern kann. Der Form nach ſind alle Schlüſſe darin einerlei, daſs ſie ein Urtheil aus einem allgemeinen folgern und blos darin verſchieden, daſs es bei einigen mittelbar bei andern unmittelbar gefolgert wird. Den materiellen Principien nach aber, welche die reale Wahrheit der Schlüſſe begründen, ſind ſie ſo verſchieden, daſs einige in dem Verſtande, andere in der Urtheilskraft, andere in der Vernunft ihren realen Grund haben. Verſtandesſchlüſſe dem Inhalte nach ſind daher ſolche, welche von den Kategorien und den ſich auf ſie gründenden Naturgeſetzen (als Verſtandesprincipien) ausgehen; Schlüſſe der Urtheilskraft ſolche, welchen die Principien zum Grunde liegen, welche die Urtheilskraft hergiebt (Induction und Analogie) Vernunftſchlüſſe ſolche, welche Ideen des Abſoluten Unbedingten als Principien gebrauchen. Dieſe Eintheilung der Schlüſſe iſt alſo real und gehört nicht in die Logik, ſondern in die Kritik der Vernunft. Der würdige Hr. Verf. wird dieſes auch ſo gleich bemerken, wenn er nur erwägt, daſs ſeine ganze Beurtheilung der Schlüſſe der Urtheilskraft in der That gar nicht die Form, ſondern den Inhalt der Schlüſſe betrift.

a) München bei Strobel: *Vernunftlehre*, das iſt Anleitung zur Erkenntnifs und Liebe der Wahrheit. Von *J. M. Sailer*. Zweite umgearbeitete Ausg. Drei Bände, zuſammen 63 B. 8. (2 rthlr.)

Der erſte Band handelt von den Erkenntnifskräften des Menſchen, wozu der V. auch ein eigenes Glaubensvermögen rechnet. Daſs dieſes Vermögen ſehr ſtark in manchen Menſchen ſey, läſst ſich wohl nicht bezweifeln; ob es aber zur Erkenntnifs der Wahrheit diene, möchte wohl ſehr zweifelhaft bleiben, und von einem Logicus hätte man ein ſolches Kriterium ſchwerlich erwartet. Der zweite Band handelt von den Hinderniſſen im Erkennen der Wahrheit, und iſt der beſte. Im dritten wird von der Wahrheit, Gewiſsheit, Erfindung, Prüfung, Mittheilung der Wahrheit u. ſ. w. geredet. Man findet hier das was man gewöhnlich in Logiſchen Lehrbüchern antrift, mit vielen ſchiefen Gedanken, mit unter auch mit theologiſchen Zwiſchenſätzen, welche die Kirche des V. verrathen, vermiſcht. Gehäſſige Seitenblicke auf anders philoſophirende, dergleichen man häufig in dieſer Schrift bemerkt, ſchicken ſich am allerwenigſten in eine Schrift, welche den rechten Gebrauch der Vernunft zu lehren, zum Zwecke hat.

III. THEORIE DES SCHÖNEN.

1) Leipzig in der Schäferſchen Buchhandlung: *Ueber den Geiſt der Tonkunſt*. Mit Rückſicht auf Kants Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft. Ein äſthetiſcher Verſuch von *Chriſtian Friedrich Michaelis*, Privatlehrer der Philoſophie in Leipzig 1795. 9 B. 8. ( )

Man findet hier hauptſächlich eine Darſtellung der Kantiſchen Grundſätze, in Beziehung auf Beurtheilung des äſthetiſchen Theils der Tonkunſt. Der V. hat theils Kants Gedanken aufgehoben, theils deſſen allgemeine Theorie insbeſondere auf die Tonkunſt angewandt. Dabey hat er mehreres, was in den neueren Zeiten über Tonkunſt geſagt worden iſt, benutzt, ſeine eignen Reflexionen hinzugefügt und daraus ein Ganzes gemacht, das man nicht ohne Nutzen und Vergnügen leſen wird.

In N. XIV. und XV. findet man das mehreſte Eigne des V. N. XIV. handelt: *Von einigen äſthetiſchen Eigenſchaften des muſikaliſchen Ausdrucks.* Hier kommen gute Bemerkungen über die äſthetiſche Klarheit, in Beziehung auf den muſikaliſchen Vortrag, vor. N. XV. redet von der Eintheilung der muſikaliſchen Worte. Der V. verſucht eine ſolche nach drei Eintheilungsgründen. Die erſte iſt die bekannte Kantiſche, die ſich auf den Begriff der freien und adhärirenden Schönheit gründet; die andere bauet er mehr auf den ſubjectiven oder mehr objectiven Grund der Darſtellung und der äſthetiſchen Ideenfolge. Bei manchen Tonſtücken werde der eigne freie Gang der Modulation durch kein Object beſtimmt, ſondern hange ganz von der individuellen willkührlichen Stimmung des Tonkünſtlers ab; in andern werde etwas Beſtimmtes wahrgenommen, das die muſikaliſche Ideenfolge leite. Zur letzteren Klaſſe gehören alle regelmäſsigen Tonſtücke, welche ein *Thema* ausführen ſollen, als Fugen, Sonaten, Sinfonien, Rondo's, Lieder u. ſ. w.; zu der erſtern die freien Kapricen, Phantaſien und manche regelloſere Stücke, als gewiſſe Adagio's, Largo's u. ſ. w. Erſtere könne *lyriſche*, letztere *epiſche* Muſik heiſſen. Die dritte Eintheilung beruhet auf der äſthetiſchen Form, und darnach werden ſie in ſchöne und erhabene Tonſtücke eingetheilt.

Zum Schluſſe giebt der V. ein ſehr brauchbares Verzeichniſs einiger neuerer muſikaliſch-äſthetiſcher Schriften und Aufſätze.

a) Leipzig in der Müllerſchen Buchhandlung: *Lehrbuch der Kritik des Geſchmacks* mit beſtändiger Rückſicht auf die Kantiſche Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, ausgearbeitet von *Chriſtian Wilhelm Snell*, Prorektor des Gymnaſiums zu Idſtein. 1795. 8. 26. B.

Es iſt dieſes der erſte Verſuch eines vollſtändigen Lehrbuchs der Kritik des Geſchmacks, worin die Kantiſchen Ideen zu Grunde gelegt ſind, und ſchon in dieſer Rückſicht verdient das Werk Aufmerkſamkeit, aber auch die Ausführung befriedigt die Erwartung, welche man ſich davon machen konnte, und wird denen ſehr willkommen ſeyn, welche auf höheren Schulen und Univerſitäten ſich nach einem Lehrbuche umgeſehen haben, welche die neue Theorie unparteiiſch vorträgt. Rec. will den Plan des Verf. hier kürzlich angeben, und einige ſeiner Bemerkungen einſchalten

Nachdem in der Einleitung der Unterſchied zwiſchen einer Wiſſenſchaft des Schönen und einer Kritik des Geſchmacks gezeigt, und Gegenſtände und Zweck der Geſchmackskritik angezeigt ſind, theilt der Verf. das Ganze in fünf Abſchnitte. Dieſe handeln.

I. *Vom Schönen überhaupt und den verſchiedenen Arten deſſelben* Hier wird zuerſt von der eigentlichen reinen Schönheit geredet, von den verſchiedenen Arten des Wohlgefallens, dem intereſſirten und unintereſſirten, dem Angenehmen, Schönen und Guten, ſo ohngefehr, wie man es von einem Schüler Kants erwarten kann. Die eigentliche Deduction des Begriffs des Schönen iſt indeſſen §. 9. bei weiten nicht ſo beſtimmt und deutlich vorgetragen, als in der Kritik der Urtheilskraft ſelbſt. §. 8. hat der V die leicht zu faſſende Einheit im Mannichfaltigen (Regelmäſsigkeit, Ordnung und Harmonie) mit als ein Kriterium der Schönheit aufgenommen, ſo wie es die alten deutſchen Aeſthetiker thun. Allein dieſes Kennzeichen leiſtet nichts, weil

weil es im ontologiſchen Sinne zu allgemein iſt und ſich viel weiter als auf das Schöne erſtreckt, im eingeſchränkteren Sinne aber, wo es wahrnehmbare Harmonie bedeutet, ein Kriterium iſt, das bei der Schönheit nur ſehr zufällig iſt, mehr zur bequemen Bildung des Begriffs einer Sache, als zur Beurtheilung des Schönen dient. An Muſcheln, Schmetterlingen und allen ſogenannten freien Schönheiten der Natur und der Kunſt, wird die gefoderte Regelmäſsigkeit gar nicht wahrgenommen, fällt wenigſtens gar nicht ins Auge, und dennoch ſind die Gegenſtände ſchön. Die Schönheit in der einfachen Wellen- und Schlangenlinie haben auch nur die Theoretiker ihrer Theorie zu gefallen gefunden; der Geſchmack findet in einfachen Linien nichts Schönes, wenn nicht das, was dieſe Linie beſchreibt, ſchön iſt.

Den Begriff des *Intereſſe* glaubt der V. (S. 17) dadurch zu erläutern, dafs er eine doppelte Bedeutung davon annimmt. Er ſagt, es bedeute 1) in der engern Bedeutung Eigennutz, Hinſicht auf Vergnügen und Vortheil; 2) in der weitern, das mit der Vorſtellung von der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundene Wohlgefallen, nebſt dem Wunſche, dafs er wirklich vorhanden ſey. Allein in der That bedeutet Intereſſe allemal das Wohlgefallen an der Exiſtenz oder der Materie einer Sache, und der Eigennutz iſt eine Art dieſes Wohlgefallens. Sollte die Erläuterung logiſch richtig ſeyn; ſo hätte erſt die Gattung und dann die verſchiedenen Arten des Intereſſes angegeben werden müſſen, da es denn in das eigennützige (Privatintereſſe und uneigennützige (gemeinſchaftliche) zerfällt. Nach der Lehre von dem reinen Schönen folgt dann ein Abſchnitt von der zuſammengeſetzten oder gemiſchten Schönheit, worunter der V. diejenige Schönheit verſteht, welche nicht blos durch ihre Form, ſondern zugleich durch ihre Materie gefällt, jedoch ſo, dafs die Materie der Form nur dient, oder das Wohlgefallen daran erhöhet, wo ſich alſo ein Intereſſe mit dem Schönen verbindet, es ſey durch ſinnliche Eindrücke oder Ideenaſſociation. Von dieſer iſt denn noch die adhärirende Schönheit verſchieden, welche die Zweckmäſsigkeit der Schönheit zu einem beſtimmten Begriffe erfodert. §. 16. iſt bemerkt, dafs die gemiſchte Geſchmacksluſt nicht allgemein mittheilbar ſey, allein es hätte als eine Regel der Kritik angeführt werden müſſen, dafs die allgemeine Mittheilbarkeit von jeder gemiſchten Schönheit gefodert werde. Denn wenn der Gegenſtand den Namen der Schönheit verdienen ſoll, ſo mufs das Intereſſe, das ſich an ihn knüpft, wenigſtens ein *allgemeines*, folglich mittheilbares Intereſſe ſeyn, jedes Privatintereſſe iſt von dem Schönen ſchlechthin ausgeſchloſſen, d. h. man verlangt nur, dafs der Betrachter die Vorſtellungen, welche ihm vorgehalten werden, verſtehe: wenn er ſie verſteht, macht man auch die Anfoderung an ihn, dafs er mit dem, der ſie ihm mittheilt, daſſelbige fühle. Ein Künſtler kann ſein Kunſtwerk nicht wegen der zufälligen Aſſociationen, welche dieſer oder jener dabei hat, für ſchön oder häſslich erklären laſſen. Aber die Aſſociation, welche er abſichtlich, nach allgemeinen Regeln veranlaſst, müſſen ihm und ſeiner Kunſt allerdings angerechnet werden. Hiernach mufs auch das berichtiget werden, was §. 94 geſagt wird.

11. *Von dem Erhabenen, Rührenden und Lächerlichen*, als denjenigen Arten des Wohlgefallens, die ſich dem Schönen am meiſten näheren, ſich am gemeinlichſten mit demſelben verbinden und es ſehr zu erhöhen pflegen. Das Erhabene iſt freilich

lich wohl dem Schönen in so weit ähnlich, als es durch das bloſse Anſchauen gefällt, als das Formloſe, da eine beſtimmte und begränzte Form weſentlich zum Schönen gehört. Die Lehre vom Erhabenen und dem damit verknüpften Feierlichen u. ſ. w. wird übrigens ganz nach Kant abgehandelt. Bei der Lehre von dem Rührenden und Lächerlichen hat der Verf. auch anderer Gedanken ſehr gut benutzt.

III. *Von den ſchönen Künſten überhaupt.* Hier wird zuerſt der Begriff der Kunſt erörtert, dann §. 86 die Künſte eingetheilt; §. 88. ihre verſchiedenen Zwecke angegeben und in den folgenden Paragraphen werden ſie nach dieſen Zwecken näher beſtimmt und ausgeführt u. ſ. w. Die allgemeinſten Eigenſchaften der Schönen Kunſtwerke ſind (§ 98) Sinnlichkeit und Anſchaulichkeit; Einheit oder Uebereinſtimmung in dem Mannichfaltigen; Neuheit, Wahrheit und Wahrſcheinlichkeit; Würde; Schicklichkeit; Natürlichkeit; edle Einfalt; Korrektheit. Von jeder dieſer Eigenſchaften wird in den darauf folgenden Paragraphen insbeſondere gehandelt. Zur Sinnlichkeit gehört, daſs das Kunſtwerk nicht blos auf die äuſſere, ſondern auch auf die innere Sinnlichkeit, d. i. Phantaſie, Witz, Gefühle, Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften wirke. Hiervon hängt inſonderheit die Lebhaftigkeit des Kunſtwerks (S. 217) oder das äſthetiſche Licht ab. Von der Einheit und Mannichfaltigkeit §. 109 u. ſ. w. nach Riedel, Mendelsſohn, Sulzer u. ſ. w. Alle dieſe Artikel ſind ſehr zweckmäſsig behandelt. Man findet die Begriffe durch richtige Merkmale erörtert, ohne daſs durch pedantiſche Definitionen der künftigen weiteren Erörterung der Weg verſperrt wird.

IV. *Eintheilung und beſondere Betrachtung der ſchönen Künſte.* Die Eintheilung nach Kant. Die Theorie der redenden Künſte iſt doch allzukurz. Die Lehre von den Redefiguren hätte wenigſtens nicht ſollen ſo kurz übergangen werden. Dagegen konnte das, was vom Geſchichtsſtile u. ſ. w. geſagt wird, wegbleiben. Die allgemeinen Mittel, wodurch die Rede ſchön wird, müſſen aber eine ordentliche Stelle finden. Bei den Dichtungsarten hätten wir eine beſſere und neue Eintheilung gewünſcht. Von der Muſik, Mimik und Tanzkunſt nur zwei Blätter.

V. *Von dem Genie und dem Geſchmacke*, gröſstentheils nach Kant. Den Beſchluſs macht ein Anhang einer Litteratur der ſchönen redenden Künſte, nach Eſchenburgs Entwurf.

Noch verdient bemerkt zu werden, daſs der V. durch das ganze Werk meiſtentheils paſſende Beiſpiele zur Erläuterung angeführt und aus Dichtern und Proſaiſten hat abdrucken laſſen. Dieſes iſt freilich für junge Leſer gut, welche ſich ſelbſt aus der Schrift unterrichten wollen, ſchwächt aber den Werth des Buches, in wie fern man es als Compendium brauchen will. Denn es erhöhet theils den Preiſs, theils ſind vielleicht dadurch manche theoretiſche Sätze weggeblieben, welche der Lehrer lieber gewünſcht hätte, als dieſe Beiſpiele. Dagegen würde eine mit Geſchmack gewählte Beiſpielſammlung, die aber nicht ſo weitläuftig als die Eſchenburgiſche ſeyn müſste, und insbeſondere gedruckt wäre, ein ſehr nützliches Buch ſeyn, beſonders wenn man ſie nicht nach den Dichtarten, ſondern nach den Artikeln eines Lehrbuchs ſelbſt ordnete. — Indeſſen wollen wir dem Verf. keine Vorwürfe über die zufälligen Mängel ſeines Buchs machen. Denn es können

Digitized by Google

nen mehrere Geſichtspuncte allerdings gut ſeyn und neben einander beſtehen.

IV. ANTHROPOLOGIE.

1) Halle, b. Hemmerde und Schwetſchke: *Grundriſs der Erfahrungs-Seelenlehre*, entworfen von *Ludwig Heinrich Jakob*, D. und Profeſſor der Philoſophie. Zweite ganz umgearbeitete Auflage. 1795. 29 Bog. 8. (1 rthlr. 4 gl.)

Ein Lehrbuch der Pſychologie iſt ein wichtigeres Werk, als der Anſchein eines bloſsen Handbuchs zum Gebrauch bei Vorleſungen vermuthen läſst. Eine Wiſſenſchaft, welche bereits allen ihren Theilen nach bearbeitet worden, in ein Lehrbuch für Zuhörer ſo zu ordnen, daſs dieſe eine bequeme Ueberſicht ihrer Wiſſenſchaft erhalten, iſt ein verdienſtliches Unternehmen, welches aber der Ausführung nicht wenig Schwierigkeiten entgegenſetzt. Der Verfaſſer giebt dabei nur die Ordnung an, wie ſich die Theile der Wiſſenſchaft, die er erlernt hat, in ſeinem Kopfe zuſammengeſetzt haben. Bei einem Lehrbuche der Seelenlehre hingegen iſt der Fall ganz anders. Hier liegt dem Bearbeiter eine unendliche Mannichfaltigkeit vor Augen, die er ganz überſehen zu haben, nie gewiſs genug ſeyn kann, die er ſogar, indem er durch Auffaſſung einer Erſcheinung eine unendliche Menge anderer mit ihr verbundenen wahrnimmt, ſich unter ſeinen Händen bis ins Unendliche vermehren ſieht. Hiervon ſich nicht zerſtreuen und verwirren zu laſſen, ſondern den widerſpänſtigen Stoff zu überwältigen, dazu gehört ein feſter Blick und eine ſichere Hand. Allein die Schwierigkeit erſcheint noch gröſser, wenn man bedenkt, wie wenig die Wiſſenſchaft ſelbſt noch bearbeitet worden, und wie klein die Zahl derjenigen unter einheimiſchen Schriftſtellern iſt, welche für die Pſychologie lehrreich ſind *). Der Verfaſſer eines pſychologiſchen Lehrbuchs hat alſo nicht allein einen Stoff zu ordnen, der an Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit, jeder andern wiſſenſchaftlichen übertrift, ſondern er muſs ihn in einigen Theilen gewiſſermaſsen ſelbſt hervorbringen; er darf nicht blos dem bisherigen Gange der Wiſſenſchaft nachtreten, ſondern er muſs ihm zuvereilen, er muſs nicht blos ſeine Schriftſteller benutzen, und ſich von ihnen führen laſſen, ſondern er muſs ihnen oft zeigen, was ſie noch zu bearbeiten, und

*) In § 8. hätte wol *Friedrich Schulz* aufgeführt werden können. Dieſer Mann beſitzt einen ächten pſychologiſchen Blick, und eine ungemeine Genauigkeit und Richtigkeit in ſeinen Beobachtungen. Er betrachtet den Menſchen als *Gegenſtand*, da hingegen andere pſychologiſche Dichter den Menſchen mehr nach ſonderbaren Verhältniſſen und Beziehungen, in welchen ſie ſelbſt zu ihm ſtehen, betrachten. Die Beobachtungsart der Letztern verdient nicht pſychologiſch genannt zu werden, ſie iſt und bleibt egoiſtiſch, ſo ein feines und humanes Anſehen ſie auch haben mag. Und dennoch hört man alle Augenblicke von deutſchen Shakespearen, deutſchen Miltonen. Lächerlich! Shakespear und Milton ſind Geiſter, zu welchen, und die mit ihnen verglichenen Deutſchen ein nie gemeinſchaftliches Maaſs wird gefunden werden. Das würde man einſehen lernen, wenn man wahre Kritik kennte. Allein ob man gleich feſt glaubt, daſs man dem Deutſchen, wenn auch alles Andere, doch gewiſs nicht Kritik abſprechen könne, ſo iſt es doch zuverläſſig, daſs es gerade Kritik iſt, was uns fehlt. Kein Wunder, daſs in unſrer ſogenannten höheren Literatur keine Ordnung herrſcht, denn wenn das Salz dumm wird —

und worauf sie ihr Augenmerk vorzüglich zu richten haben.

Eine solche *Registratur des menschlichen Geistes* aufzunehmen, ist also ein verdienstliches, schwieriges, ja, ein bewundernswürdiges Unternehmen. Es ist schmerzhaft, gestehen zu müssen, dass die Deutschen sich bei dieser Arbeit nicht in dem vortheilhaftesten Lichte gezeigt haben. Die bewundernswürdigen Arbeiten der Engländer in diesen Fache sind lange nicht genug studiert worden, und haben den ächten psychologischem Geist nicht wecken können. Selbst aus *Home* hat man noch lange nicht Alles gelernt, was aus ihm zu lernen ist. Hiegegen ward das System des Franzosen, welcher den ganzen Menschen aus dem Spiele der Hirnfasern erklärte, mit Bewundrung aufgenommen, und so wurden alle Wahrheiten bis auf den Satz des Widerspruchs aus der Bewegung der Hirnfasern erklärt, und von Denkwerkzeugen ward nicht anders gesprochen, als von jedem andern Handwerkszeuge, mit welchem man eine bestellte Arbeit nach bekannten Handgriffen vollenden kann. In der empirischen Psychologie eines sonst verdienten Schriftstellers ward durch eine falsche Gründlichkeit in Zergliederung der Begriffe der psychologische Geist vollends erstickt, und die herrschende Art zu philosophiren, schien auch nicht zu der Hoffnung zu berechtigen, dass dieser herrlichen Wissenschaft der lebendige Athem so bald wieder würde eingeblasen werden.

Desto mehr Dank verdient Herr Prof. Jakob, dass er in diesem Lehrbuche den psychologischen Geist wieder geweckt, und die Wissenschaft zu ihrer zweckmäfsigen Bearbeitung gebracht hat. Rec. der sich desselben zu seinen Vorlesungen bedient, hat nicht allein die vorzügliche Brauchbarkeit dieses Grundrisses zu diesem Behufe erfahren, sondern er hat auch mit Vergnügen wahrgenommen, dass junge Studierende denselben mit vielem Erfolge zu ihrem Privatstudio gemacht haben.

Diese neue Auflage ist nicht sowol eine Umarbeitung der vorigen, als ein beinahe ganz neues Buch. In der Vorrede giebt der Hr. Verf. dem Gesichtspunkt an, aus welchem die Psychologie betrachtet und bearbeitet werden muss. Er erklärt sich gegen die metaphysische Art, die Psychologie zu behandeln, und zeigt, dass ihr Geschäft eigentlich sey: Erscheinungen aus Erscheinungen zu erklären. Die Psychologie ist Physik der Seele.

Von der Reichhaltigkeit, Mannichfaltigkeit und Ordnung, die dieses Lehrbuch auszeichnen, überzeugt schon die Uebersicht des Inhaltsverzeichnisses. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: *Physiologie des menschlichen Geistes*, und *Pathologie des menschlichen Geistes*. Der erste Theil begreift zwei Abtheilungen: *Von dem menschlichen Körper in psychologischer Rücksicht*, und *von den natürlichen Erscheinungen der menschlichen Seele*. Letzterer handelt in vier Hauptstücken: Von *dem Erkenntnissvermögen*; *den Gefühlen*; *dem Begehrungsvermögen*, und *den natürlichen Zuständen und dem Unterschiede unter den Menschen*. Jedes Hauptstück handelt seinen Gegenstand in mehren Abschnitten ab, welche die Untersuchung in einem leicht zu übersehenden Zusammenhange durchführen. Der zweite Theil handelt in vier Abschnitten: *Von den Verderbnissen des Empfindungs- und Beschauungsvermögens*; *den Verderbnissen der obern Erkenntnisskräfte*; *von den vorübergehenden widernatürlichen Zuständen der Seele*; *und von den dauernden Krankheiten der Seelenkräfte*.

Eine natürlichere und bündigere Anordnung der Materialien konnte nicht leicht getroffen werden. Es wird nicht leicht eine Erscheinung vorkommen, die nicht

nicht in irgend eins dieſer Fächer bequem geordnet werden könnte.

Rec. will nunmehr einige Bemerkungen herſetzen, welche er über einige Theile dieſes vortreflichen Buchs gemacht hat. In der Lehre von den äuſsern Sinnen wird die bekannte Frage: warum wir mit zwei Augen nur Einen Gegenſtand ſehen, im §. 182. genugthuend beantwortet, allein es hätte erinnert werden müſſen, daſs wir *urſprünglich* die Gegenſtände würklich doppelt ſehen, und daſs wir *lernen* müſſen, die Gegenſtände mit zwei Augen nur einfach zu ſehen. Der Herr V. ſagt: „die Natur kann ſehr mannichfaltige Anſtalten für eine gewiſſe Art der Empfindung treffen." Dieſelbe Antwort gab er auf die Frage: warum wir mit zwei Ohren nur Einen Ton hören. Allein die Fälle ſind verſchieden. Es iſt *unmöglich*, Einen Ton als zwei Töne zu hören, hingegen kann man es ſelbſt im geſunden Zuſtande willkührlich dahin bringen, einen Gegenſtand doppelt zu ſehen. Auch hätte hier vielleicht die ſehr wahrſcheinliche Hypotheſe aufgenommen werden können: daſs das Licht auf *alle Theile* unſres Körpers wirke. Das Auge würde demnach ein ſolcher Theil unſres Körpers ſeyn, der vorzüglich geſchickt iſt, Lichtſtrahlen zu bearbeiten, und uns dadurch Erkenntniſs zu verſchaffen. Wenn dies beherzigt wäre, ſo würde die ſonderbare Grille einiger Anthropologen, über das Geheimniſs des Sehens weggefallen ſeyn, und ſie würden nicht in der Täuſchung leben, das Auge für ein *Fenſter für die Seele* anzuſehen. Es iſt in der That kaum zu begreifen, wie dieſe Männer ſich durch die Spiegelungen und Brechung der Lichtſtrahlen im Auge, wodurch zufälliger Weiſe, obgleich nach nothwendigen Geſetzen) ein Bild in dieſem Theile des Körpers abgebildet wird (welches gleichwol doch nur etwas *Geſehenes* iſt) ſich verführen laſſen konnten, zu glauben, daſs beim Sehen eine kleine Welt im Auge abgebildet werde, und daſs dies das Sehen ausmache. Wenn, wie ſich der Fall wohl gedenken läſst, irgendwo Menſchen wären, bei welchen das Auge etwa nur ein zarter, für die Lichtſtrahlen empfindlicher Knorpel wäre, ohne die Häute und Flüſsigkeiten, welche die Lichtſtrahlen ſo brechen, daſs ſie ein Bild entwerfen ſo würden jene Anthropologen nicht anders glauben müſſen, als daſs dieſe Leute blind ſeyen. Denn da ſie ſich die Seele als Zuſchauer denken, ſo iſt für ſie nichts natürlicher, als zu glauben, daſs, wo kein Bild iſt das die Seele beſchauen könne die Seele auch nichts ſehen könne. Das würde aber ein gewaltiger Irrthum ſeyn. Der Herr V. hat ihn bei der Wurzel ausgehoben; das Sehen, ſagt er, iſt etwas Abſolut-Inneres; ihr vertauſcht das Sinnenwerkzeug mit dem Sinne, und eure Frage frägt nach nichts.

Auf die Lehre von den äuſsern Sinnen folgt die vom innern Sinne. Der Hr. V. ſagt ſelbſt, daſs die Lehre vom innern Sinne bis jetzt noch ſehr unvollkommen ſey. Er ſelbſt nennt ihn das Vermögen, diejenigen Veränderungen zu empfinden, in welchen gar nichts Mannichfaltiges auſsereinander iſt, ſondern die allein etwas *Innerliches* ſind. Dieſe Erklärung wird denen, welche mit der kritiſchen Philoſophie nicht bekannt ſind, unverſtändlich ſeyn. Anfänger verſtehen unter dem Innern immer nur das Relativ-Innere, und ſie wiſſen von dem Innern oft nichts beſſeres zu ſagen, als daſs es dasjenige ſey, was unter dem Hirnſchädel vorgehe. Vielleicht könnte man den Unterſchied zwiſchen den äuſsern Sinnen und dem innern ſo angeben: erſtere ſeyen das Vermögen der Vorſtellungen des von uns Verſchiedenen bloſs Raummäſsigen, letzterer

des Vermögen der Vorstellungen des von uns Verschiedenen bloss Zeitmässigen.

Gegen die Erklärung des *Besinnens* aus der Ideenverbindung liesse sich wohl Manches einwenden. Nicht allein, dass man oft, nachdem man sich lange worauf besonnen, und die verlangte Vorstellung nur plötzlich wach wird, durchaus die Ideenreihe, welche darauf geleitet haben soll, nicht ausfindig machen kann, sondern die Erfahrung lehrt auch, dass, wenn man sich vergeblich hat durch Ideenreihen führen lassen, an deren Ende, wie man gewiss wusste, die verlangte Vorstellung liegen musste, und von seinem Vorhaben nach wiederhohlter vergeblicher Anstrengung abgestanden ist, die Vorstellung nach langer Zeit sich plötzlich von selbst darbot, wenn man sie gar nicht verlangte, und wenn die Gegenstände, mit welchen man gerade beschäftigt war, selbst, nie mit ihr in Verbindung gewesen. Wie sollte es ferner kommen, dass man eine Vorstellung auch dann nicht erwecken kann, wenn man die, welche unmittelbar mit ihr verbunden gewesen, sich zum Bewusstseyn gebracht hat, kurz, wie sollte man so leicht die Wörter einer fremden Sprache vergessen? wie sollte man hier durch gewisse zwischenliegende Vorstellungen darauf geführt werden, da man sie immer unmittelbar verbunden, oder durch zugleichseyende, da diese nicht so nothwendig zu der Vorstellung gehören? Z. B.: ich besinne mich gestern, was *der Balken* auf Französisch hiesse; vergeblich, ich kann das Wort nicht finden, da ich heute auf der Strasse gehe, und an ganz andere Sachen denke, fällt mir plötzlich la poutre ein. Ich sehe zu ob irgend ein Gegenstand vergesellschaftete Vorstellungen in mir erregt habe, ob mir etwa das Blatt im Wörterbuche oder in der Sprachlehre, woraus ich ehedem meine Vocabeln gelernt, vorgerückt worden sey, aber ich kann nichts dergleichen wahrnehmen; ich weis nur, dass ich in meiner Jugend *der Balken*, und *la poutre* oft zusammen gedacht habe.

Wenn man eine anthropologische Erklärung verlangte, so würde ich folgende geben. Die Seele setzt sich beim Besinnen in einen gleichsam blinden Zustand der Anstrengung. Dies ist nichts anders, als die Seele überläuft gleichsam ihren Vorrath von Vorstellungen, und mustert ihn durch, sie drückt in einem untheilbaren Zeitmomente unzählbare Hirnfasern, wie ein fertiger Spieler einen Lauf auf dem Klaviere macht, bis sie die verlangte Vorstellung erweckt. *Woran sie diese erkennt*, ist unauflöslich; auch haben ja viele Philosophen die Spiritualität der Seele aus der Wiedererkennung erweisen wollen.

Recensent kann nicht endigen, ohne dem Herrn Verfasser für die mannichfaltige Belehrung zu danken, die er in diesem Werke gefunden; die Ordnung und Zweckmässigkeit, die er jetzt in sein Studium der Psychologie gebracht zu haben glaubt, ist grösstentheils das Werk dieses Lehrbuchs. Es sollte dieses Buch nicht allein in den Händen der Philosophen gefunden werden, sondern es sollte die tägliche Lektüre jedes Mannes seyn, der sich unter Welt und Menschen umsehen, und belehrt werden will, wie er Beobachtungen anstellen soll. Dies wäre in der That der kürzeste Weg, um den Haufen des Publikums, der durch Sentimens à la Rochefoucault verdorben, und am Geschmacke verzärtelt worden, die Welt aus einem richtigen Gesichtspunkte an ehn zu lehren, und sie zu der ruhigen Betrachtung der Dinge zu gewöhnen, welche uns lehrt, jeder Sache ihren rechten Werth zu setzen, und uns mit uns selbst und mit andern zufrieden zu machen.

s) Halle

Digitized by Google

2) Halle in der Kurtſchen Buchhandlung: *Archiv für die Phyſiologie*, von D Joh. Chriſt. Reil, Prof. in Halle. Erſten Bandes erſtes Heft 1795. 12 B. 8. (12 gl.) Zweites Heft. 12.

Dieſes Archiv iſt zwar eigentlich und zunächſt für Aerzte beſtimmt, und wird ſich, laut der Inhaltsanzeige, hauptſächlich mit der geſammten *organiſchen* Natur beſchäftigen. Zwei Punkte, zu deren Bearbeitung der Hr V. auffodert, gehören indeſſen auch für den philoſophiſchen Anthropologen, nämlich: Erforſchungen der Lebenskraft ihrer Urſachen, Geſetze u. ſ. w. und Pſychologiſche Betrachtungen, die zur richtigeren Beſtimmung der Geſetze dienen, nach welchen die Materie bei den Seelenwirkungen verändert wird.

Das erſte Heft iſt ganz und gar philoſophiſch-anthropologiſchen Inhalts. Denn es iſt mit einer Abhandlung des Hrn. V. *von der Lebenskraft* angefüllt. Er hat die ſpeciellen Theile der Lehre von der Lebenskraft in einigen akademiſchen Diſputationen abgehandelt, deren wichtigen Inhalt unſere Leſer im vergangenen Jahre durch die Annalen (Jan. — April) haben kennen lernen. Die gegenwärtige Abhandlung enthält nun die allgemeinen Beſtimmungen der Lebenskraft, und macht daher, in Verbindung mit jenen Streitſchriften ein Ganzes aus, indem die ganze Theorie des Hrn. Verf. dadurch als vollendet dargeſtellt angeſehen werden kann. Rec. hat die gegenwärtige Schrift nicht minder reich an neuen und wichtigen Bemerkungen gefunden, als die vorhergehenden Abhandlungen, und ſtimmt dem Lobe, welches jenen durch einen andern Recenſenten in dieſer Zeitſchrift ertheilt ward, vollkommen bei. Und wenn man auch gleich dem Hrn. V. in Beſtimmung gewiſſer Begriffe nicht durchgängig beiſtimmen ſollte; ſo wird man doch ſeine Methode gewiſs vortreflich, und ſeine Bemerkungen ſcharfſinnig finden. Wir wollen nur einiges beſonders von dem, was einer näheren Beſtimmung zu bedürfen ſcheint, anführen.

Der erſte Paragraph thut dar, daſs die Erſcheinungen belebter Körper vorzüglich in der *Materie* ihren Grund haben. Der V. verwirft mit Recht den Begriff *Seele* als einen Erklärungsgrund thieriſcher Erſcheinungen, weil ſie nur das unbekannte Subject einer gewiſſen Klaſſe von Erſcheinungen überhaupt bezeichnet. Er hätte aber eben dieſes auch von der *Materie* ſagen können Denn auch dieſer Begriff reicht zu keiner Erklärung hin, und möchte wohl faſt eben ſo leer befunden werden, als der Begriff einer Seele. Denn es iſt gleich unphiloſophiſch zu ſagen: Der Körper wächſt, weil er Materie iſt, als er wächſt, weil er eine Seele hat. Der Verf. verſteht indeſſen unter der Materie hier den ganzen Inbegriff räumlicher Erſcheinungen, und will aus denſelben allein andere räumliche Erſcheinungen, alſo nicht die Vorſtellungen, d e er S. 11. ausdrücklich ausnimmt, erklären, welches jedermann billigen muſs. Indeſſen ſcheint es doch, als wenn der vortrefliche Mann ſeinem aufgeſtellten Grundſatze wieder untreu werden muſste, wenn er das thieriſche Leben zu denjenigen äuſſeren Erſcheinungen rechnet, die blos in der Materie gegründet ſind. Denn hier tritt offenbar eine Erſcheinung auf, die nicht Materie iſt, *Empfindung*. Da nun bekanntlich das thieriſche Leben erſt da anfängt, wo die Empfindung die erſte Bewegung in dem organiſchen Körper hervorbringt; ſo wird er entweder die Empfindung ſelbſt als eine materielle Erſcheinung, d. i. als etwas durch einen der fünf äuſſern Sinne empfindbares vorſtellen müſſen, (welches

der Vorstellungen des von
den Vorstellungen blofs Zeitmäfsigen.
die Erklärung des *Besinnens* aus
der Verbindung liefse sich wohl M
Nicht allein, dafs
man sich lange worauf
und die verlangte Vorstellu
noch wird, durchaus
welche darauf geleitet hab
ständig machen kann,
lehrt auch, dafs,
hat durch Ideenrei
an deren Ende, wie
die verlorene Vorstell
und von seinem Vorhe
vergeblicher An
ist, die Vorstel
plötzlich von
nicht verlo
Gegenstände, mit w
bezeichnet war, selbst
in Verbindung gewesen.
kommen, dafs man
noch dann nicht
wenn sie, welche unm
gewesen,
hat, kurz,
die Wörter einer
vergessen? wie hätte m
dazwischenliegende
darauf geführt werden,
unmittelbar verbund
gleichgültige, da dafs
der Vorstellung
ich besinne mich gestern,
Persönlich bedeu
das Wort nicht fin
auf der Strafse gehe,
Sache zu denken, fällt
habe zu
Gesicht vergessen habe,
ob mir
oder
ich absolut m

analogiſchen Schlüſſe, wodurch wir unſichtbaren Thierchen Empfindung beilegen unſicherer, als die, wodurch ihnen der Verf. Muskeln und Artikulationen beilegt?

Das Wachsthum iſt Hrn. R. nichts als eine Art von *Kryſtalliſation*; nämlich thieriſche. Die thieriſche Materie, ſagt er S. 88 ſchieſst in Gefäſsen, Nerven, Muskelfaſern u. ſ. w. an, wie das Kochſalz in einem würflichen Kryſtall, und der Grund, weswegen ſie in dieſer und keiner andern Form anſchieſsen, liegt in der eignen Beſchaffenheit der thieriſchen Materie. Aber iſt dieſe eigenthümliche Beſchaffenheit der Materie, die hier als der Hauptgrund ſo wichtiger Erſcheinungen aufgeſtellt wird, nicht eine wahre qualitas occulta? Die Form des Schnees, der Salzkryſtalle u. ſ. w. macht das Geſetz der Anziehung und Scheidung ſelbſt begreiflich, oder die Begreiflichkeit davon iſt wenigſtens auf dieſem Wege zu hoffen; wo iſt aber dieſes Geſetz bei den organiſchen Bildungen? So groſs alſo auch der Antheil chemiſcher Kräfte an der Zubereitung und Schaffung der organiſchen Materie ſeyn mag, und ſo gewiſs dieſe den einzigen Grund davon enthalten mögen; ſo reichen ſie doch zur Begreiflichmachung der *Form* ſo wohl der Theile, als des Ganzen gar nicht zu. Was ſonſt von Zeugung, Wachsthum, Ernährung und Reproduction organiſcher Körper, von der Reitzbarkeit und den Reitzen, ingleichen von dem Wirkungsvermögen, der Selbſtſtändigkeit, der Sympathie thieriſcher Organe in verſchiedenen Abſchnitten geſagt wird, iſt ſehr ſchön und lehrreich, und verdient von allen Naturphiloſophen geleſen zu werden.

Aus dem zweiten Hefte gehört nur die erſte Abhandlung: Ueber Nervenkraft und ihre Wirkungsart, vor unſer Forum. Der V. behauptet, „daſs die Fortpflanzung geiſtiger Reitze zum Körper, und ſinnlicher Eindrücke zum Senſorium Wirkungen zwei verſchiedener Kräfte ſeyn müſſen, die unmöglich in einem und von demſelben Organe ihren Sitz haben können. Die Nervenſcheiden enthalten nach ihm die Kraft, Seelenreitze zum Körper fortzupflanzen; das Nervenmark beſitze nichts, als das Vermögen nach einem ſinnlichen Eindrucke eine Empfindung im Senſorium zu erregen. Die chemiſchen Unterſuchungen des Gehirns von Fourcroy, welche hier aus den *Annales de Chimie* überſetzt ſind, ſo wie die Abhandlung über das organiſche Naturreich, werden auch mehrere unſrer Leſer intereſſiren.

3) Leipzig bei Meyer: *Vincenzo Chiarugi's*, der Arzneik. Doct. u. Prof. im Bonifacius - Hoſpital in Florenz etc. *Abhandlung über den Wahnſinn* überhaupt und insbeſondere, nebſt einer Centurie von Beobachtungen. Eine freie und mit einigen Anmerkungen verſehene Ueberſetzung aus dem Italieniſchen. Drei Theile. 1795. gr. 8. (2 thl 8 gl.)

Der Verf. dieſer Abhandlung iſt ſelbſt als Arzt bei einem der am beſten eingerichteten Irrenhäuſer in Florenz angeſtellt, und theilt hier ſeine Beobachtungen und Gedanken über dieſen unglücklichen Zuſtand mit. Da das Buch gröſstentheils mediciniſchen Inhalts iſt, aber auch zugleich für den philoſophiſchen Anthropologen wichtige Schätze enthält; ſo hoffen wir unſern Leſern einen groſsen Gefallen zu erweiſen, wenn wir ihnen die letztern in einem Auszuge mittheilen, da das Werk wohl in die Hände weniger Pſychologen kommen möchte.

Der

Der *erſte* Theil handelt von *dem Wahnſinne im allgemeinen*. Die Charaktere des Wahnſinnes ſind: (S. 5) 1) Langwierigkeit der Verſtandesverwirrung; 2) eine urſprüngliche Verletzung des Gehirns; 3) Abweſenheit eines urſprünglichen Fiebers. Der Wahnſinn macht eine Art des *Phantaſierens* (delirii) aus, das in einer Verſtandesverwirrung beſteht, die von einer Unordnung des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft herrührt. Dieſe letztere aber wird von einer Unordnung des Sinnenorgans im Gehirn (ſenſorii communis) bewirkt (16). Ueber Nerven und Gehirn S. 17 u. f. w. das Gewöhnliche. Die urſprünglichen Fehler der Beurtheilung und des Schlieſſens, die mit keiner Verletzung der äuſſeren Sinneswerkzeuge verbunden ſind, rühren alſo von einer *phyſiſchen Krankheit* des Gehirns her, und haben ihren Sitz in demjenigen Theile deſſelben, welcher der geiſtigen Subſtanz zur unmittelbaren Vereinigung mit der materiellen dient (myſtiſch und metaphyſiſch!) — die Nymphomanie, hitzige Fieber, hyſteriſche und hypochondriſche Krankheiten rechnet der V. nicht zum Wahnſinn, ob ſie ſich gleich mit ihm verbinden können (S. 28). Auch Schlafwandern und Alpdrücken (S. 32) ingleichen die Halluciationes und Moroſitates, oder die fehlerhaften Wahrnehmungen und Begierden des Sauvage und Sagar, ſo wie die morbi imaginarii und pathetici des Linnee, werden ausgeſchloſſen, weil allen dieſen Zuſtänden einer oder mehrere der obigen Zeichen fehlen, und die Definition des Wahnſinnes (S. 34) iſt, *daſs er in fehlerhaften Schlüſſen und Urtheilen beſtehe, welche ihren Grund in einer idiopathiſchen Verletzung des allgemeinen Senſoriums haben und mit keinem urſprünglichen Fieber oder ſchlafſüchtigen Zuſtande verbunden ſind.* Nun folgt eine Eintheilung des Wahnſinnes nach Cullen (S. 38). Darnach iſt er entweder ein partieller Wahnſinn, der immer auf einen oder doch nur auf wenig Gegenſtände eingeſchränkt iſt — *Melancholie*; oder allgemeiner Wahnſinn, verbunden mit Kühnheit und Wuth in den Verrichtungen des Willens — *Manie*; oder allgemeiner oder faſt allgemeiner Wahnſinn, mit Unregelmäſsigkeit der Verrichtungen des Erkennungs- und Willensvermögens, aber eigentlich ohne Gemüthsbewegungen. Der V. hat bemerkt, (42) daſs der Wahnſinn gemeiniglich mit einer Melancholie anfange und leicht in Manie übergehe, dann wieder in Melancholie falle, woraus denn Blödſinn entſpringe. Die Urſachen des Wahnſinns beſtimmt der V. nach Cullen (S. 45 u. f. w.). Die entfernte allgemeine Urſache iſt eine Zerrüttung des Gehirns. Die Beobachtungen, welche von Meckel, Bonnet, Morgagni u. ſ. w. an dem Gehirn der Wahnſinnigen gemacht worden ſind, fand der V. durch eigne Unterſuchungen beſtätiget (S. 51). (Indeſſen iſt durch alles dieſes wenig oder nichts ausgemacht) Zu den ſpeciellen Urſachen des Wahnſinnes werden gerechnet 1) gewiſſe organiſche und materielle Umſtände im menſchlichen Körper. Dahin gehören a) die verſchiedenen Anlagen im Gehirn, als vorbereitende Urſachen (58), b) Mangel der gehörigen natürlichen Gröſſe des Gehirns, woraus ein angebohrner Blödſinn entſpringt; c) gewiſſe widernatürliche Verletzungen des Gehirns, widernatürliche Conſiſtenz oder Schlaffheit deſſelben, beſonders in einigen wichtigen Theilen? d) Anſammlungen und Ablegungen krankhafter Feuchtigkeiten aus dem Gehirn, wie von der zurückgetriebenen Krätze, Flechten, Weichſelzopf u. ſ. w. Willis ſah, daſs ein Wahnſinniger den Gebrauch ſeines Verſtandes wieder bekam, als er blind ward,

ward, und der V. beobachtete bei einer wahnsinnigen Weibsperson, dass sie nach einer freiwilligen Eröfnung eines Abscesses in die Ohrbühle, wieder zu ihrem Verstande kam; e) Hirnerschütterungen durch einen Fall oder Schlag; f) fremde Körper im Gehirn. Auf die Bestimmung des Wahnsinnes haben auch g) die Temperamente und der Zustand des Nervensystems Einfluss, wozu auch die erblichen Anlagen gehören, welche von den Eltern auf die Kinder übergehen; h) das aufgehobene Gleichgewicht in der Spannung der Gefässe — zurückgehaltener Monatsfluss oder Hämorrhoiden sind häufige Gelegenheitsursachen des Wahnsinnes; eine gleiche Folge haben excessive Ausleerungen; i) der Zustand der Atmosphäre und der Kräfte, welche sie verändern, wie ausserordentliche Hitze und Kälte, ingleichen die Veränderung ihrer Schwere und Elasticität, ingleichen die Beimischung fremder Theilchen in die Luft, haben wenigstens einen grosen Einfluss auf den Zustand der Wahnsinnigen. j) Einwirkung der Sonne und des Mondes; der Winde und der Jahreszeiten: k) Einige Substanzen, welche auf verschiedene Theile des Körpers gebracht, Wahnsinn hervorbringen, wie gewisse narkotische und betäubende Substanzen; l) Ueber die Wirkung der Seele zur Hervorbringung des Wahnsinnes. Die Kraft der Seele verändert sehr oft die thierischen Bewegungen (119) sie kann eben so wie das stärkste Reitzungsmittel wirken, und alle durch die Seele bewirkten Erscheinungen lassen sich auf Vermehrung oder Verminderung der Unthätigkeit oder Wirksamkeit des Nervensystems zurückbringen. So können sie denn auch einen Grund zum Wahnsinn legen. Dieses geschieht vornämlich a) durch heftige Leidenschaften und Affekten (117 etc.), b) durch heftige Anspannungen der Seele (187 etc.) zu lang fortgesetztes Wachen (110 etc.); c) durch starke und heftige Einbildungen.

Die allgemeinen Zufälle bei den Wahnsinnigen sind: Verminderung der Empfindlichkeit, Veränderungen in der Hirnsubstanz, in dem Charakter, in den Neigungen und selbst in der Physiognomie, Entstehung der Abzehrungen, der Atrophie, Wassersucht, Convulsionen, Epilepsien, Apoplexien u. s. w. (141) Die Ursachen dieser Wirkungen werden aufgesucht, deren Beurtheilung, in wie weit sie physiologisch sind, nicht hierher gehört. Dass sich Neigung und Charakter im Wahnsinnigen verändern, leitet der V. (16.) von der veränderten Beschaffenheit ihres Körpers her; die Veränderung der Physiognomie, besonders der Augen, wird von den in dem Wahnsinne herrschenden Leidenschaften hergeleitet.

Ist die Krankheit erblich; so ist nicht viel für Herstellung des Kranken zu hoffen. Eben so ist der Wahnsinn weit schwerer zu heilen, wenn er aus moralischen (psychologischen) als wenn er aus physischen Ursachen entsprungen ist, weil in ersten eine Fertigkeit zu handeln der Grund ist, die sich nicht leicht wegschaffen lässt. Dagegen lässt sich der Wahnsinn leichter heilen, der von körperlichen Ursachen herrührt (177), besonders wenn die unregelmässigen Bewegungen noch nicht durch Gewohnheit zu starke Fertigkeiten geworden sind. Hat die Krankheit schon über ein Jahr gedauert; so nimmt die Hofnung, sie zu heilen, sehr ab.

Die Anzahl der wahnsinnigen Weiber ist (164) um ein Fünftel geringer als die der Männer; die Krankheit ist aber bei ihnen hartnäckiger. Die Heilmittel, deren der V. im allgemeinen gedenkt, sind sämmtlich physisch; von den psychologischen ist keines

nes erwähnt; es hätten doch wenigstens die negativen angeführt werden sollen.

Der *zweite* Theil handelt: *Von dem Wahnsinne insbesondere.* 1) Ueber die generische und specifische Natur der Melancholie. Sie wird in eine unwillkührliche starke Fertigkeit des Gehirns gesetzt, in der Seele immer eine oder wenige Vorstellungen zu erregen. Der Mensch, der eine solche Fertigkeit besitzt, hat zugleich Empfänglichkeit für alle Leidenschaften, welche von den Gegenständen seines irrigen Urtheils erregt werden. Diese Leidenschaften sind entweder *traurige*r, oder *freudiger*, oder *gemischter* Art. Letztere sind besonders mit Hafs verbunden. Daher die Bewegungen des Zorns und einer unmäfsigen Kühnheit. Die ersteren Arten sind die eigentlichen sogenannten Melancholien, welche von Traurigkeit und Furcht begleitet werden. Die andere Art nennt der V. etwas seltsam *falsche* Melancholien, sie sind mit Freude und Ruhe verknüpft. Wir haben den Namen *Narrheit* für sie. Die letzteren nennt er *wüthende* Melancholie. Der eigentlich melancholische verräth sich schon durch sein Gesicht. Hang zur Niedergeschlagenheit, zur Ungeduld, übler Laune, zum Mistrauen, Liebe zur Einsamkeit, Scheu vor Gesellschaft, kündigen die Anlage zur Melancholie an, und zeigen sich im Zustande selbst in grölster Stärke. Der Abscheu vor der Gesellschaft geht leicht in Wuth und Verzweiflung über. Solche Unglückliche laufen oft in Wäldern und Bergen herum und heulen fürchterlich. Während dieses Zustandes vermindert sich die gewöhnliche Wärme des Körpers, der Puls wird klein und langsam; das Athemholen geschieht langsam, selten und seufzend; die Oberfläche des Körpers wird bleich, und zuweilen mit schwarzen Flecken bedeckt; der Appetit vermindert sich; der Kranke kann lange ohne Speise leben; alle Ab- und Aussonderungen geschehen sparsam und sind verändert; Magen und Gedärme voll Winde; die Hämorrhoidalgefäfse angeschwollen; der Schlaf unruhig und kurz; die heftigsten Grade der Temperatur der Luft machen keinen Eindruck u. s. w. Die Veränderung der Kräfte des Nervensystems erzeugt oft einen Abscheu gegen alle willkührliche Bewegung und völligen Stumpfsinn. Der Kranke bewegt sich dann nicht von der Stelle; sitzt er, so steht er nicht auf; liegt er, so richtet er sich in die Höhe, und stellt sich nicht auf die Füfse, wenn er nicht dazu gezwungen wird; er flieht jetzt nicht vor der Gesellschaft, antwortet auf nichts, ohnerachtet er zuzuhören scheint, wenn etwas geredet wird; achtet auf keinen Rath, scheint ganz taub und in sich vertieft zu seyn; schläft und wacht abwechselnd; ist und trinkt, wenn ihm etwas vorgesetzt wird. Diesen Zustand erklärt der V. aus der grölsten Unthätigkeit des Nervensystems. — Die falsche Melancholie (931) zeigt sich durch solche irrigen Begriffe, die entweder Freude oder doch einen Zustand der Zufriedenheit erregen. Ihre Ideen sind allemal ausschweifend. In ihnen gehen alle körperlichen Verrichtungen wohl von statten, sie behalten ein gutes Ansehen, und es herrscht eine vollkommne Ordnung in ihrer thierischen Oekonomie. Bisweilen ist aber die Freude so ausgelassen, dafs sie sich durch die heftigsten Bewegungen zeiget, und dafs sie so heftig springen, dafs sie von dieser Anstrengung sterben. Oft verwandelt sich auch ihr fröhlicher Zustand in eben so ausschweifende Traurigkeit. Die wüthende Melancholie offenbart sich insbesondere durch Hafs gegen sein eignes Leben, oder auch durch einen ausschweifenden, gröfstentheils grundlosen Hafs gegen einen äussern

äuſſern Gegenſtand. Im erſten Falle erſcheint der Kranke meiſt unruhig, verſtört, ſtill und ſeufzend, ſchläft wenig, flieht die Geſellſchaft, ſucht ſich aller Augenblicke das Leben zu nehmen, ſucht ſich Mordinſtrumente zu verſchaffen, bittet die Umſtehenden, ihn zu tödten u. ſ. w. Im letzten Falle beobachtet er ein gleiches Betragen gegen das verhaſste Individuum. — Die nächſte Urſache der eigentlichen Melancholie beſteht in der Fertigkeit der Phantaſie eine beſtimmte Idee ſtets und unwillkührlich zu erwecken, wovon der V. die Urſache nicht angeben kann. (141) Die prädisponirenden Urſachen dazu findet er in der phyſiſchen und moraliſchen Beſchaffenheit des Patienten. Beſonders glaubt er, daſs ſolche Menſchen leicht in Melancholie verfallen können, welche für alle Eindrücke leicht empfänglich ſind, und die Vorſtellungen gern feſt halten. Daher gebildete und aufgeklärte, auch flüchtige Menſchen, ingleichen Kinder eben nicht in Melancholie fallen. Nichts diſponirt mehr zur Melancholie, als Geiſtesſchwäche (246) — im Körper, ein zärtlicher und ſchwacher Körperbau und das melancholiſche Temperament. Dieſes Temperament macht zur Furcht und Mistrauen geneigt, und nährt traurige Leidenſchaften. Die Erziehung kann dieſe Diſpoſition ſehr vermehren. Anlage der Eltern, Einſamkeit, Abſpannung der Gemüths- und Körperkräfte durch Anſtrengungen oder ausſchweifende Genüſſe, excellive Ausleerungen oder Zurückhaltungen, feuchtes Klima, ſchwere Luft, heftige und unvorhergeſehene Leidenſchaften, ſind die veranlaſſenden Urſachen der eigentlichen wahren Melancholie. Den Grund der falſchen Melancholie findet der V. hauptſächlich in der Geiſtesſchwäche und dem ſanguiniſchen Temperamente; als wodurch die Phantaſie in ihren Ausſchweifungen unterſtützt wird. Vorurtheile und Aberglaube bringt eine Menge phantaſtiſcher Vorſtellungen zu Stande, und die Gewohnheit fixirt ſie. — Erziehung und Geiſtesanlagen prädisponiren endlich vorzüglich zur wüthenden Melancholie. Es ſind beſonders ſolche Perſonen ſehr geneigt dazu, welche durch wiederhohlte Schläge eines widrigen Schickſals in öftere Verzweiflung geſtürzt ſind. Eine ſtarke Leidenſchaft macht gewöhnlich die Gelegenheitsurſache des Ausbruches der Melancholie aus (256) Religion, Intereſſe, Ehre und Liebe erregen dergleichen Unordnungen am häufigſten. Hypochondriſche Uebel können auch leicht eine Idee fixiren.

In der Abhandlung von den Heilmitteln erwähnt der V. hier zuerſt der pſychologiſchen Mittel S. 284. Er bemerkt, daſs ſich der Arzt vornämlich Herr von dem Herzen des Kranken machen müſſe, daſs er entgegengeſetzte Leidenſchaften erregen ſolle, daſs dieſes alles mit vieler Klugheit und Vorſicht, mehr durch Güte als Strenge geſchehen müſſe (285). Ortsveränderungen und Reiſen, Umgang mit vernünftigen Perſonen, Ablenkung von den fixirten Ideen ſind die Hauptmittel deren Anwendung aber die gröſste Klugheit erfodert. Die Arzneimittel gegen die wahre und falſche Melancholie, welche der Verf. anräthet, übergehen wir, da ſie nicht vor unſer Forum gehören.

Die erſten Spuren der Manie beſtehen in einer traurigen und nachdenkenden Stimmung, in welche der Menſch verfällt, und die mit Unruhe und hartnäckigen Wachen verbunden iſt; dann folgen Wildheit, Zankſucht, Geſchwätzigkeit, und Frechheit, Glühen des Geſichts, funkelnde Augen, hervorragende Augäpfel, Unempfindlichkeit gegen die heftigſte Kälte. Endlich erreicht die Wuth

den höchsten Grad. Wuth gegen die besten Freunde, Schimpfen und Singen; sie verwechseln und kennen sich selbst nicht mehr, sprechen die seltsamsten Dinge, die gesetzwidrigsten Thatsachen gelten ihr eignes Leben, und so erhält gewöhnlich verschlungen ihren eignen Koth, wenn man an knospe lieber Strafe gewöhnt ist, so dass sie sonst keinen zu reichen Lohn in ihren Beschäftigungen List und Klugheit aus, lassen sich aber durch Schläge und Drohungen in Furcht setzen. Nach dieser Paroxismus folgt grosse Ermattung — ein tonisches Schweigen oder Singen und seltsames Lachen, auch Phantasirigkeit. Diese Zwischenräume sind jedoch ungleicher und der Patient fällt oft bald wieder in die Wuth zurück. Der Puls ist gewöhnlich hart und sehr frequent, alle seine äussern Sinne haben eine grosse Feinheit und Schärfe, sie äussern meist viel Klugheit und Scharfsinn, und man bemerkt so gar Spuren von erhöhten Genie in einigen. Die nächste Ursache dieses Zustandes sucht der V. in einer übertriebenen Energie des Sensorii. Prädisponirende Ursachen sind alle, welche diese übertriebne Energie unterhalten, ein sanguinisch cholerisches Temperament, heftige Leidenschaften, hysterische Uebel, totes anhaltendes Studieren, Missbrauch hitziger Getränke, heisses und trockenes Klima, gewisse Veränderungen im Gehirn. Gelegenheitsursachen der Manie sind alle Umstände, welche fähig sind eine solche übermässige Erhöhung der Thätigkeit zu bewirken. Dahin gehören 1) innerliche (psychologische) Ursachen, wie alles was die Einbildungskraft sehr reitzt, heftige Leidenschaften, zu lang fortgesetztes Nachdenken, besonders heftiger Zorn, Schreck, Freude und Liebe; 2) physische, als alles was die Thätigkeit der Nervenkraft schwächt, häufige Ausleerungen, starke Fieber, Omanie etc. dann Vollblütigkeit u. s. w. Seinen hat die Tollsucht ein Mensch so ungesund: sie endigte sich mit nichts nur mit dem Tode. Sie ist indessen leichter zu heilen als die falsche Melancholie. Diejenigen Manien, welche mit heftiger Wuth verbunden sind, lassen sich leichter heilen, als solche, wo die Kranken einen hinterlistigen Charakter haben und den Schein der Ruhe annehmen. Diejenige welche unmittelbar Manien gewurden sind, leichter, als solche, die aus Melancholie entstanden sind. — Als physisches Heilmittel gegen die Manie wird vorgeschlagen (178) sie von dem Nachtheile zu unterrichten, der aus ihrem Zorne für sie entsteht (?) Der Verf. widerräth das Halten durch Menschen und die eisernen Ketten, und schlägt baumwollene Binden und Leder zum Fesseln vor, welche er in der Erfahrung als die besten gefunden hat (174) und deren Anwendung S. 175 sehr ausführlich beschrieben ist. Man muss von dem Kranken alle Gelegenheit zum Zorne und jeden Gegenstand entfernen, welcher einen heftigen Eindruck auf seine Phantasie machen könnte. — Zimmer ohne Meubeln und ohne Gemälde, ohne Geräusch, auch wohl ohne Licht, unbekannte Personen zu Wächtern. Die Wächter müssen insbesondere viel Klugheit besitzen, ernsthaft und gesetzt seyn, keine Gelegenheit zum Zorne geben. Schläge sind äusserst selten, fast gar nicht anzuwenden. Untertauchen ins Wasser kann leicht misslingen und widrige Wirkungen hervorbringen. Der Uebersetzer führt an, dass ein Tollsüchtiger dadurch zu seiner Vernunft gekommen sey, dass man ihn mit einen Strick um den Leib in die Höhe zog, und in freier Luft eine Zeitlang hängen liess. Die Furcht vor dem Fallen überwand seinen Wahnsinn. (Aber auf wie lange?)

Der

Der Blödſinn (409) beſteht in einer auſſerordentlichen Schwäche des Gedächtniſſes und der Phantaſie und einer völligen Leidenſchaftloſigkeit. Er iſt theils angebohren, theils erſt ſpäter entſtanden. Zuweilen iſt noch eine Folge von verwirrten Vorſtellungen bemerklich, zuweilen gar nicht. Blödſinnige haben keine Aufmerkſamkeit für gegenwärtige Eindrücke, ſcheuen auch keine Folgen derſelben, und ſind überhaupt bei allen gleichgültig; jedoch können ſie auch zuweilen in heftigen Zorn gerathen, wenn man ſich ihrem Willen widerſetzt. Man bemerkt, daſs ſie bisweilen einen Nachahmungstrieb beſitzen, und mechaniſche Geſchicklichkeiten erwerben können. Der V. begreift unter den Blödſinn auch das was Sauvage amentia, fatuitas, ſtultitia und imbecillitas nennt. Er nennt dieſe Arten den *activen* Blödſinn, von dem er die völlige *Stupiditas* unterſcheidet. Die nächſte Urſache iſt wieder eine Verletzung des Senſoriums. Man bemerkt bei ihnen eine auſſerordentliche Härte oder Weiche des Gehirns, daher iſt hier keine Heilung zu hoffen, als wenn der Zuſtand des Gehirns einer Verbeſſerung fähig iſt. Daher angebohrner Blödſinn nie geheilt werden kann, es müſste dann eine zufällige Urſache davon der Grund ſeyn, die ſich mit der Zeit verlieren kann. Eben ſo ſchwer iſt es den Blödſinn zu heilen, welcher auf langwierige Krankheiten des Gehirns, Melancholie, Epilepſie, Lähmungen, Erſchütterung, langwierige Trunkenheit u. ſ. w. folgt. Eher läſst ſich der Kranke wieder herſtellen, wenn ſein Zuſtand von ſchwächenden Urſachen herrührt.

Der dritte Theil enthält zuerſt die *Noſologie* des Wahnſinnes, gröſstentheils eine Kritik der Eintheilungen dieſer Krankheiten von Sauvage und Cullen, und dann eine Tabelle der verſchiedenen Varietäten vom Verf., die ſehr gut iſt

Den Beſchluſs macht ein Anhang von hundert merkwürdigen Fällen vom Wahnſinn, welche im Bonifacius Hoſpital zu Florenz vom V. ſelbſt behandelt ſind. Aerzten und Pſychologen wird wahrſcheinlich dieſe Sammlung von neuen Erfahrungen noch willkommner ſeyn, als die Theorie des V. Denn ſie ſind mit viel Geſchicklichkeit und Fleiſs angeſtellt, und müſſen um ſo willkommner ſeyn, da in dieſem Felde noch ſo wenig gute Beobachtungen angeſtellt ſind.

4) Prag und Wien in der v. Schönfeldſchen Buchhandlung: *Der Menſchenſpiegel* oder praktiſches Handbuch, für jene, welche die Menſchen auf der Stelle aus den Geſichtszügen zu beurtheilen wünſchen. Zuſammengetragen von einem Manne, der lange Jahre die Menſchenhandlungen mit den Gesichtszügen zu vergleichen Gelegenheit hatte. Mit 144 in Kupfer geſtochenen Köpfen. *Erſter Theil* 1791. Mit 120 in Kupfer geſtochenen Köpfen. *Zweiter Theil* 1791. Mit 24 in Kupfer geſtochenen Köpfen. *Dritter Theil* 1796. 8. Zuſammen 34 B. (1 rthlr. 14 gl.)

Rec. hat in dieſem Buche weit mehr gefunden, als er erwartete. Denn es wird wirklich alles das treulich geleiſtet, was der Titel verſpricht, und das Werk verräth durchgängig einen alten Beobachter des menſchlichen Aeuſſeren und einen ſcharfſinnigen Philoſophen, der viele Vergleichungen zwiſchen dem inneren und äuſſeren des Menſchen angeſtellt hat. Kurz man trift eine Phyſiognomik hier an, welche wenigſtens den beſten Verſuchen dieſer Art an die Seite geſtellt werden muſs,

…legt aber offenbar
…dung von sich selbst.
… Rec. zweifelhaft
… aus ihnen ma-
… sind so ch-
… nicht leicht ver-
… man in einem Bei-
… der V. schildert mag der
… des feinen und vollständigen
… und 28 hier stehen: „Der
… diesen beiden Ge-
… auffallend, so wie der
… Gemüther. Ersterer scheint
… in Entwürfen, und Letzterer
… in der Ausführung
… Pläne zu leiten. Er-
… viel auf Stratagemen und
… mehr auf seinen Arm zu ver-
… Beide Charaktere sind doch zu
… beide haben in Ver-
… Werth.

… Annäherung zu einem so hohen
… getrieben wor-
… grosse Männer sich be-
… was dazu gehört,
… kennen zu lernen,
… es wohl eine
… wenn sich
… Lage das
… Soldatenstand
… in Friedenszeiten nö-
… wendet, so kann man stehende
… nicht entbehren. Die innere und
… kann nun nicht anders
… erhalten werden, die
… noch so glück-
… Verhältnisse noch so
… Da der Soldatenstand
… zum zweiten Stand erhoben,
… er gewährt, das
… Staats ist. Daher
… im Kriege, sondern
… Dau-

Man ist aber gewöhnt mit dem Worte Soldat gewöhnlich den Begriff von Krieg zu verbinden, indem der Krieg nach der gemeinen Meinung der Hauptendzweck ist, warum der Staat Soldaten hält. Es wäre leicht die möglichste Vermeidung des Krieges zu dem wahren Endzweck der stehenden Armeen zu demonstriren; allein Krieg bleibt doch immer das Theater, worauf der Soldat die erhabenste Rolle spielt. Hier muss er seinen Patriotismus zeigen, der von Standhaftigkeit, Entschlossenheit, Geduld, Tapferkeit unzertrennlich ist, der nicht in gefühllose Wuth, in tirannische Hartherzigkeit ausarten lässt, der ihm eben so sehr menschenfreundliche Schonung, als unerschrockenen Heldengeist empfiehlt. Denn ohne diese wäre der siegreicheste Held der grösste Feind des Menschengeschlechts, er wäre ein schreckliches Ungeheuer, ein fruchtbarer Unhold in der Natur.

Allein „wenn diesem kriegerischen „Erdenkloße, sagt Abbt, ein lebendiger „Odem eingeblasen wird; wenn er Ein„sichten für den Verstand, und redlichen „Diensteifer für das Herz erhält; wenn er „wie ein Anführer denkt, und wie ein „rechtschaffener Bürger empfindet, wenn „er Wunden und Tod nicht scheuet, um „der Brüder willen, und sein Leben nicht „theuer achtet, um des Vaterlands willen, „das ihn sendet; wenn ihm seine Tage „wirklich abgefordert werden, und er sie „freudig dahin giebt: ja, da liegt er auf „dem Bette der Ehren, des bleibenden „Nachruhms, der Verdienste! Tretet „näher Jünglinge, ihr habt nicht immer „einen solchen Anblick! Prägt euch die „Bildung des wackern Mannes tief ein! „Vergesset nicht der Rührung, die ihr in „diesem Augenblicke habt: werdet nicht „neidisch — es ist schwer ein solches Ver„dienst zu übertreffen. Denn seine Mit„bürger bis zum Tode lieben, und für „sie bluten, dies ist das gröfste Wohl„wollen."

Nro. 37. hat einen feinforschenden, etwas in sich gekehrten Blick, viel Verstand und Stärke. Nro. 38. blickt mehr offen, mehr gerade, geistvoll, kraftvoll; Entschlossenheit, Beharrlichkeit kann man an ihm nicht verkennen. Beide haben viel Ehrliches, Wohlwollendes, obschon es durch die Strenge der Disziplin zum Theil unbemerkbar geworden ist."

Der zweite Theil fängt mit theoretischen Untersuchungen an: 1) *Giebt es eine Physiognomik?* Der V. beruft sich erstlich auf die allgemeine Neigung, andere aus den Gesichtszügen zu beurtheilen und schliesst hieraus auf ein physiognomisches Gefühl, behauptet aber auch, (S. 1) dass es feste Regeln dieser Kunst geben müsse. „Wer mit einzelnen Menschen genau bekannt ist, heisst es S. 4, der wird die Veränderungen in ihrem Gemüth leicht aus ihrem Gesichte erkennen. Selbst Kinder von 3 oder 4 Jahren besitzen diese Erkenntniss, und wissen sich die verschiedenen Launen der Leute, die um ihnen sind, gar wohl zu Nutze zu machen. — Man denke sich einmal einen *Tarquinius* und einen *Trajan* unter der nämlichen Gestalt. Wer ihre Charaktere kennt, wird mit mir ausrufen müssen: Das ist unmöglich. Man stelle sich einen Titus und einen Nero vor, ja man denke sich einen Nero im Anfange seiner Regierung, wie er zitterte, wenn er ein Todesurtheil unterschreiben sollte; und im Verfolg, wie er Menschen zu Hunderten schlachten, wie er Rom anzünden, seinen Seneka, seine Mutter, seine innigsten Freunde hinrichten liess? Der Maler zeichne ihn und sage mir, ob es möglich ist, den Nero durch sein ganzes Leben in seinem entgegengesetzten Charakter auf einem Bilde zu entwer-

entwerfen? — Es iſt alſo kein Zweifel. Die Gemüthseigenſchaften des Menſchen drücken ſich in ſeinem Aeuſsern aus, und wenn wir dies auch manchmal nicht bemerken, wenn wir uns oft ſogar täuſchen; ſo liegt der Fehler in uns ſelbſt, und nicht in dem Gegenſtande unſerer Beobachtungen.“ Indeſſen geſteht der V. S. 8, daſs übereilte phyſiognomiſche Urtheile oft ſehr ſchädlich ſind, und daſs viel dazu gehöre, den Gehalt eines Menſchen auf der Stelle zu beurtheilen. II) *Von der menſchlichen Phyſiognomie.* So wie in ſeinen Anlagen, ſo ſey auch die Geſtalt des Menſchen urſprünglich einerlei, nur Zufälle verändern ſie. Die beſondere Phyſiognomie des Menſchen werde durch ſeine allmähligen innern Veränderungen beſtimmt, je nachdem dieſe oder jene Neigung Tugend oder Laſter die Herrſchaft erhalte (S. 11). Das was ihn innerlich verändert, iſt theils die Erziehung, (S. 13) die Lebensart, (S. 14) Geſellſchaft u. ſ. w. Daher gelten folgende Grundſätze: „Die Erziehung macht die erſte und wichtigſte Veränderung in der Seele des Menſchen. Dieſe leiden dann mannichfaltige Modifikationen, wenn der Menſch auf dieſe oder jene Art ſeine Glückſeligkeit ſucht, ſie findet, oder nicht findet.“ III) *Von dem Einfluſſe äuſserer Dinge auf die Phyſiognomie des Menſchen.* Hier wird der Einfluſs der Krankheit, das Klima, der Beſchäftigung u. ſ. w. angeführt. Die Regel iſt: (S. 18) Was immer auf eine natürliche Art auf den Körper des Menſchen wirkt, wirkt auch auf die Seele; und die Veränderung in der Seele harmonirt mit der Veränderung in dem Körper in Verbeſſerung und Verſchlimmerung. IV) *Von phyſiognomiſchen Urtheilen.* Der Menſch iſt nicht ſo leicht zu erforſchen, als man glaubt — man muſs erſt durch viele Fälle dringen. — Es müſſen erſt folgende Fragen erforſcht werden: Wie iſt der Körper des Menſchen überhaupt beſchaffen, iſt er ganz oder nur zum Theil entwickelt, ſind ſeine Theile entwickelt; wo ſind Lücken; hat ſie die Natur da gelaſſen, oder ſind ſie durch Gewalt entſtanden? Welches ſind die Hauptzüge des Geſichts; ſind dieſe verſteckt oder offenbar; hat die Natur ſie verborgen, oder ſind ſie durch den Einfluſs äuſserer Dinge unkenntlich geworden u. ſ. w. Dann giebts auch viele Hinderniſſe, die den phyſiognomiſchen Urtheilen im Wege ſtehen; Leute von der groſsen Welt zeigen ſich ſelten wie ſie ſind, und erſcheinen in den verſchiedenſten Geſtalten. Man muſs auf ihre Abſichten Achtung geben, um ihre Grundſätze zu erforſchen. Hier kann die Phyſiognomik für ſich wenig oder nichts ausrichten. V) *Beſondere Grundſätze der Phyſiognomik.* Dieſe ſind: „Die Eigenſchaften der Seele verhalten ſich zu ihrer Vollkommenheit wie die Eigenſchaften des Körpers zu ſeiner Vollkommenheit.“ Schlaffheit des Körpers deutet auf Schlaffheit des Geiſtes; Feſtigkeit des Leibes auf Feſtigkeit der Seele u. ſ. w. S. 3. Einige beſondere Regeln der wahrſcheinlichen Beurtheilung aus einem ältern phyſiognomiſchen Werke, ſo wie ſie der Verf. für bewährt gefunden, und in Ordnung gebracht hat. Sie ſind folgende: 1) Eine erhabene, etwas zurückgedrückte, flache Stirne, eine ſcharfe Naſe heitere, ruhige Augen zeigen Verſtand, wenn ſie mit einem nicht aufgedunſenen, weder von Natur ausgetrockneten Geſicht, deſſen Farbe lebhaft iſt, in Verbindung ſtehen. 2) Matte Augen, wenn ſie unſtät ſind, oder hingegeben, eine gefaltete, fleiſchigte Stirn, eine ſtumpfe Naſe, ein hervorſtehendes oder gleichſam hervorgedrängtes Oberkinn, ſind Zeichen der Eingeſchränktheit des Verſtandes. 3) Aus den Augen erkennt man gewöhn-

wöhnlich die Verfaſſung des Herzens. Sie pflegen immer die treuen Dollmetſcher unſeres Verlangens oder Abſcheus, unſerer Leidenſchaften zu ſeyn. Liebe, Haſs, Freundlichkeit, Seelenruhe, innere Unruhe, Zorn, Schamhaftigkeit, Unverſchämtheit, Bosheit, Halsſtarrigkeit laſſen ſich aus ihnen mit deutlichen Buchſtaben geſchrieben erkennen. Selbſt der Verſtellung glückt es oft nicht, ihre Mängel zu verbergen, und ich wollte faſt ſagen, ſie kann ſie nicht verbergen, wenn man unbefangen und mit Genauigkeit forſcht. 4) Ein fleiſchigter Mund zeigt Sinnlichkeit an, und dies um ſo mehr, wenn die ganze Geſichtsbildung von eben der Art iſt. 5) Aufgeworfene Lefzen, ein verzerrter offener, oder verbiſſener Mund, hervorgepreſstes Oberkinn, eine Naſe, die mit der Stirn einen ſpitzigeren Winkel bildet, eine hervorhangende Stirne, verzerrte Augen, ſie mögen funkeln oder erſtorben ſeyn, zeigen einen Thoren an. 6) Ein überhaupt fleiſchigtes Geſicht, eine fette, auf beiden Seiten gegen die Augen zu hängende Stirne, herabſinkende Backen, aufgeworfene Lippen, ein hervorſtehendes fettes Unterkinn, in Fleiſch gehüllte, unbewegliche Augen, welche matt hinſchauen, ſind gewöhnliche Zeichen eines trägen Menſchen, der nichts fühlt, als was ſeinem Körper zunächſt angeht. 7) Ueberhaupt ein flaches Geſicht, oder deſſen Profil, die Naſe abgerechnet, einen Zirkelabſchnitt (Bogen, Arcus) bildet, eine kleine zuſammengedrückte Naſe, ein zurückliegender, hintergezogener Mund, trübe Augen, eingeſchrumpfte, oder beſſer zu ſagen, ausgetrocknete Backen deuten einen kleingeiſtigen, ſeelenloſen, kränkelnden Menſchen an. Seine Farbe fällt gewöhnlich ins ſchmutzig Braune. 8) Ein rundes, volles und feſtes Geſicht, kurze unten etwas breitere ſtumpfe Naſe, offene heitere Augen, deren Eindruck jedoch mehr nur berührt, als forſcht, ein kleiner doch ordentlicher, fleiſchichter doch feſter Mund, mit einer runden ungefalteten Stirne, zeigen einen empfindſamen Menſchen an, deſſen Empfindſamkeit aber mehr auf Sinnlichkeit hinausläuft. Die Geſichtsfarbe iſt dabei gewöhnlich lebhaft. VI) *Von der Vortreflichkeit der menſchlichen Phyſiognomie.* Voll edler moraliſcher Gedanken. VII) *Von dem Nutzen der Phyſiognomie.* VIII) *Praktiſche Anwendung der allgemeinen Grundſätze.* Die allgemeinen und beſondern Grundſätze werden auf einige Bilder angewandt und ihre Wahrheit an denſelben bewieſen; in Beziehung auf viele Kupfer giebt der Verf. nur Winke und überläſst dem Leſer das Weitere.

In einem Anhange zu der praktiſchen Anwendung der beſondern Regeln (S. 95) werden insbeſondere die Ausdrücke der Leidenſchaften und einige andere Situationen beſchrieben, worin ſich die Menſchen am meiſten befinden, als der Traurigkeit, der Unruhe, der Reue, des Verdruſſes, der Furcht, des Schreckens und Entſetzens, des Zorns, der Verachtung, Verſpottung, des Neides und der Bosheit u. ſ. w. S. 109 u. ſ. w. enthält phyſiognomiſche Uebungen folgender Art: Eine ſorgfältige Hausmutter, der das Wohl ihrer Familie am Herzen liegt, die mehr auf den Wohlſtand der Ihrigen, als auf einen Modeputz hält, die nebſt dem gelaſſen, freundlich und beſcheiden iſt, und die Vergnügen im Kreiſe ihrer Familie mehr liebt, als Bälle, Redouten und Spiele, eine ſolche gute Hausmutter iſt in dem zweiten Theile dieſer Schrift zum Leben abgezeichnet. Wo iſt ihr Bildnis? — Ein guter, ehrlicher, vernünftiger Mann, der in allen ſeinen Handlungen mit Bedacht und Ueberlegung zu Werke geht, iſt auf der dritten Platte dieſes zweiten Theils aufgezeich-

gezeichnet. Die Beſorglichkeit, um ſich auf eine gute und unanſtöſſige Art durch die Welthändel hindurch zu finden, ſpricht ganz deutlich aus ſeinen Augen. Wenn ein Sinn ganz fehlt, ſo erſetzt gewöhnlich die Feinheit des andern dieſen Fehler einigermaſſen. Ich weiſe meine Leſer auf das Geſicht Num. 226, und zur Uebung mögen ſie zu errathen trachten, welcher Sinn zum Theil in die Stelle des fehlenden Geſichts tritt? Den Beſchluſs dieſes Theils machen biographiſche Skizzen in Rückſicht auf Phyſiognomie.

Der dritte Theil führt zum Theil einige im zweiten angedeuteten Materien weiter aus. Man findet hier: 1) *Fragmente über die mögliche Vollkommenheit der Menſchen; über den Verſtand, Willen und Leidenſchaften.* Von vorne herein zu viel Schulbegriffe und zu entfernt für den Zweck des Verfaſſers. Die Folgerungen leuchten für ſich ein und die Zerſetzung der allgemeinen Begriffe, woran ſich noch mancherley ausſetzen laſst, war nicht nöthig. Des V. Grundſatz auf den Verſtand zu ſchlieſsen, iſt: *Wenn die ſinnlichen Werkzeuge vollkommen ſind, ſo müſſen auch die Veränderungen, welche die uns umgebenden Gegenſtände in ihnen hervorbringen, vollkommen mit denſelben harmoniren, und harmoniren dieſe, ſo müſſen auch die Verſtandesbegriffe den Gegenſtänden ſelbſt angemeſſen ſeyn.* Denn *wie die Urſache, ſo die Wirkung.* Der Phyſiognom folgert hieraus die richtige Regel für ſich: Man unterſuche die Organiſazion der ſinnlichen Werkzeuge. Iſt dieſe vollkommen, ſo kann man auf Vollkommenheit des Verſtandes rechnen. Wenn gleich dieſe Regel noch nicht alles erſchöpft, ſo iſt ſie doch die Grundlage des Syſtems der ſinnlichen Empfindung. Sobald ſich nämlich die Organiſazion der ſinnlichen Werkzeuge nicht in dem natürlichen Zuſtande befindet, ſobald in ſelben ein Abgang oder Uebermaaſs, eine Unregelmäſsigkeit oder Verworrenheit angetroffen wird, ſo kann man dadurch blos unzureichende oder überſpannte, unordentliche oder dunkle Empfindungen erhalten. Unbeſtimmter iſt die Regel, welche S. 23. für den Willen gegeben wird nämlich: *Je reiner die ſinnlichen Empfindungen, deſto reiner die Begriffe, deſto reiner das Urtheil, deſto reiner die Beſtimmung des Willens, und deſto reiner die Leidenſchaften.* II) *Fragmente über die Temperamente der Menſchen überhaupt und insbeſondere.* Was über die Natur der Temperamente geſagt wird, iſt unbedeutend, in Beziehung auf die äuſſeren Zeichen derſelben aber gut. III) *Fragmente über den Charakter.* In der Phyſiognomik kömmt alles darauf an, den Charakter der Menſchen zu erforſchen. Dies iſt eigentlich der Endzweck der ganzen Wiſſenſchaft. Es wird daher nöthig, einige allgemeine Betrachtungen über den menſchlichen Charakter anzuſtellen. Der Charakter eines Menſchen iſt eigentlich *das Geſetz ſeiner Wirkſamkeit*, oder *der beharrliche Beſtimmungsgrund*, wodurch ſich die Eigenheiten deſſelben von den vorübergehenden Stimmungen unterſcheiden. Dieſer Begriff nimmt eine dreifache Beſtimmung an, und erfordert alſo für die Anwendung drei verſchiedene Grundſätze, welche wir hier in der Kürze unterſuchen wollen. Der phyſiſche oder pſychologiſche Charakter beim Menſchen iſt dasjenige in der inneren und äuſſeren Erſcheinung des Menſchen, was als die beharrliche Bedingung aller übrigen wechſelnden Erſcheinungen gedacht wird, womit dieſe nach unwandelbaren Geſetzen zuſammenhängen. Der phyſiſche Charakter des Menſchen wird alſo durch Geſetze der Natur, oder des Verſtandes beſtimmt, und durch Erfahrung erkannt. Denn dieſe zeigt uns den

Zu-

Digitized by Google

Zusammenhang der eigenthümlichen Erscheinungen, das Bleibende in ihren Modificationen und den Unterschied von der eigenthümlichen Wirkungsart anderer Menschen. Der moralische oder praktische Charakter eines Menschen ist die von seinem Willen festgesetzte bleibende Art, seine Freiheit zu gebrauchen, oder die wirkliche selbstthätige unbedingte Bestimmung der Naturkräfte zu einem gewissen Gebrauche. Dieser Charakter wird durch die Freiheit des Willens oder durch die Principien der Vernunft bestimmt, und kann blos durch Vernunftschlüsse erkannt werden. Durch diese nur können wir die Eigenheit der fortdauernd wirkenden Grundsätze angeben, wodurch die Aeusserungen der Naturkräfte bestimmt, die Freiheit gleichsam beschränkt, und dem Willen eine von allen übrigen Menschen unterschiedene Richtung gegeben wird. Das Verhältniss der beiden vorhergehenden Charaktere zu einander, und zu einem Naturzweck, heisst der teleologische Charakter des Menschen. Er ist also das Resultat der reflektirenden Urtheilskraft über das Verhältniss der Naturgesetze zu den Principien der Vernunft, und beider zu einem gewissen Endzweck. Diese drei verschiedenen Gattungen lassen sich in einem gewissen Punkte vereinigen, und dieser ist das nothwendige Streben, das Mannichfaltige zur Beförderung des Weltbesten zu vereinigen. Von diesem Gesichtspunkte aus muss man wenigstens alle Gattungen von Charakteren betrachten, und aus dem wahrgenommenen Verhältnisse zu denselben ihren Werth beurtheilen. Es giebt drei Bestandtheile des physischen Charakters, und diese sind Gemüthsart, Sinnesart und Denkungsart. Die erste wird von dem ursprünglichen Naturtriebe, die zweite von der Gewöhnung, die dritte von Grundsätzen bestimmt. Die erste ist angebohren, heisst das Naturell, und besteht in dem eigentlichen Verhältnisse der Naturtriebe zu einander. Die zweite ist entstanden, und ist das durch sinnliche Vorstellungen geänderte oder modificirte Naturell. Der Ausdruck *Gemüthsart* begreift blos Naturtriebe, das Wort *Sinnesart* blos Neigungen in sich. Naturtriebe sind die Grundlagen der Neigungen, folglich hängt die Sinnesart auch von der Gemüthsart ab. Denkungsart ist die von Grundsätzen abhängende Richtung der Naturtriebe und Neigungen. Sie entspringt aus der Empfänglichkeit des Gefühls, aus den von Begriffen erzeugten Grundsätzen, und der Bestimmbarkeit des Willens und der Thatkraft. So schildert man die Denkungsart in Bezug auf den zu erforschenden Charakter. Sie gehört wirklich mit zu dem physischen Charakter, bald weil sie das Resultat der Naturtriebe und Neigungen ist, bald weil durch sie die Empfindungen und Neigungen in einem gewissen Verstande beherrscht werden. Es ist eine in der Erfahrung gegründete Regel, dass der Mensch gewöhnlich seinem Naturell gemäss handelt. Ich gebe es gern zu, dass es hier zahlreiche Ausnahmen giebt; dies schadet aber der Regel nichts. Die Fälle, wo sie eintrifft, sind sicher noch zahlreicher. Man muss immer Bedingungen voraussetzen, wenn man erweisen will, dass der Mensch nicht nach seinem Naturell handelt; aber wenn er darnach handelt, so geschieht dies ganz ohne Bedingung. Wenn also die Physiognomik blos die Regeln lehren sollte, das Naturell des Menschen aus äussern Zeichen zu erkennen, so hat sie schon viel geleistet, und man kann nach diesen Regeln so ziemlich auf die Denkungsart und den moralischen Charakter der Menschen schliessen. Die Erklärung des moralischen Charakters, und der Denkungs-

kungsart, der Zusammenhang zwischen Empfinden und Denken beweist dieses. In dem Charakter des Menschen muss *Einheit*, *Selbstständigkeit* und *Eigenheit* bemerkt werden, sonst ist der Mensch, wie man zu sagen pflegt, ohne Charakter. So mannichfaltig die Aeusserungen und Handlungen des Menschen sind, so müssen sie doch auf einen gewissen Punkt, d. i. unter einen Begriff gebracht werden können. Je gröfser die Mannichfaltigkeit derselben ist, desto gröfsere Einheit entsteht daraus. Jeder Mensch handelt selbstständig, der zum Handeln blos durch seine Grundsätze, und von nichts ausser ihm bestimmt wird. Die Selbstständigkeit giebt unseren Handlungen ihre moralische Würdigung. Denn aus ihr schliefst man auf die Grundsätze, welche der Ursprung davon sind. — Eigenheit ist dasjenige in den Bestimmungsgründen, und der Handlungsart, wodurch der individuelle Mensch von allen übrigen seines Gleichen unterschieden ist. Wenn wir mit vielen erfahrnen Aerzten und Naturforschern annehmen, dafs die Organisation der Körper, und besonders der sinnlichen Werkzeuge bei jedem Menschen anders beschaffen ist, so ergiebt sich daraus folgender Schluss: *Je mehr der Mensch seinem Naturell gemäfs handelt, desto mehr Eigenheit hat sein Charakter.* Die moralische Bildung des Menschen sucht eine gewisse Einheit in den Grundsätzen hervorzubringen, und dadurch die Erreichung des Endzwecks zu bestimmen. Sie sucht eine Hauptmaxime herrschend zu machen, welche jeder Handlung eine gewisse auf denselben Endzweck abzielende Richtung giebt. Da die e Maxime einerlei, und bei mehreren Menschen die nämlichen Wirkungen haben kann, so schliefsen wir daraus, *dafs die Eigenthümlichkeit des Charakters in dem Maafse vermindert wird, wie die moralische Bildung zunimmt.* Es giebt Menschen, die, wie man zu sagen pflegt, ohne Charakter sind. Dieser Ausdruck ist im strengsten Verstande unrichtig, im weitern nur in so weit anwendbar, als man dadurch entweder gänzlichen Mangel an bestimmenden Principien, oder eine immerwährende Veränderlichkeit in denselben bezeichnet; weil nichts Sicheres davon in die Augen fällt. Man bemerkt nur gewöhnlich Kontraste; stufenmäfsige Abstufungen fallen weniger auf, und werden daher oft aus Mangel richtiger Prüfung verkannt. Wo blos das Naturell wirkt, wo ein Naturtrieb über die anderen die Oberhand gewinnt, da entdeckt man überall auffallende Eigenheiten. Eine schwächere Natur wird durch den Einfluss der Dinge, durch Umstände, Beispiele, Meinungen u. s. w. bestimmt; sie lässt sich leichter durch Aeusserlichkeiten lenken, und handelt nach Gewöhnung, Neigungen, wobei die Eigenheit verlohren geht. Aus dem bisher gesagten erhellt, dafs der Charakter bestimmbar ist, und in den Verhältnissen, wo wir gegenwärtig leben, nicht blos von dem Naturell abhängt. Erziehung, Schicksale, Umgang, eingeprägte Grundsätze verschleiern gröfstentheils das Angeborne, und geben den Aeusserungen des Naturells eine Richtung, die es von sich selbst bestimmt, nicht nehmen würde. Das Starke, Hervorstechende wird verfeinert, und dem Auge des oberflächlichen Beobachters ganz entrückt. Nur der feine Menschenkenner entdeckt es noch; denn es bleibt doch immer wahr, was der Dichter sagt:

Naturam expellas furca tamen usque recurret.

IV) *Von den Ursachen der Sitten, des Charakters und der Leidenschaften des Menschen.* Dahin wird gerechnet a) die Organisation des Körpers; b) das Klima; c) Nahrung und

und Beschäftigung; d) Alter, Gesundheit und Geschlecht; e) Erziehung; f) Stand der Menschen; g) der Einfluss des Handels auf den Charakter; h) Luxus; i) Regierungsform; k) Religion; l) Vergnügen. Ueber alle diese Punkte sind sehr interessante Erfahrungen und Reflexionen, welche sich auf den Zweck der V. beziehen, gesammelt. V) *Wichtige Erinnerungen über Verstellung, Schmeichelei und Lügt.* S. 181. Sehr vortreflich. Rec. kann sich nicht enthalten, einige Stellen aus diesem Fragmente den Lesern mitzutheilen: „Jemehr, (heisst es S. 181) die sogenannte Sittenverfeinerung zunimmt, desto schwerer wird es für den redlichen Menschenforscher, den Charakter der Menschen zu erkennen. Alles sucht Mittel, seine Blössen zu verbergen, alles übt sich in der Kunst, zu glänzen und Aufsehen zu machen, alles studiert, um seine Rolle mit Anstand und auf die eindringendste Art zu spielen. Die meisten Leute von *Welt* bleiben aber blos beim *Scheinen* stehen, und wollen nicht *seyn*. Sie täuschen daher den Menschenforscher um so mehr, je geübter sie sind. Die Mittel, deren sich die Verstellung bedient, sind Worte, Gebärden und erkünstelte Leidenschaften. Bisweilen bedient sie sich dieser Mittel einzeln, manchmal aber wendet sie selbe alle auf einmal an, und in dem letztern Falle wird es oft sehr schwer, den Schleier abzuziehen, und die Wahrheit zu entdecken. Der Grund der Verstellung liegt immer in dem wahren oder dunkeln Gefühle seiner schlechten Eigenschaften. Die nächste Veranlassung dazu ist Furcht, mit diesen Eigenschaften vor der Welt nicht bestehen, oder seinen Endzweck nicht erreichen zu können. List muss also den Mangel der Stärke, und Heuchelei den Mangel der Rechtschaffenheit ersetzen. Ein unausgesetztes Streben, das Bewusstseyn seiner eigenen Moralität zu unterdrücken, und sich über das Gefühl des Lasterhaften und Schändlichen hinauszusetzen, sind immer mit der Verstellung vereinigt, und Betrug, Meineid, Rache u. s. w. ihre Folgen. Es frägt sich nun, wie man die Verstellung entdecken, wie man gewahr werden könne, dass die Menschen nicht ihren innersten Gedanken gemäs handeln? Um diese Frage zu beantworten, muss man hier erst die Mittel untersuchen, deren sich dieses Laster bedient, um seine wahren Absichten vor den Augen der Welt zu verbergen. Die Verstellung hält sehr viel auf *Formalitäten und Zeremoniel.* Sie hält mit Aengstlichkeit auf das, was man äusseren Anstand nennt, und welches so, wie die Moden, nach Zeit und Umständen Veränderungen leidet. Der Grund dieses Benehmens ist leicht zu errathen. Da die Verstellung gern ihre Handlungen berechnet, und da bei bestimmten Formalitäten oder Zeremonien blos jenes für recht und gut angenommen wird, was in die einmal vorgeschriebene Form passt, so wird man dabei aller fernern Mühe überhoben. Man kennt schon sein Non plus ultra, man weiss schon, wie man sich betragen muss, um sich recht und gut zu betragen, man ist endlich auch versichert, dass man Eindruck machen, und seinen Endzweck erreichen wird, weil man dazu nichts anders als dieso oder jene Bewegungen des Leibes, diese oder jene Deklamation u. s. w. fordert. Je mehr man sich also hinter Formalitäten oder Zeremoniel zu verstecken sucht, desto verstellter handelt man gewöhnlich. Tugend und Rechtschaffenheit sind in jeder Form gut, und bedürfen keiner eitlen Gepränges; sie wollen nicht scheinen, sondern wirklich seyn. Bei der Verstellung ist im Grunde alles Formalität oder Zeremoniel, welches bald mehr, bald weniger auffällt, je weniger

oder mehr es dem Verstellten selbst zur Gewohnheit geworden ist. Derjenige, welcher sich verstellen will, muss erst das Gewand wählen, um seine Blösse zu verbergen, das heisst, er muss sich erst sein Betragen unter diesen oder jenen Umständen vorgeschrieben haben. Daher kömmt es, dass er immer mit gewisser Anstrengung, mit gewisser Gezwungenheit redet, und handelt, weil er vor jedem Worte, vor jeder Bewegung seines Körpers erst überlegen muss, ob es in seinen Plan passt, und ob er dadurch seine wahre Absicht nicht verräth. Verstellungen, wenn der Verstellte noch nicht besonders geübt ist, arten also, wenn ich so sagen darf, in Ziereréien aus, und verrathen sich durch etwas Kriechendes. Der Verstellte ist entweder Plauderer, oder er spielt die Rolle des Unwissenden. In beiden Fällen hat er seine eigene Absichten; es soll entweder seine Beredsamkeit, oder seine geheuchelte Unschuld täuschen. — Wenn man das Gesicht des Verstellten genau untersucht, so wird man immer finden, dass es seine Worte Lügen straft. Bei der Verstellung herrschen immer zweierlei Empfindungen, die wahre und geheuchelte, und diese drücken sich zugleich in den Augen, in den Gesichtszügen, der Stimme und den Gebärden aus, man mag sich auch noch so viele Mühe geben, sie zu verbergen. Die wahre Empfindung fordert ihre natürliche Aeusserung, die Verstellung eine gezwungene; es entsteht ein Gemische, das bei Ungeübten nichts heisst, bei Geübtern aber im Grunde immer von den Aeusserungen wahrer Empfindungen unterschieden ist. Lüge kann den Ausdruck der Wahrheit nie erreichen. Bei der grössten Anstrengung artet sie aus, verfällt in Uebertreibung, und verräth sich. Der Verstellte muss zu viel Aufmerksamkeit auf seine Worte und sein Gesicht wenden, als dass er nicht auch irgend etwas anderes vergessen sollte, was ihn verräth. Wenn man Verstellung muthmasst, so lasse man den Verstellten nur immer reden, ohne ihn zu unterbrechen, und sehe ihm dabei starr in die Augen. Seine Muskeln werden steifer, und sein Gesicht geräth in Verwirrung. Er wird seinen Blick entweder mit Mühe anstrengen, und das bemerkt man sogleich, oder er wird unstät bald diesen bald jenen Gegenstand berühren und Besorglichkeit ausdrücken. Je starrer man ihn ansieht, desto mehr geräth er in Unruhe. Der steife Blick wird endlich durch Anstrengung ermüdet, zittern, und der unstäte sich in Niedergeschlagenheit verlieren. Unter diesen Umständen fange man sodann an, den Redenden durch Einwürfe zu unterbrechen, man verlange Erläuterungen, frage nach Umständen u. s. w. und man wird die Lüge sodann ganz entdecken. Diese Methode, die Verstellung zu enthüllen, ist ein blosser Fingerzeig, um zu weiterem Nachdenken zu reitzen. Individuelle Fälle, Umstände, Verhältnisse müssen dem Naturforscher sein weiteres Verhalten vorzeichnen. Wir haben gesehen, wie aufmerksam der Verstellte auf sich selbst seyn muss. Daraus fliesst noch eine Regel, ihn zu erkennen. Man lasse ihn die nämliche Sache in verschiedenen Zeitpunkten wieder erzählen, und man wird bemerken, dass er einige Umstände verändert. Man lasse ihn die nämliche Sache verschiedenen Personen erzählen, und auch hier wird er sich durch Abwechselung in seinen Reden verrathen. Der Lügner muss ein sehr gutes Gedächtniss haben, und dies kann beinahe nie so gut seyn, als es ihm nicht einmal ungetreu werden sollte. Er verräth sich also durch eben das Instrument, wodurch er täuschen will. Bei Anwendung dieser Regel pflegen

Digitized by Google

gen ſich kluge Leute noch einer Maxime zu bedienen. Kaum hat der Verſtellte ſeine Erzählung geendiget, ſo ſprechen ſie von einer Sache, welche von dem Gegenſtande deſſelben ganz verſchieden iſt, fragen nach kleinen Umſtänden, und zwingen ſo den Lügner ſeine Aufmerkſamkeit plötzlich von ſeinem Gegenſtande abzuziehen, und auf ganz andere Dinge zu richten. Sie überraſchen hiebei gleichſam ſein Gedächtniſs, welches unter dieſen Umſtänden nicht Zeit genug hat, ſich das hinlänglich einzuprägen, was über den vorigen Gegenſtand abgehandelt worden iſt. Nach einem gewiſſen Zeitraume bringen ſie den erſten Gegenſtand wieder in Anregung; der Verſtellte antwortet mit vieler Anſtrengung, geräth in Verlegenheit, ſtottert, nimmt ſeine Zuflucht zu Gemeinſätzen, und verräth ſich. Oft pflegt man noch eine Verſtellung durch die andere aufzudecken. Wenn man Verſtellung wittert, ſo verſtellt man ſich gleichfalls, und bringt auf dieſe Art den Andern aus der Faſſung. Alle dieſe Arten, die Verſtellung zu erkennen, zuſammen genommen zeigen, daſs es doch nicht ganz unmöglich ſey, hinter die Wahrheit zu kommen, ſie zeigen, daſs die Verſtellung in ſich ſelbſt den Grund ihres Falles hat, und uns ſelbſt die Mittel zu ihrer Entdeckung an die Hand giebt:

Man wird aus allen dieſen hinreichend ſehen, daſs das Werk ſehr intereſſante wahre praktiſche Beiträge zur Anthropologie enthält.

f) Tübingen bei Heerbrandt: *Ueber die Geſetze der Ideenaſſociation* und insbeſondere *Ein bisher unbemerktes Grundgeſetz derſelben.* Von C. G. *Bardili* 1796. 4 B. 8. (4 gl.)

Das bisher unbemerkte Grundgeſetz der Ideenaſſociation iſt nach dem V das *Geſetz der Ergänzung.* Es ſey (S 17) unſerm Gemüthe eine natürliche Abneigung gegen alles Leere eingedrückt (Fuga vacui) und es ſtrebe daher den Gang ſeiner Vorſtellungen, Gedanken und Empfindungen vorzüglich dahin zu lenken, wo es jene Leerheit gewahr wird, das Leere ſey entweder ſinnlich oder intellectuel, das Sinnliche beziehe ſich a auf den Raum. Dieſen ſuche daher die Einbildungskraft zu erfüllen durch Dichtung, in dem ſie den leeren Raum mit Bildern beſetzt; b) und die Zeit. Die künftige Zeit werde als leer gedacht. Hierhin ſey alſo vornämlich das Spiel der Verſtellkraft gerichtet. Daher gehen wir leichter zu den Folgen, beſchäftigen uns ſo gern mit der Zukunft, und verabſcheuen das Alte und Gewöhnliche, weil da nichts mehr auszufüllen iſt. Dichten ſey nichts anders, als, ſeine Gedanken über eine Sache, nach der Natur und dem Weſen ſeiner Zeit und Raumvorſtellungen ergänzen. Die weſentlichen Eigenſchaften des Dichters müſſen ſich daher auch aus der Natur und dem Weſen unſrer Raum- und Zeitvorſtellungen ergeben (S. 33.) So wie ſich Raum und Zeit a) beliebig vergröſſern und verkleinern laſſe b) der R. alle Geſtalten an- und die Zeit alle aufnehme; ſo verhalte ſichs auch mit der Dichtung. — Wer nun von Natur, immer noch eine Leerheit in ſeinem Gemüthe wahrnimmt, ehe er ſeine Gedanken nach dem Weſen der Raum- und Zeitvorſtellungen ergänzt hat, iſt zur Dichtung gebohren. — Das intellectuelle Leere bezieht ſich a) auf einen Mangel an beſchäftigenden Vorſtellungen, d. h. an ſolchen, an welchen Verſtand und Einbildungskraft etwas zu ergänzen haben. Daher der allgemeine Hang zum Neuen, als

das

das einzige Mittel zu Ergänzungen u. ſ. w. b) auf einen Mangel an Vollendung in unſern Vorſtellungen. Die Erſcheinungen des menſchlichen Gemüths, worinn ſich die Wirkſamkeit des Geſetzes der Ergänzung mit beſonderer Stärke ausgedruckt ſind: a) das Quälende der Ungewißheit über unſer Schickſal; b) die Unruhe, wodurch wir durch erregte Erwartungen verſetzt werden; c die Beharrlichkeit, womit wir alles was eine gewiſſe Perſon thut, auf das Prädicat zurückführen, unter das wir die Vorſtellung von ihr nun einmal gebracht haben; d) die Beharrlichkeit, womit wir auch in Kleinigkeiten nicht eher nachlaſſen, als bis wir etwas in ſeiner Art vollſtändiges haben; e) die Gewandheit, womit wir, wenn die Ergänzung auf die eine Art nicht angeht, ſie nun auf eine andere Art zu bewerkſtelligen wiſſen; f) der natürliche Trieb, vermöge deſſen der Menſch, wenn er die Wahrheit nicht finden kann, geneigt iſt, Dichtungen an ihre Stelle zu ſetzen.

Auf dieſes Geſetz der Ergänzung glaubt nun der V. alle übrigen Aſſociationsgeſetze zurückbringen zu können, als das Geſetz der Ordnung und Gewohnheit des Gegenſatzes; der Aehnlichkeit; der Koexiſtenz und der Leidenſchaften, als welche ſämmtlich nur auf Ergänzung deſſen dringen, was den ſchon vorhandenen Vorſtellungen noch fehlt.

Die ganze Abhandlung iſt ſchön geſchrieben und enthält viele freie und ſcharfſinnige pſychologiſche Bemerkungen. Was aber die Hauptſache betrift, ſo bemerkt Rec. 1) daſs das angegebne Geſetz der Ergänzung, doch wohl kein anderes iſt, als das Geſetz der fortgeſetzten Thätigkeit; 2) daſs es viel zu allgemein iſt, als daſs ſich die beſonderen Wirkungen der Aſſociation ſollten daraus *ableiten* laſſen; 3) daſs die vom Verf. verſuchte Ableitung der gewöhnlichen Aſſociationsgeſetze keine Ableitung ſey, ſondern daſs er nur mehrere verſchiedene Handlungen unter einen gemeinſchaftlichen Begriff gebracht habe. Ein allgemeiner Begriff aber kann nie zureichen, die beſonderen, welche unter ihm enthalten ſind zu verſtehen. 4) Eben dieſe Bemerkung gilt auch von dem Gebrauche, den der V. von den Raum- und Zeitvorſtellungen macht. Daſs die Seelenkräfte durch und in dieſen wirken iſt freilich gewiſs. Aber man will in der Pſychologie nicht wiſſen, daſs ſie in ihnen etwas ſetzen, ſondern warum ſie dieſes und nichts anders in ſie ſetzen, warum gerade dieſe und keine andere beſtimmte Vorſtellung gedacht wird. Dieſes zu erklären reichen aber die allgemeinen Formen, worin alles vorgeſtellt wird, nimmermehr hin.

6) Mannheim in der Expedition des mediciniſchen Archivs: *Der Menſch phyſiſch und moraliſch betrachtet*; oder Unterſuchungen über die Mittel den Menſchen weiſer zu machen, und ihn vor mannichfaltigen Krankheiten, denen er in den verſchiedenen Perioden ſeines Alters unterworfen iſt, zu bewahren. Aus dem Franz. des Hrn. *Ambroſius Gaune*, Doktors der Philoſophie und öberſten Wundarzt der Seelpitäler u. ſ. w. Mit Anmerkungen und einem Anhange von *Gerh. Wilhelm* von *Eicken*. Herzogl. Pf. Zweybr. Hofrathe der Arzneiw. und Chir. Doktor. 1796. 12 B. 8. (14 gl.)

Der Inhalt dieſer Schrift ſind diätetiſche Vorſchriften mit richtigen Reflexionen über die Natur des Menſchen. Sie zeichnen ſich vor andern dadurch aus, daſs der V. auf den Zuſtand der Vorſtellungen und deren

deren Einfluss auf den körperlichen Zustand mit Rücksicht nimmt. Das Ganze zerfällt in fünf Abschnitte: 1) Der Mensch von seiner Geburt an bis zum 15ten Jahre seines Alters; 2) der Mensch von seinem 15ten bis zum 30sten Jahre; 3) der Mensch von seinem 30sten bis zum 50sten Jahre; 4) der Mensch von seinem 50sten Jahre bis zum Ende seiner Laufbahn; 5) das Weib von seiner Geburt an bis zum Tode. Rec. hat in diesen Abschnitten nichts gefunden, was nicht schon aus deutschen thetischen Schriften bekannt wäre. Der Anhang des Uebersetzers: über den Menschen nach seiner leidenschaftlichen Natur in den vier Hauptperioden seines Lebens ist unbedeutend. Die Uebersetzung ist, so weit sich ohne das Original bei der Hand zu haben urtheilen lässt, gut und fliessend.

7) Leipzig bei Böhme: *Originalideen über die empirische Anthropologie* nach Kantischen Grundsätzen 1796. 1 B. 8. (12 gl.)

Es ist dieses in der That nichts mehr und nichts weniger, als der Abdruck eines höchst unvollkommnen Manuskripts der Kantischen Vorlesungen über die Anthropologie, in Paragraphen gebracht, verwebt und durchflochten mit höchst kümmerlichen Zusätzen und Veränderungen des Herausgebers. Falsche Orthographie, Auslassungen und Druckfehler in Menge entstellen die schönen Begriffe, die man hie und da findet, und um derentwillen wir anrathen würden das verstümmelte Ding zu kaufen, wenn wir nicht wüssten, dass das Publikum sehr bald die ganze Anthropologie von Herrn Kant selbst in Händen haben wird.

8) Leipzig: *An ridiculum sit, animi sedem inquirere?* Pr. II. 1. B. 4.

Ein Programm, in welchen Hr. Prof. *Platner* diese Untersuchung insonderheit gegen die von einem andern Mitarbeiter herrührende Rec. eines andern Programmes desselben Titels in den Annalen (91. Aug. St. 96) vertheidiget, und zeigt, dass seine Frage gar nicht metaphysisch, sondern empirisch und anthropologisch und also gar nicht sinnlos sey. Ob jene Abhandlung des Hrn. Pl. zu dem Missverstande Anlass gegeben, kann Rec. nicht beurtheilen, da er diese erste Abhandlung nicht gesehen. So wie sich Hr. Pl. hier auslegt, hat er nach des Rec. Meinung recht. Man will nämlich denjenigen Theil des menschlichen Körpers kennen lernen, durch dessen Veränderungen der Lauf der Vorstellungen oder die Gemüthsveränderungen unmittelbar bestimmt werden, oder der mit den Vorstellungen in Gemeinschaft steht, und die Untersuchung hierüber ist unstreitig ganz empirisch und zwar anthropologisch. Die mehresten Physiologen suchen eine Stelle im Gehirn, bis zu welcher alle übrigen Reitze im Körper fortgepflanzt werden müssen, wenn durch körperliche Veränderungen Vorstellungen entstehen sollen. Rec. hält dieses für eine Hypothese, für welche bis jetzt noch kein hinreichender Grund angegeben ist. Ihm scheint die Meinung wahrscheinlicher, dass die Materie, welche die wunderbare Eigenschaft der Sensibilität (Nervenreitzbarkeit) besitzt, durch den ganzen Körper verbreitet sey und dass Gehirn und Nerven nur die Mittel sind, sie theils zu erzeugen und zu behalten, theils sie auszuhauchen, theils sie im Zustande ihrer Wirksamkeit zu erhalten, und dass also die Vorstellungen unmittelbar da erregt werden,

werden, um diese sensibele Materie zweckmäßig geordnet wird. Dieses ist indessen auch nur Meinung, mit der es ein jeder halten kann, wie er will.

Was den Ausdruck Sitz der Seele betrift; so gesteht er Rec. nicht, weil es erst einer Erklärung seines uneigentlichen Sinnes bedarf, wenn er nicht zu Irrungen verleiten soll, und weil er glaubt, dass in einer empirischen Wissenschaft alles vermieden werden muss, was die Untersuchung leicht ins Gebiet der Metaphysik spielen kann. Der Anthropolog hat es nur mit Vorstellungen, nicht mit der *Seele* zu thun, eben weil nur jene nicht diese ein Object der Sinne ist. Man kann in empirischen Untersuchungen wohl Verstandesbegriffe, welche Verknüpfungen sinnlicher Dinge ausdrücken, anwenden, aber Begriffe von nicht sinnlichen Objecten haben, nach des Rec. Ansichten gar keine Stelle in einer empirischen Wissenschaft. Hierin ist auch Herr Pl. mit Rec. wie er glaubt vollkommen einerlei Meinung.

Wenn man sich nun über das Object der Untersuchung versteht, und blos noch darüber uneinig ist, wie man es nennen soll; so verlohnt sichs kaum der Mühe, sich noch über Namen zu streiten, und es ist billig, jedem Manne von Ansehen, seine Sprache zu lassen, und blos das, was er mit seinen Worten, seiner eignen Erklärung nach, *meint* zu prüfen, gesetzt es liesse sich auch etwas anders dabei denken.

So glaubt der gegenwärtige Rec der sich Hrn. Pl. gar nicht verbergen will, eine Uneinigkeit zu heben, die eigentlich zwischen ihm und dem würdigen Verf. obiger Abhandlung gar nicht statt gefunden hat. Als Rec. die Frage nach dem Sitze der Seele für lächerlich erklärte, dachte er nicht an das, was Hr. Pl. darunter versteht, sondern an die Frage nach dem Orte eines Dinges, das nicht im Raume ist. Da Hr. Pl. dem Rec. einräumt, dass diese Frage nichts sey; so glaubt letzterer, in seinem Urtheile ein anderer, ihm Unbekannter, der die Untersuchung über die Materie oder den materiellen Punkt, welcher mit den Vorstellungen in Gemeinschaft steht, für lächerlich erklärt hat, das erste Programm des Hr Pl. veranlaßt habe.

Am Ende der kleinen Schrift, wird man mit Vergnügen einige Bemerkungen lesen, welche Hr. Pl. über Sömmerings neueste Schrift macht.

V. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

1) *Beyträge zur Geschichte der Philosophie.* Herausgegeben von *Georg Gustav Fülleborn*, Prof. am Elisabethanum in Breslau. VI. Stück. Züllichau und Freystadt, in der Frommannischen Buchhandlung. 1795. 10⅜ Bogen.

Der erste Abschnitt dieses Stücks (S. 1 — 108.) ist auch der wichtigste. Er enthält die *Fragmente des Parmenides, nun gesammelt, übersetzt und erläutert.* Die Verlagshandlung hat diese auch, mit einem eignen Titelblatte versehn, besonders ausgegeben. — Nach einer Vorrede über den Nutzen einer solchen Fragmentensammlung (S. 1 — 8.), handelt der V. in der *Einleitung* S. 9 — 32. von *den Lebensumständen des Parmenides, seinen Schriften* und *Fragmenten.* Hier untersucht er unter andern die Frage, ob Parmenides bis in die Zeit des Sokrates gelebt habe, so dass dieser als Jüngling jenen als alten Mann habe hören können, und bejaht sie, nachdem er auf eine scharfsinnige Art die Schwierigkeiten, welche bei der Vergleichung gewisser Data im Plato und im Diogenes Laërt. sich zeigen, gehoben hat.

Dem

Den *Parmenides* des Plato benutzt der Vf. bei seiner Bearbeitung der Fragmente mit Recht *nicht* als Neben-Quelle, sondern nur zur Vergleichung. Mit Gewissheit wagt Hr F. nicht zu bestimmen, dass Parmenides nur Ein Gedicht verfertigt habe, um seine Ideen über den Zusammenhang der Dinge vorzutragen, da die Alten verschiedene Titel einer Parmenideischen Schrift jenes Inhalts anführen. Aus den von Hrn. F. beigebrachten und aus andern Gründen ist es indess dem Rec. so gut als gewiss, dass P. nur Ein Gedicht der Art geschrieben habe, welches die Ueberschrift *περὶ φύσεως* hatte, so dass jene verschieden lautenden Titel blos Namen Eines und desselben Werks sind. — Es folgen noch einige Bemerkungen über die Manier des Parmenides etc. und eine ziemlich ausführliche Untersuchung, um die *Aechtheit* der folgenden Fragmente wenigstens *höchst wahrscheinlich* zu machen. Zu den von Hrn. F. beigebrachten Gründen kommt noch die Uebereinstimmung der in den Fragmenten vorgetragenen Ideen mit den ihm im Alterthum durchgehends beigelegten; wiewohl Hr. F. vielleicht absichtlich diesen Grund übergieng, weil diese Uebereinstimmung allerdings auch in einer *untergeschobenen* Schrift sich finden konnte, wenn ihr Verfasser nur ein gelehrter Mann war. — Es ist dem Hrn F. geglückt, mit Hülfe einer langen Stelle beim *Simplicius* in seinem Comment. in Arist Physic. Fol. 11, und durch Winke, die sich in demselben Schriftsteller finden, an zwei Drittheil der Fragmente in einer zusammenhängenden Folge zu liefern, von V. 1 — 102. Stephanus in seiner *Poesi philos.* hat ausser den Stücke aus Sextus von 36 Versen nur noch 34 Verse, also zusammen 70; Hr. F. liefert deren 145. Jener hat einen blossen griechischen Text geliefert, ohne alle Hülfsmittel, ausser am Schluss eine ganz kleine Anzahl seiner eignen kritischen Bemerkungen und der des Jos Scaliger. Hr. F. dagegen liefert uns unter dem griechischen Texte gelehrte kurzgefasste *kritische* und *worterklärende* Anmerkungen, Lateinisch geschrieben; dem Texte gegen über eine *Deutsche Uebersetzung* in Jamben, die, ohne gerade wörtlich zu seyn, im Ganzen doch den Sinn treu und bestimmt, nur hie und da auch wohl bestimmter, als das Original spricht, ausdrückt; unter dieser Uebersetzung stehn ausführliche *Erläuterungen*, Deutsch geschrieben, die den Sinn der Verse in einer fortlaufenden sehr deutlichen Paraphrase entwickeln, und beiläufig viele dem Forscher älterer Philosopheme schätzbare Bemerkungen enthalten. Von S. 34 — 53. geht die allegorische Einleitung des Parmenideischen *Gedichts von der Natur* (Παρμενίδου Ἔπη περὶ φύσεως). Der erste Abschnitt der Philosopheme selbst (von v. 57 — 106.) ist überschrieben: *Περὶ τοῦ νοητοῦ ἢ Τὰ κατὰ ἀλήθειαν* (*Rationale Kosmologie*, oder *Vernunfterkenntniss vom Wesen der Dinge.*) Der andere (von v 107 — 145.), ist überschrieben: *Τὰ κατὰ δόξαν* (*Sinnliche Erkenntniss vom Wesen der Dinge.*) Dieser zweite Abschnitt ist viel Lückenvoller als der erste. Von S 98 — 102. sind noch einige *prosaische* dicta des Parmenides gesammelt. — In philologische Anmerkungen über einzelne Stellen einzugehn, erlaubt uns hier weder der Raum, noch die Bestimmung unsrer Annalen. Rec. fügt nur den Wunsch hinzu, dass es dem scharfsinnigen und gelehrten Herausgeber gefallen möge, uns in der Folge mit einer ähnlichen Bearbeitung und Kritik die dem *Xenophanes*, *Epicharm* und ein paar andern ältern Weisen beigelegten poetischen Fragmente, zu beschenken auch insonderheit der zahlreichere des *Empedokles*, wofern

wofern von dieſen nicht noch die, wo wir nicht irren, von einem andern Gelehrten verſprochene Bearbeitung erfolgt

Der *zweite* Aufſatz (S. 103—113) iſt überſchrieben: *Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philoſophen.* Hier werden beſonders folgende Sätze ausgeführt: 1) Die alten Philoſophen ſind wirklich nur noch wenig ſo ſtudiert worden, wie ſie es verdienen. 2) Das Studium derſelben lehrt uns die Fortſchritte in der Wiſſenſchaft richtiger beurtheilen, und das, was *wir* haben, beſſer ſchätzen. Wer deutlich und beſtimmt kennen will, was unſre Philoſophie gegen die alte für Vorzüge oder Unvollkommenheiten hat, muſs die Werke aus der letztern ſelbſt ſtudieren. Denn die Bücher über die Geſchichte der Philoſophie geben meiſt nur die allgemeinen Reſultate, mit Hinweglaſſung einer Menge von Mittelbegriffen u. ſ. w. 3) Auf der andern Seite iſt aber das Studium der alten Philoſophen auch eine Vorbereitung zum Studium der Philoſophie, und für Jünglinge eine beſſere, als unſre eigentlichen Kompendia. 4) Ein andrer Vortheil kommt mehr auf die Rechnung der Sprachen: nämlich die Aufklärung, Berichtigung und Befeſtigung unſrer philoſophiſchen Ideen vermittelſt der Alten. (Dieſer Punkt, ſo wie der folgende, iſt ausführlicher als die übrigen erörtert, und durch viele lehrreiche Beiſpiele, beſonders aus Ariſtoteles, erläutert.) 5) Selbſt für unſre *Kunſtſprache* laſſen ſich aus dem Studium der alten Philoſophen manche Vortheile erwarten. 6) Wenn wir die Alten genau und ſorgfältig ſtudieren, arbeiten wir uns gewiſſermaſsen in ihre *Methode* ein, (die in Rückſicht des *Analyſiſchen* wirklich eigenthümliche Vorzüge vor der neuern hat.) 7) Schon als Text zu Unterſuchungen werden die alten Philoſophen immer einen groſsen Werth behalten.

Der *dritte* Aufſatz führt die Ueberſchrift: *Thomas Campanella über die menſchliche Erkenntniſs.* (S. 114—161.) Nach vorläufigen Bemerkungen über deſſen Philoſophie liefert Hr. F. einen Auszug von deſſelben *Metaphyſik* S. 132. ff., und von S. 145. ff. excerpirt er deſſen *Zweifel gegen die menſchliche Erkenntniſs*, und die *Löſung und Einſchränkung dieſer Zweifel*, aus Campanella's *Einleitung zu ſeiner Metaphyſik*. Hr. F. läſst ihm, als einem ſcharfſinnigen Kopf, mehr Gerechtigkeit wiederfahren, als gewöhnlich geſchieht, wiewohl er auf der andern Seite deſſen Grillen und Inconſequenzen keineswegs verhehlt.

Zuletzt folgt (S. 163—168) noch die Ankündigung eines von Hrn. F. unternommenen Werks, das als Materialienſammlung und Hülfsmittel zur Geſchichte der Philoſophie viel Nutzen verſpricht: nämlich 1) eine Bearbeitung der kleinen philoſophiſchen Geſchichte unter *Galen's* Namen, der Philoſophum. des Pseudo-*Origenes* und von *Hermiae* Irriſ. Gentil. 2) Fragmenta Philoſophorum Graecor. proſaica. 3) Excerpta ex Patribus Eccleſ. ad hiſt. philoſ. Gr. Der allgemeine Titel dieſes künftigen Werkes: *Philoſophia Graeca* ſcheint Rec. indeſs vielmehr zu umfaſſen, als der verdienſtvolle Vf zu liefern gedenkt; daher wir ihn mit einem beſtimmtern vertauſchen würden. Rec. ſieht dieſem Werke mit nicht geringen Erwartungen entgegen.

2) Stendal bei Franzen u. Groſſe: *Die Moral älterer und neuerer wilder Völker*, hiſtoriſch und philoſophiſch bearbeitet von *Johann Gottlieb Lindemann*, Pred. in Iſenbüttel in Celliſchen, auch der Königl.

Königl. deutſchen Geſellſchaft in Göttingen Ehrenmitglied. 1795. 23 B.

Vor einigen Jahren hat Hr. Ewerbeck einen gründlichen durchdachten Plan über die Geſchichte der Moral bekannt, und zugleich Hofnung gemacht, einſt ſelbſt dieſe Geſchichte nach demſelben Plan auszuarbeiten. Der V. des vor uns liegenden Buchs kennt, wie er verſichert, dieſe kleine aber treffliche Schrift, aber wahrſcheinlich blos dem Titel nach; denn ſonſt würde er nicht ſagen: ſie enthalte eine Anweiſung, eine *Geſchichte der Sitten* zu ſchreiben. Und wahrlich, hätte er ſie geleſen, ſo müſſte er entweder ſein Unternehmen gänzlich aufgegeben, oder ein beſſeres Buch geſchrieben haben. Hätte er doch das erſtere gethan, wie er in der Vorrede verſichert, daſs er es habe thun wollen, denn man ſiehet aus dem Ganzen, daſs er nicht einmal über den Plan einer ſolchen Geſchichte reiflich nachgedacht hat. Selbſt die noch lange nicht vollſtändigen und berichtigten Begriffe, die darüber in der Vorrede vorkommen, ſind nicht einmal in der Ausführung vollkommen angewandt worden. Die Probleme, welche der Verf. an dieſem Buche, an der Hand der Geſchichte aufzulöſen verſuchte, ſind: *wie war der ſittliche Zuſtand der Völker? was hatten ſie für moraliſche Grundſätze, wornach ſie handelten? In wie fern verdient dieſes Volk einen ſittlichen Vorzug vor jenem? Was lehrten einzelne Weltweiſe von Tugend? Welche Tugenden und Laſter herrſchten vorzüglich unter dieſem und jenem Volk.* Man ſieht ſchon hieraus daſs die Geſchichte des moraliſchen Kulturzuſtandes der Menſchlichkeit und die Geſchichte der Moral, in ſo fern ſie wiſſenſchaftlich behandelt worden, gar nicht unterſchieden iſt, wie denn die Facta, die zu beiden gehören, im ganzen Buche bunt unter einander gemiſcht ſind; daher befriediget das Buch weder in der einen noch der andern Rückſicht. Und wie ſonderbar, gerade die Moral der *ältern kultivirten* und der *neuern wilden* Völker nicht etwa in beſondern Abſchnitten, ſondern unter einander gemengt vorzutragen. Aber freilich iſt dieſem Compilator um ſcharfe Abriſſe und planmäſſigen Zuſammenſtellungen nicht ſehr zu thun. Er hat einmal ſein Fach gewählt, in das er alles, was er zuſammengetragen, ohne groſſe Mühe ausſchüttet. Das ganze Kunſtſtück, die Moral eines oder mehrerer Völker, hiſtoriſch und philoſophiſch — in dem Sinne, wie hier dieſe Wörter gebraucht worden — darzuſtellen, beſteht darin, daſs man einige Sätze moraliſchen Inhalts aus den Religionsbüchern, oder einige Sittenſprüche, Lebensregeln anführt, dann etwas von den Lehren oder Schriften der Philoſophen ſagt — daſs dieſes nach dem Geſetz der Sparſamkeit aus andern Büchern genommen werde, wo dergleichen vorhanden ſind, verſteht ſich von ſelbſt — dann eine Reihe von Gedanken über einzelne Tugenden und Laſter, nebſt Beiſpielen von beiden aufführe, das heiſst den ſittlichen Zuſtand der Völker ſchildern, das die Grundſätze ihrer Handlungen darſtellen. — Der Verf. fühlte ſelbſt ſeine Schwäche, und wollte ſein Vorhaben aufgeben, aber er meinte doch: es müſſe hierin die Bahn gebrochen werden, er könnte doch manches Gute befördern, und auf nachſichtsvolle Leſer rechnen. Freilich kommt auch in dem Buche manches Gute vor, nur daſs davon vielleicht weniges dem Verf. zu Gute kommt, und daſs der Plan und Ordnung, was ſein eigentliches Eigenthum iſt, nichts taugt. Das Buch beſteht aus drei Abſchnitten. Der erſte enthält eine *Literatur der Moral*, die nicht vollſtändig iſt, zumal das Verzeich-

niſs der Schriften über die eigentlich wiſſenſchaftliche Moral der Alten. Dellbrück über Ariſtoteles Moral und mehrere neuere Werke über die Moral der Alten ſind nicht erwähnt. Der zweite beſchreibt die Sitten der auf dem Titel angegebenen Völker ohne Kritik und Auswahl. Was von den Griechen geſagt iſt, könnte eben ſo gut auch in einem Werk über die griechiſchen Alterthümer ſtehen, und iſt auch meiſtentheils aus Anacharſis Reiſen genommen. Der dritte Abſchnitt, der von S. 69 bis ans Ende geht, hat nun die Moral der Völker zum Gegenſtande. Zuerſt wird hier von den verſchiedenen Arten die Moral vorzutragen, von Fabeln, Gnomen u. dgl. (wo vieles aus dem 1. Abſchn. wiederholt wird) gehandelt, dann kommen Auszüge moraliſcher Gedanken aus Homer und Anakreon, dann einige moraliſche Lebensregeln der Aegypter, Perſer, Indier u. ſ. w. Hierauf folgt die Moral der griechiſchen Philoſophen mit einigen Beobachtungen über ihre verſchiedenen Meinungen über das höchſte Gut; endlich Betrachtungen über einzelne Tugenden und Laſter nebſt Beiſpielen von beiden, die nicht immer paſſend gewählt, oft auch aus der chriſtlichen Welt genommen ſind, die doch aus dem Plan des Verf. ausgeſchloſſen ſeyn ſollte. Wenn er auch in der Litteratur nicht auf Lawätzens Buch aufmerkſam gemacht hätte, ſo würde doch dieſer Theil des Buches daran erinnern. Den Beſchluſs machen wieder einige Betrachtungen, daſs es ſchwer iſt, über Tugenden und Laſter eines Volkes zu urtheilen, daſs einige local und klimatiſch ſind u. ſ. w.

VI. PHILOSOPHISCHE LITTERATUR.

1) Leipzig bei Voſs. *Auserleſene Bibliothek der allgemeinen Staatswiſſenſchaft*, für Staats- und Geſchäftsmänner, Gelehrte, Freunde und Befliſſene dieſer Wiſſenſchaft. Herausgegeben von *C. D. Voſs*. Erſten Bandes Zweites Quartal. 1795. 21 B. 8. Zweiten Bandes Erſtes Stück. 1796. 18 B. 8

Das zweite Quartal mit dem in dem vorigen Jahrgang der Annalen (Sept. III. St.) angezeigten erſten Hefte, machen zuſammengenommen den erſten Band aus. Reichthum und Genauigkeit der Auszüge charakteriſiren auch dieſe Stücke. Für die philoſophiſche Litteratur findet man in dem letzten Hefte des erſten Bandes folgendes: 1) Einen ausführlichen Auszug aus einem Programm des Hrn. Prof. Biſchoff zu Helmſtädt, das eine Geſchichte des Begriffs der allgemeinen Staatswiſſenſchaft und der nothwendigen Verbindung derſelben mit der Jurisprudenz enthält. S. 188–204. 2) hiſtoriſch-philoſophiſche Betrachtungen des Schuldenweſens der Fürſten, mit beſonderer Rückſicht auf das deutſche Reich. Ebenfalls Auszug aus einem lateiniſchen Programm des Hrn. Prof. Biſchoffs S. 205–220. 3) Auszug aus der Schrift: Von den wahren Gränzen der Wirkſamkeit des Staats, in Beziehung auf ſeine Mitglieder. S. 329–357. 4) Kann es einen Rechtsgrund für die Einziehung des Privateigenthums zum Behuf der Regenten- oder Staatskaſſen geben? S. 375–379. Der Verlagsort und Jahrzahl wenn diese Schrift erſchienen, iſt nicht angezeigt. Alle dieſe Auszüge ſind mit kritiſchen Bemerkungen des Herausgebers begleitet. Hierauf folgen II. Beurtheilungen von Schriften, wovon nur folgende zur Philoſophie gehören: 1) *Eberhard* (J. A.) Iſt die Augſpurgiſche Konfeſſion eine Glaubensvorſchrift der lutheriſchen Kirche? 2) *Spedalieri* Rechte des Menſchen. 3) *Jakob's* L. H. philoſophiſche Rechts

Digitized by Google

Rechtslehre; 4) Antimachiavel; 5) *Heydenreich K. L.* über die Heiligkeit des Staats. 6) *Rößig*, über die Verdienste des Staats (Wie kömmt dies Buch in eine *auserlesene* Bibliothek?) Der übrige Inhalt geht nur der positiven Staatswissenschaft an.

Das merkwürdigste für unsre Leser im ersten Stück des zweiten Bandes ist: I. Auszüge 1) aus der Beschreibung der Stadt und Republik Bern 1794. mit sehr treffenden Anmerkungen des Herausgebers; 2) aus der Schrift: Die Staatsverwaltung von Toskana. 2 Bde 1795. 3) aus: Frankreichs drei Konstitutionen, nebst einer Beleuchtung ihrer ersten Grundsätze, von G. W. Bartoldy 1795. 4) aus *Rüdigers* Anfangsgründen der allgemeinen Staatslehre; 5) aus *v. Bergs* staatswissenschaftlichen Versuchen; 6) ein Fragment aus *Kant:* Zum ewigen Frieden. Der Herausgeber setzt noch zu den von Kant angeführten Präliminarartikeln folgendes: 1) daß jede Regierung eines jeden Staats stets bei allen ihren Unternehmungen nur den allgemeinen Staatszweck vor Augen haben, durchaus nie sich zu Rücksichten verleiten, durch dieselben sich nie zu irgend einem öffentlichen Unternehmen bestimmen lassen solle; 2) daß eine jede Regierung durchaus keinen andern Krieg, als einen Vertheidigungskrieg führen dürfe und müsse; 7) aus *Garats* Denkschrift über die Revolution, dessen Urtheil über die Heiligkeit der Insurrektion, mit sehr richtigen Gegenbemerkungen; 8) aus *Roschers* Schrift: Von dem verderblichen Einflusse des Lotteriewesens auf den Staat. 1795. Hr. R. bringt eine zweckmäßige Lotterie in Vorschlag. Hr. V. aber verwirft in den Zusätzen auch diese, so wie alle Lotterien, weil sie ungerecht und unpolitisch sind. Rec. sieht wenigstens die Ungerechtigkeit davon aus den Gründen des Herausgebers nicht ein. Hr. V. beweist die Ungerechtigkeit dadurch, daß sie mit Hintergehung verbunden seyn soll. Allein die Grundsätze der Lotterie sind ja öffentlich, wie kann hier Hintergehung von Seiten der Lotteriedirection seyn? Aber angenommen, daß die Lotterie ein listiges Mittel sey, den Unterthanen Geld abzulocken; so ist doch nicht jeder Gebrauch der List ungerecht. Es steht ja den Leuten frei, ob sie wollen oder nicht, und die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Gewinstes liegt ihnen ja vor Augen; 9) Urtheile einiger angesehener Staatslehrer und Philosophen über die Gränzen des bürgerlichen Gehorsams und das Recht der Unterthanen zur Insurrektion. Ausgezogene Stellen aus *Rüdigers* allgemeiner Staatslehre, *Schlözers* Staatsgelahrtheit, *Schmalzens* Staatsrecht, *Eberhards* Staatsverfassung, deren Fortsetzung versprochen wird. — Eine sehr interessante Nebeneinanderstellung.

II. Beurtheilungen. In diesem Hefte sind nur solche Schriften angezeigt, die in das positive Staatsrecht einschlagen.

POPULÄRE UND VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

1) Leipzig bei Friedrich Baumgärtner: *Carl Friedrich Heydenreichs Originalideen* über die interessanten Gegenstände der Philosophie — Dritten und letzten Bandes erste Abtheilung. 231. S. gr. 8.

Hoffentlich werden diejenigen Kritiker die so fertig sind, wenigstens die Nägel an den Fußzehen zu tadeln, weil sie an der ganzen Form nichts auszusetzen wissen, dem Hrn. V. unter den Ausdruck: *Originalideen*, nicht lange chikaniren, da derselbe in der Vorrede ausdrücklich erklärt, daß der

der Titel die Erfindung des Verlegers ſey, und die hier dargelegten Ideen doch wohl wenigſtens in ebendem Verſtande original genannt zu werden verdienen, als jeder Schauſpieldichter *ſeine* Stücke *Originalſchauſpiele* nennt. Es ſind in dieſer erſten Abtheilung ſechs Abhandlungen geliefert. *Allgemeine Ueberſicht der Fortſchritte der theoretiſchen Philoſophie im 18ten Jahrhundert — Ideen über den Einfluſs der Philoſophie auf die Beruhigung des Leidenden — Skizze einer philoſophiſchen Theorie der bildenden Kunſt, als eine ſpecielle Anwendung der in der erſten Abhandlung des zweiten Theils enthaltenen Grundſätze — Skizze einer Theorie der Charakterzeichnung in Werken der Dichtkunſt — Bemerkungen über den Zuſammenhang des Aeſthetiſch-Edlen mit dem Moraliſch-Edlen — Ideen über Schönheit und Häſslichkeit.*

In der erſten Abhandlung, welche aber hier noch nicht vollendet iſt, werden in vortheilhafter Gedrungenheit die vier Haupttheorieen über die letzten Gründe der menſchlichen Erkenntniſs, und ihre objective Wahrheit, die Theorien eines Leibnitz, Locke, Hume und Kant, mit einander verglichen, die Mängel und unrichtigen Vorausſetzungen der drei erſtern gezeigt, und dadurch überzeugend dargethan, daſs nur Kant dies ſchwere Geſchäft vollendet habe. Wir wünſchen, daſs alle diejenigen, die noch immer auf eine unbegreifliche Weiſe nicht zu wiſſen ſcheinen, worauf es ankömmt, wenigſtens dieſe Abhandlung, und noch mehr die Beckiſche Schrift: *Einzig* möglicher Standpunkt, aus welchem kritiſche Philoſophie beurtheilt werden muſs, wiederholt zu ſtudieren, ſich entſchlieſsen wollen. Es kömmt alles auf den Kantiſchen Begriff *der objectiven Wahrheit*, und bei dieſen auf den Begriff des *Objects* an. Rec. bekennet ganz gerne, ſo lange er ſich dieſen nicht bemeiſtert hatte, im Finſtern getappt zu haben, und die Stelle, die ihm zuerſt das volle Licht gab, iſt S. 194 der erſten, und S. 236 der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft enthalten.

Vorzüglich aber wünſchen wir, daſs die Herren *Reinhold, Fichte, Abicht, Schelling* u. ſ. w. die ſo ſittlichen Lectionen die ſie hier wegen ihrer Verſuche, Kanten nachzuhelfen, und durch Aufſtellung eines oberſten Grundſatzes der Philoſophie eine vermeinte Lücke auszufüllen erhalten, beherzigen, und von ihren vergeblichen Bemühungen, wodurch ſie ganz wieder in das dogmatiſche Labyrinth hinein gerathen, abſtehen mögen. In der zweiten Abhandlung, die aber auch hier nur angefangen iſt, geht der Hr. V. von drei Bemerkungen aus. Jedes Leiden eines Menſchen, der wirklich, der Entwickelung ſeiner Thätigkeit und Vernunft nach, Menſch iſt, iſt verknüpft mit *Reflexionen über die Recht- und Zweckmäſsigkeit deſſelben.* So lange er darüber nicht richtige Vorſtellungen hat, verknüpft ſich mit ſeinem Leiden ein beſonderes Leiden *der Unzufriedenheit*, welche entweder eine *entſchiedene*, oder *zweifelnde* iſt. — Der Menſch beſitzt im Leiden bis auf einen gewiſſen Grad Herrſchaft über ſein Bewuſstſeyn, Freiheit der Ideenbeſchäftigung, Willkühr ſeiner Aufmerkſamkeit. Er kann mancherlei Kunſtgriffe anwenden, um ſein Gefühl des Unangenehmen mechaniſch zu heben, wenigſtens zu lindern — Wirkliche Ueberzeugung der Vernunft hat auf den Zuſtand des Leidenden doppelten Einfluſs, a) indem ſie ihm *innern Frieden* gewähren kann, und mit dieſem Muth und Stärke der Seele; b) indem ſie eben dadurch das Gefühl des eigentlichen Leidens zu ſchwächen, ja in manchen Fällen gänzlich zu heben fähig iſt. Die Mittel, den Zuſtand des Leidenden zu ſeinem Vortheil zu verändern,

ſind daher, entweder 1) Gründe eines ſichern Friedens der Seele, bewirkt durch Vernunftüberzeugung, oder 2) Methoden, durch Benutzung der Herrſchaft über ſein Bewuſstſeyn, Willkühr der Aufmerkſamkeit, ihm Stillung oder Linderung des unangenehmen Gefühls zu verſchaffen. Jenes ſind die eigentlichen *Troſt- und Beruhigungsgründe*, dieſes *philoſophiſche Kunſtgriffe*. Die Philoſophie kann ſich alſo auf eine dreifache Weiſe um den Leidenden verdient machen: 1) vorzüglich dadurch, daſs ſie im Allgemeinen den dauernden Frieden der Seele begründet, welchen ſelbſt die gröſsten Uebel des Lebens nicht zu zerſtören vermögen — *Theodicée für Leidende*; 2) daſs ſie manche Leiden, welche der Menſch ſich ſelbſt durch unrichtige Vorſtellungen, durch naturwidrige Stimmung ſeines Begehrungs- und Gefühlvermögens zugezogen oder vergröſsert hat, durch Berichtigung derſelben zu heben, oder doch zu mildern ſucht — *Disciplin für Leidende*; 3) daſs ſie ihm reichen Stoff zu mancherlei Kunſtgriffen liefert, die unangenehmen Gefühle gegen angenehme umzutauſchen, wenigſtens Dauer, Stärke und Bitterkeit deſſelben einzuſchränken — *Technik der Beruhigung der Leidenden. Der Friede der Seele*, welcher eine Theodicée für Leidende gewähren ſoll, iſt nicht ein bloſser periodiſcher Stillſtand, Unterbrechung oder Einſchläferung der Traurigkeit, ſondern *eine auf Vernunftgründen ruhende Fertigkeit, alle Uebel der Welt als Mittel für den Endzweck des höchſten Gutes anzuſehen*, eine daraus entſpringende Fähigkeit, ſich diejenigen angenehmen Gefühle zu verurſachen, welche mit dieſer Vorſtellungsart zuſammenhangen, jene unangenehmen aber von ſich zu entfernen, welche Folgen der entgegengeſetzten Vorſtellungsart ſind, endlich ein dadurch beſtimmtes Vermögen der Ergebung und Faſſung beim Herannahen und der Gegenwart eigener Leiden. Dergleichen iſt nun ohne religiöſe Ueberzeugung durch Vernunft nicht möglich. Blos Naturbetrachtung giebt uns über die Harmonie des Uebels in der Welt mit der Beſtimmung des Menſchen keine Aufklärung, verwickelt uns vielmehr, wenn wir uns an ſie allein halten, in troſtloſe Zweifel. Es fragt ſich alſo, welchen Standpunkt der Menſch faſſen müſſe, um ſich von jener Harmonie zu überzeugen? Alles kömmt auf die Löſung des Problems an: *Auf dem Plane Gottes für die Menſchheit, wie fern ihr die Idee des Endzwecks derſelben ankündiget, die zufällige Vertheilung von Glückſeligkeit und Elend in der wirklichen Welt begreiflich zu machen. Vermeſſen* kann man dieſe Unterſuchung nicht nennen. Es iſt vielmehr *nothwendig*, daſs der Menſch über die Vereinbarung der zufälligen Vertheilung von Glückſeligkeit und Elend in der wirklichen Welt mit dem Plane Gottes für die Menſchheit einig mit ſich ſelbſt werde. Sähe er die Unmöglichkeit dieſer Vereinbarung ein, oder könnte er ſich doch ſolche auf keine mögliche Weiſe begreiflich machen, ſo könnte er eben ſo wenig in einer feſten Treue für Geſetz und Pflicht beharren, als einen ununterbrochenen Glauben an die Gottheit unterhalten. Demonſtration läſst ſich über jene Vereinbarung nicht führen, ſo wenig, als über das Daſeyn Gottes ſelbſt. Wenn aber doch Entſcheidung nöthig iſt, und ſich mehrere widerſpruchsfreie Vorſtellungsarten eines möglichen Zuſammenhangs bilden laſſen, und unter allen, die man entdecken kann, nur eine die Vernunft völlig befriediget, ſo hängt es nicht von unſerer Willkühr ab, ob wir ihr beipflichten wollen, oder nicht: ſie wird vielmehr Gegenſtand unſers Glaubens, und ſchlieſst ſich unab-

unabtrennlich an unſere Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion an. Gewiſs wird jedermann mit dem Recenſenten der Vollendung dieſer Abhandlung begierig entgegenſehen.

Die dritte und vierte ſind reich an Stoff zum Nachdenken, und einzelnen intereſſanten und ſcharfſinnigen Bemerkungen, leiden aber, da ſie ſelbſt nur Skizzen ſind, keinen Auszug, ſo gern Rec. auch etwas mehreres über die Skizze einer Theorie der Charakterzeichnung in Werken der Dichtkunſt ſagen mögte.

In den Bemerkungen *über den Zuſammenhang des Moraliſch Edlen mit dem Aeſthetiſch Edlen* iſt der Begriff des erſten zu enge beſtimmt. Daſs edle Handlungen, Handlungen von vorzüglichen ſittlichen Werthe, daſs es ſolche ſind, zu deren Hervorbringung eine vorzügliche Stärke der Seele, eine ausgezeichnete Kraft der Vernunft, die Neigungen und Gefühle der Sinnlichkeit zu überwinden, gehört, iſt richtig. Aber daſs ſie ſich jederzeit auf unſere Mitmenſchen beziehen müſſen, daſs dazu eine muſterhafte Feinheit der Urtheilskraft gehört, mit welcher man ſeinem Mitmenſchen auf eine Weiſe wohlthue, wodurch ſeine Verhältniſſe, und die daraus entſpringenden Gefühle am meiſten geſchont werden, und der Zuwachs von Glückſeligkeit, den man ihm ertheilt, ihm auf das Reinſte und Vollendetſte zukömmt, macht die Erklärung zu enge und ſpeciell. Das Aeſthetiſchedle gehört entweder *den Gegenſtänden* an, oder *der Form, der Art der Darſtellung, Anordnung und Bezeichnung*. Das Edle der Gegenſtände ſelbſt, bezieht ſich auf den Menſchen, und findet ſich in hiſtoriſchen Stücken. Der Begriff dieſes Edlen hat keine Schwierigkeit. Er drückt moraliſchedle Geſinnung, Charakter, Handlung aus. Wenn wir aber das Edle in die Form ſetzen, ſo betrift das Urtheil den Künſtler ſelbſt, ſo fern er durch die Art ſeiner Darſtellung ſeine moraliſche Stärke, den Umfang, die Lauterkeit und Feinheit ſeines Gefühls, für Sittlichkeit und Anſtand ausdrückt. So zeigt ſich das Edle der Form insbeſondere im Ausdruck der Leidenſchaften, vorzüglich ſtarker und wilder Leidenſchaften. Durch jenes Gefühl geleitet giebt er ſeinen Compoſitionen bis auf die kleinſten Theile Zweckmäſsigkeit, vermeidet alles Triviale, entfernt jeden Zug, welcher die Harmonie des ganzen unangenehm ſtören, und Gefühle hervorbringen würde, die der Hauptwürkung widerſprächen u. ſ. w. Das *Edle des Styls* in Werken der poetiſchen und proſaiſchen Litteratur iſt ſehr beſtimmt erklärt, ſo wie die Natur *der edlen Einfalt* eines Charakters, der Geſinnung, einer ſichtbaren Form, einer mahleriſchen Compoſition, eines Gebäudes, eines muſikaliſchen Werkes, eines Tanzes, des Inhalts und Styls eines Gedichtes, einer Rede u. ſ. w. Das Gegentheil der edlen Einfalt iſt das *Ueberſpannte, Ueberladne, Gezierte, Geſuchte, Kindiſche*. Aus der ſechſten Abhandlung, worin das Geſchmacksurtheil über Häſslichkeit nach eben den 4 Momenten, wie des über Schönheit in der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft beſtimmt wird, zeichnen wir nur noch folgendes aus. Das Häſsliche iſt dem Schönen nicht *contradictoriſch*, ſondern *contrarie* entgegengeſetzt. Aber gleichwohl nennt man nicht alles häſslich, was eine der Schönheit contrarie Würkung thut. Der H. V. beſtimmt die Sache ſo: Man nennt alles, was weſentlich oder zufällig eine gewiſſe Form beſitzt, häſslich, wenn dieſe Form entweder unmittelbar, oder unmittelbar und mittelbar zugleich, *ungemiſchtes Miſsvergnügen und Abſcheu gegen ſie erregt*. Gegenſtände, welche durch ihre Form unmittelbar und mittelbar

ber ungleich ungemiſchtes Miſsvergnügen erregen, nennt man dann doch nicht hä slich, wenn *die Ideen* zu der Widrigkeit der Bildung das meiſte beitragen. Aus dieſen Grunde nennen wir gewiſſe Geſichter wegen des phyſiognomiſchen Ausdrucks moraliſcher Mängel, nicht *häſslich*, ſondern etwa *abſcheulich*, *fatal*, *unausſtehlich*. Wir ſagen nicht: eine *häſsliche Seele*. Denn die Vorſtellung einer auch noch ſo entarteten Seele kann nie ein *ungemiſchtes Miſsvergnügen* erregen. Keine Seele iſt ganz böſe. Und das Urtheil über moraliſche Schlechtheit hängt mehr von *Begriffen* ab. Hingegen redet man von einem *häſslichen Charakter*, in ſo ferne derſelbe reines ungemiſchtes Miſsvergnügen und Abſcheu erregen kann. Von einem Werke der Dichtkunſt, Tonkunſt, Malerei, etc. ſagen wir nicht, daſs es ein häſsliches Werk derſelben ſey. Denn wenn es die Würkung der Häſslichkeit hervorbringt, ſo iſts gar kein Werk dieſer Kunſt. Es giebt alſo *keine häſsliche Ode*, *Symphonie*, kein *häſsliches Portrait*.

2) Frankfurt am Mayn, bei Macklot: *Aglaia*. Eine Philoſophie für das ſchöne Geſchlecht. 7 Bogen 8. (16 gl.) (Mit einer elenden Vignette.)

Dieſes elende Produkt hat folgenden Inhalt. *Grundriſs der Philoſophie für Damen* Z. B. gleich auf der erſten Seite: Jeder Gedanke iſt Empfindung, aber dieſe Empfindung iſt nicht immer ſinnlich. — *Leib und Geiſt*. *Ermunterung an Lesbien*. Z. B. Laſs bei Bechern und bei Küſsen, unſere Jugend uns genieſsen, denn ſie eilet blitzgeſchwind. *Ueber die Dauer des Genuſses*. *Das Weſen der Liebe*. (Nach Platos Sympoſion.) *Briefe über den Spiegel*. *Reformation der Etikette*. *I. Der Handkuſs*. *II. Die Rangſucht unter den Damen*. *Die Glückſeligkeit*. *Von der Liebe*. Ein philoſophiſches (!) Gedicht. (Unverantwortlicher Miſsbrauch aller drei Worte! Es iſt nicht Gedicht, ſondern allerelendeſte holperichte Reimerei; nicht philoſophiſch, ſondern nonſenſikaliſch; nicht Eins, ſondern wild chaotiſch.) *Schmaz und Schmaz*. Eine nähere Anzeige wäre Zeit- und Papierverderb. Daſs der Hr. Verleger dieſe 7 Bogen für 16 gl. verkauft iſt gar zu arg!

3) Leipzig bei Heinſius: *Sind wir berechtiget, eine gröſsere künftige Aufklärung und höhere Reife unſeres Geſchlechts zu erwarten?* Mit ſteter Hinſicht auf die gegenwärtigen Zeitumſtände, unterſucht von C. *H. L. Pölitz* Zweitem Profeſſor der Moral und Geſchichte an der Ritterakademie in Dresden. 1795. 21 B. 8. (8 gl.)

Der Hauptgrund, weshalb der Hr. V. dieſe Frage mit *Ja* beantwortet, iſt der Glaube an den moraliſchen Weltplan. Durch Reflexion über die wirkliche Geſchichte der Menſchheit wird dieſes beſtätiget. Im erſten Abſchnitte wird aus den wirklichen Kräften des Menſchen gezeigt, daſs er eine Anlage hat aufgeklärt zu werden und zur Reife zu gelangen, daſs dieſes Zweck bei ſeiner Bildung iſt. Daſs er auch zur Ausbildung und Reife fortgeſchritten wird im zweiten Abſchnitt aus der Weltgeſchichte bewieſen, und unſerm Zeitalter der Vorzug vor allen vorhergehenden eingeräumt. Der dritte Abſchnitt beſchäftiget ſich mit Widerlegung der Einwürfe gegen die fortſchreitende Vervollkommnerung des menſchlichen Geſchlechts. Im vierten werden die Mittel die Ueberzeugung an eine ſolche fort-

ſchreitende Kultur der Menſchheit zu bilden angegeben, worunter die moraliſche Anſicht ohne Zweifel oben an ſtehen muſs; im fünften wird bewieſen, daſs und wie jeder einzelner verpflichtet ſey, zur allgemeinen Aufklärung mit zu wirken. Der ſechſte Abſchnitt zeigt die groſsen Vortheile einer ſolchen Ueberzeugung, und der ſiebente iſt gegen einige neuere Einwürfe gerichtet, wo der V. zwar viel richtiges ſagt, aber ſich gegen den Dogmatismus einer moraliſchen Weltbetrachtung doch nicht rechtfertigen kann. Der Styl iſt gut und der Vortrag populär, obgleich hie und da etwas zu deklamatoriſch, welches in deſſen in Betrachtungen dieſer Art für das gröſsere Publikum kein Fehler iſt.

4) Göttingen bei Vandenhök: *Ueber Deutſchlands Verfaſſung und die Erhaltung der öffentlichen Ruhe* in Deutſchland, von G. H. v. Berg. 1795. 22 B. 8. (18 gl.)

Dieſe Schrift enthält die weitere Ausführung einer Abhandlung in deſſen Staatswiſſenſchaftlichen Verſuchen (S. Ann. 1795. Dec. St. 147.) Sie bezieht ſich auf die Aufgabe der Erfurter Akademie, welche im J. 1792. einen Preis auf die beſte populäre Schrift ſetzte, wodurch das deutſche Volk von den Vortheilen ſeiner Verfaſſung belehrt und vor den Uebeln gewarnt wird, wozu überſpannte Begriffe von ungemeſſener Freiheit und idealiſcher Gleichheit führen. Zugleich iſt auf die noch übrigen Fragen der Akademie geantwortet, die ſich ſämmtlich auf dieſen Gegenſtand beziehen und mit vieler Weisheit abgefaſst ſind. Daſs in einer ſolchen Schrift ſich keine Aufſchlüſſe für Philoſophen finden, gereicht ihr nicht zum Vorwurfe. Daſs aber richtige philoſophiſche Grundſätze hier angewendet und gebraucht worden ſind, iſt ſehr zu rühmen und Niemand wird in dieſer Hinſicht das Buch ohne Vergnügen und ohne von Hochachtung gegen die richtige Denkart des Hrn. Verf. erfüllt zu werden, leſen.

5) Jena und Leipzig bei Gabler: *Ueber die ſich wiederholenden Unterhaltungen in Geſellſchaften und die vornehmſten Quellen derſelben.* Ein Verſuch von *Jonathan Schuderoff.* 8. 1795. 128 S. (9 ggr.)

Der Hr. Paſtor *Schuderoff* zu Drakendorf bei Jena, hat ſich dem Publikum längſt als einen unſrer vorzüglichen Denker bekannt gemacht. Auch die gegenwärtige kleine, aber ſehr leſenswerthe Schrift, iſt ein neuer Beweis davon. Der Gegenſtand derſelben war in der That der Unterſuchung des Pſychologen nicht unwerth, und der Verf. hat dieſelbe wirklich mit ſchönen pſychologiſchen Kenntniſſen und ſeinem Beobachtungsgeiſte, wiewohl mehr *rhapſodiſch* als *ſyſtematiſch* geführt.

Er theilt ſeine Schrift in zwei Abſchnitte, wovon der *erſte* die Menſchen, die ſich in Geſellſchaften am leichteſten wiederholen, und dann die Arten und Quellen der *Unterhaltung überhaupt.* — Der zweite aber die Quellen der *ſich wiederholenden Unterhaltungen* aufzählt. — Bei dieſer Abtheilung war es nun freilich unvermeidlich, daſs, was man beim erſten Blicke bemerkt, und was der Verf. ſelbſt einſieht (S. 126.) ſchon im erſten Abſchnitte Bemerkungen vorkommen muſsten, die eigentlich in den zweiten gehören.

„Wenn ich," ſagt der Verf. (S. 11.) „meine Gedanken über geſellſchaftliche Unterhaltungen, und zwar gegenwärtig über die ſich immer wiederholenden Vor-

trage,

trage, so thue ich eigentlich nichts, als dass ich einen Commentar über den Gemeinplatz schreibe: jeder reitet sein Steckenpferd" — Ganz recht, und hier hat der Verf. den Gesichtspunkt, aus welchem er seinen Gegenstand zu betrachten hatte, vollkommen richtig aufgefasst Um so mehr hätte Rec. gewünscht, er hätte denselben immer vor Augen behalten, und alle Quellen der Unterhaltung sowohl *überhaupt*, als der *sich wiederholenden* insbesondere daraus hergeleitet, was sich wohl leicht hätte thun lassen, und wobei auch die obige nicht ganz bequeme Eintheilung der Quellen weggefallen wäre.

Doch wir wollen unsre Leser mit dem Inhalte der vorliegenden, bei all diesen kleinen Unvollkommenheiten doch immer sehr lesenswerthen und interessanten Schrift bekannt machen.

Selbstdenker, die mehr *gedacht* als *gelernt* haben, verfallen am wenigsten in den Fehler, sich in Gesellschaften zu wiederholen, weil sie mehrere Gegenstände zugleich zu umfassen, und jeden von mehrern Seiten zu betrachten im Stande sind — am leichtesten hingegen *Männer*, die sich einer *Wissenschaft*, einer *Kunst*, oder einem *Handwerk ausschliessend* widmen, — *eigentliche Gelehrte* — *Geschäftsmänner*, die in ihren Geschäften leben und weben. — Das *schöne Geschlecht*, dessen Unterhaltungen sich gewöhnlich um das *Hauswesen*, den *Mann* und die *Kinder* herumdrehen (das gilt von verheurateten, aber wie von den unverheurateten?) — und überhaupt jeder um so leichter je kleiner die Summe seiner Kenntnisse und Erfahrungen, und je beengter der Kreis ist, innerhalb dessen seine Thätigkeit ihre Anwendung findet.

Die *gewöhnlichen* Gegenstände der Unterhaltungen begünstigen dann auch diese Wiederholungen. Denn entweder sind es *Erfahrungen*, die man auf Reisen, im Umgange mit Menschen, oder durch eigene Thaten und Vorfälle gemacht hat; — oder es sind (bedeutende politische oder auch nur Tages-) *Neuigkeiten*, oder *witzige Einfälle*, oder *Anekdoten*, oder *Beurtheilungen anderer*. (Wir möchten hinzusetzen: oder *politische Kannengiessereien*, in so fern sie die Zukunft betreffen.) Alle diese Gegenstände machen Wiederholungen beinahe unvermeidlich

Jedoch diese Wiederholungen haben noch andere eigenthümliche *Quellen* (II. Abschn.) und in einer oder mehrern der folgenden wird sich immer der Grund von ihnen entdecken lassen. — Eine gewisse *Menschenfreundlichkeit und Bonhomie*, die den Gegenstand ihres Gespräches nicht lange wählt, weil sie der Gesellschaft nichts Arges zutraut; — der *Wunsch, andere für sich zu interessiren*, daher man am liebsten von dem spricht, wovon man am *besten* zu sprechen weiss, gegründet auf *Eitelkeit*, oder *Ehrgeiz*; — eine gewisse *Eingeschränktheit des Geistes*; — *Vergesslichkeit*; — die *Sucht zu belehren*, womit besonders gewisse Gelehrte so lästig werden, verbunden mit *Selbstgefälligkeit* und *Eigendünkel*; — *Ruhmredigkeit*, welche das werthe *Ich* am liebsten zum Gegenstande der Unterhaltung macht; — *Leerheit des Kopfes*; (diese hätten wir lieber gleich bei der Eingeschränktheit des Geistes mitgenommen) die *Absicht*, zu unterhalten, und die Einbildung, man *wisse* es *schon*; — eine gewisse natürliche *Gesprächigkeit*; — oder endlich sorglose *Vernachlässigung* seiner selbst, da man keine Vorstellung vest hält. (Wäre auch besser gleich oben unter der Vergesslichkeit mit angeführt worden.)

Von S. 25 — 55. ist eine vortreffliche Abschweifung eingeschaltet, worin der Verf. aus Principien der kritischen Philosophie die *Bestimmung der Weiber*, sowohl

als *vernünftiger und sittlicher* Wesen, als auch ihrem *empirischen Charakter* untersucht. Eine der schönsten und lehrreichsten Stellen der ganzen Schrift.

6) Frankfurt am Main: *Sammlung einiger Schriften über vulkanische Gegenstände und den Basalt*, aus dem Franz. und Dänischen. Nebst *eigenen Abhandlungen* von *Karl Wilhelm Nose*. 1795. 22 B. 8.

Diese Schrift führen wir blos um einiger Abhandlungen willen von Herrn Nose hier an, welche die allgemeine Methode betreffen, wornach mineralogische Gegenstände wissenschaftlich behandelt werden müssen, und welche in einem ächt philosophischen Geiste abgefasst sind. Die erste davon hat den Titel: *Ueber die Verbindung der Fossilien mit einander und die dabei mit ihnen vorgehenden Veränderungen, Beobachtung und Theorie* S. 153 — 186. Besonders gehören die zwei ersten Abschnitte hierher. Der erste handelt von der Bestimmung der verschiedenen Arten des Nexus und ihrer Merkmale, und der andere von der Interpretation des Nexus. Die folgenden geben einen Beweis von der Anwendung dieser Grundsätze an Beispielen von Fossilien. Die andere hierhergehörige Abhandlung ist *Von den Erfordernissen zu Theorien* S. 289 — 306. Die erste Abhandlung ist logisch, und jedermann wird die Regeln, welche der Hr. V. giebt philosophisch richtig finden, und den gemachten Anwendungen seinen Beifall schenken müssen. In der letzteren aber ist es mehr darauf angelegt, jeder Wissenschaft und auch der Mineralogie *Ein* constitutives Princip zu verschaffen. Hier aber glaubt Rec. sind die Foderungen des V. nicht zu befriedigen, daher auch das, was in der Abhandlung gesagt wird, gröstentheils auf blosse allgemeine Topiken hinausläuft, welche von geringem Nutzen für diese Wissenschaft zu seyn scheinen. Immer aber verdienen die Gedanken des Hrn. V. die Aufmerksamkeit philosophischer Naturforscher.

7) Leipzig bei Grüft: *Ueber den Stand und die Verpflichtung der Gelehrten*, und *über die Wissenschaften eines künftigen Religionsgelehrten und Religionslehrers*, von *D Gottlieb Schlegel*. Ersten Prof. der Theol. und Procanzler der Akademie zu Greifswald, wie auch Generalsuperintendenten von Schwedisch Pommern und Rügen. 1796. 5 B. 8.

Zwei akademische Reden die sich durch die Wahrheit ihres Inhalts, Einsicht der Sache, und durch den väterlichen Ton des würdigen Verfassers jedermann empfehlen werden.

8) Neustrelitz: *Philosophisches Journal* etc. Herausgegeben von *C. J. Niethammer*. Heft 11 12. 1795.

(Fortsetzung der Rec. Ann. 157. 96. S. 164.)

A. Philosophische Abhandlungen über die Philosophie und deren Methode.

9) *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus; Beschluss*, Heft 11. S. 173 — 239. Vergl. das 7. Heft. S. 177. — Es möchte sich von diesen Briefen schwer ein so kurzer Auszug geben lassen, als es der Zweck dieser Zeitschrift verstattet. Sie verrathen einen scharfsinnigen Kopf und viele der darin geäusserten Gedanken sind des weiteren Nachdenkens werth. Nach des Rec. Urtheil besteht ächter

ſichter Dogmatismus, in wie weit er der Kritik entgegengeſetzt wird, darin, daſs er Begriffe mit Objecten verwechſelt und in den Begriffen die Dinge gefunden zu haben vermeint, da hingegen die Kritik verlangt, daſs allen Begriffen zuerſt ihre Gegenſtände geſichert werden ſollen, ehe man aus denſelben Erkenntniſſe von Dingen ſchöpfen kann. So unterſcheiden ſich alſo Dogmatismus und Kritik weſentlich, obgleich in beiden einerlei Methode angewandt werden kann. Die Methode kann nämlich dogmatiſch ſeyn, d. i. man kann aus Begriffen in beiden Schlüſſe ziehen, nur daſs die Kritik die Generirung des Inhalts dieſer Begriffe verlangt, die der Dogmatismus entweder vorausſetzt, oder nur aus Begriffen beweiſet. Nach dieſer Art zu denken, ſcheint es, als ob der V. dieſer Briefe ſelbſt in den Fehler des genannten Dogmatismus falle, wo er über reelle Objecte philoſophirt. Dieſes ſcheint ihm z. B. S. 206 begegnet zu ſeyn, wo er, ohnerachtet gegen intellectuelle Anſchauung proteſtirt wird, doch einen bloſsen leeren Begriff der Freiheit zum Erklärungsgrunde eines pſychologiſchen Phänomens, nämlich deſſen, daſs wir unſer Ich nie los werden können, oder daſs unſer Ich alle Vorſtellungen begleitet, gebraucht. Iſt wohl die Erklärung: Ich kann mein Ich nicht los werden, weil ich abſolut frei bin, eine andere als die alte dogmatiſche; ich kann nicht vernichtet werden, weil es einfach iſt? und liegt in dieſer Behauptung nicht wahrer Dogmatismus? wahre Unverſtändlichkeit, wenn anders Verſtändlichkeit darin beſteht, daſs ich die Objecte meiner Begriffe durch eine mögliche Anſchauung ſichern kann.

10) *Von den Wortſtreitigkeiten der Gelehrten.* Ein freier Auszug aus Werenfels. Heft 12. S. 240 – 252.

11) *Vergleichung der vom Hrn. Prof. Schmid aufgeſtellten Syſtems mit der Wiſſenſchaftslehre.* Von Herrn Prof. *Fichte.* Heft 12. S. 267 – 320. Unſere Leſer werden ſich des Schmidiſchen Aufſatzes im 7. Hefte dieſes Journals (Ann. 1. Heft S. 172) noch erinnern. Dieſer hat den gegenwärtigen veranlaſst, der in mehr als einer Rückſicht merkwürdig iſt. Am allgemeinſten möchte wohl der kurze Abriſs intereſſiren, welchen Hr. F. von ſeiner Wiſſenſchaftslehre giebt, und dieſen wollen wir daher unſern Leſern zuerſt mittheilen. Die Frage, welche die Philoſophie zu beantworten hat, iſt folgende: „Wie hängen unſre Vorſtellungen mit unſern Objecten zuſammen; in wie fern kann man ſagen, daſs denſelben etwas unabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, auſser uns entſpreche? Welches iſt der Grund dieſer Behauptung?“ Dieſe Aufgabe nimmt die Wiſſenſchaftslehre auf und beantwortet ſie folgendermaſsen: *Die Vorſtellung und das Object, das ihr entſprechen ſoll, ſind Eins, und eben daſſelbe, nur angeſehen aus zwei verſchiednen Geſichtspunkten;* daſs es aber aus dieſen zwei verſchiednen Geſichtspunkten angeſehen werden muſs, liegt in der *erkennbaren und darzuſtellenden* Natur der Vernunft, iſt ſonach *nothwendig*, und iſt *einzuſehen*, als nothwendig. Die Wiſſenſchaftslehre giebt die Einſicht, wie und warum das vernünftige Weſen beides, das doch nur Eins iſt, unterſcheiden, und hinterher doch urtheilen müſſe, daſs beide, den Charakter der Freiheit, den die Vorſtellung als ſolche hat, und den der Nothwendigkeit, den das Object als ſolches hat, abgerechnet, völlig gleich ſind.

Das Verfahren der Wiſſenſchaftslehre iſt folgendes: Sie fodert jeden auf zu bemerken, was er *überhaupt* und *ſchlechthin nothwendig* (darauf kömmt alles an; aber gerade

Digitized by Google

Realität des zu Analyſirenden iſt geſichert durch die beſchriebne innere Handlung; ſie geſchieht wirklich; durch den der ſie vornimmt, und hat ſonach Realität; alles, was weiterhin aufgeſtellt wird, iſt *ſie ſelbſt* in der Analyſe, daſſelbe hat ſonach Realität, ſo wie ſie ſelbſt welche hat: *die Richtigkeit des Verfahrens in der Analyſe* verbürgt das Denkgeſetz. Denkt man nun in dieſer Folge der Handlungen, *die nur für die analyſirende Urtheilskraft eine Folge mehrerer Handlungen wird*, an *ſich aber nur Eine Handlung iſt*, das Ich als Object, ſo hat man die *Dinge* (was Kant die Anſchauung nennt): denkt man es als Subject, ſo hat man den *Begriff*. Aber die Analyſe der Wiſſenſchaftslehre ſtellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, ſondern als beides zugleich, läſst ſonach Begriff und Ding *zugleich entſtehen*, und macht es dadurch ſichtbar für das innere Auge des Geiſtes, daſs beide Eins ſind und eben daſſelbe, nur von verſchiednen Seiten angeſehen; — was Kant ſo ausdrückt: Begriff und Anſchauung (in der Wiſſenſchaftslehre Ding) können nicht getrennt ſeyn.

Dieſe Gedanken des Hrn. F. wird man mit Vergnügen leſen, das wahre Problem der Philoſophie iſt richtig angegeben. In der Auflöſung ſteigt Hr. F. bis zu dem Urſprünglichen hinauf und findet, daſs ſich jedermann in daſſelbe verſetzen müſſe und nur ſo es gewahr werden könne. Vielleicht hat Hr. F. dieſes Urſprüngliche nicht richtig bezeichnet, vielleicht läſst es ſich deutlicher, beſtimmter angeben; vielleicht giebt es eine leichtere Methode, andere auf dieſen Standpunkt zu führen. Dieſes muſs Hr. F. einräumen, wenn er billig ſeyn will. Vielleicht iſt eben darum, weil er das Führen nicht recht verſtund, ſeine Wiſſenſchaftslehre, wie er S. 296 klagt, nicht geleſen worden. Denn es würde Eigenliebe verrathen, wenn der V. ſchlechterdings den Grund, warum ſeine Schrift nicht *ausgeleſen* wird, nur in anderer Stumpfheit, und nicht auch in ſeiner Art zu denken und zu reden ſuchen wollte. Auch darin möchte man Hrn. F. beiſtimmen, daſs dieſes Aufſteigen zu dem Urſprünglichen nicht gerade jedermanns Sache ſey, daſs viele incompetente Richter ſich ein Urtheil hierüber anmaſsen und da abſprechen, wo ſie nichts verſtehen. Aber die wegwerfende Art, mit welcher Hr. F. mit allen ſpricht, und die höhnende verächtliche Weiſe, mit welcher er mit Hrn. Schmid in dem Aufſatze und vollends auf dem Umſchlage redet, laſſen ein Gefühl zurück, welches gewiſs für Hrn. F nicht vortheilhaft iſt. Man ſieht überhaupt nicht ein, weshalb Gelehrte ihre durch Privatklätſchereien erregte Galle vor dem ganzen Publikum ausſchütten, und Fremde mit ihren ekelhaften Zänkereien beläſtigen, die gewöhnlich keiner Partei Ehre machen. Was geht dem Publikum der Zank zweier Profeſſoren in den engen Mauern von Jena an? Wie ſehr aber Hrn. Fichte die Animoſität zur Ungerechtigkeit gegen Hrn. Schmid in wiſſenſchaftlicher Rückſicht verleitet habe, davon leſe man nur folgende Aeuſſerungen eines Collegen über den andern, der mit ihm in gleichen Fächern lehrt: Meine Philoſophie heiſst es S 318 iſt nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, ſo wie die ſeinige mir nichts iſt, aus Einſicht. Er kann in das Gebiet, das ich umfaſſe, nicht hereindringen, er kann keinen Fuſs über meine Gränze ſetzen. Wo ich bin, da iſt er nie. Wir haben auch nicht Einen Punkt gemein, von welchem aus wir uns gegenſeitig verſtändigen könnten. Er hat ſchon ehemals geſtanden, daſs er die Wiſſenſchaftslehre nicht verſtehe. Er hoffte vielleicht,

daſs

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN

VON

LUDWIG HEINRICH JAKOB,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

III. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

INHALT.

1) *Fichte's* Naturrecht. Seite 400
2) Kritik über Preuſſens Criminalgeſetz. 425
3) *Kant* zum ewigen Frieden. 436
4) *Mellins* Grundlegung zur Methaphyſik des Rechts. 446
5) *Manger* die Todesſtrafe. 459
6) Apologie der unumſchränkten Gewalt eines Monarchen in Glaubensſachen. 462
7) Rüdigers Anfangsgründe der allgemeinen Staatslehre. 463
8) *Voſs* Handbuch der allgemeinen Staatswiſſenſchaft. 474
9) Blau über die moral. Bildung. 447
10) Niemeyers Grundſätze der Erziehun· 515
11) Briefe das Erziehungsgeſchäft betreffend. Seite 529
12) Auguſte und Heronymus. 533
13) *Schollmeyer* Catechismus der Vernunft. 534
14) *Tiefrunks* Cenſur Th. 1. — 3. 535
15) Morgengeſpräche zweier Freunde über Offenbarung. 557
16) Elpizon oder über meine Fortdauer im Tode 1. Th. 563
17) *Olshauſen* Lehrbuch der Moral und Religion. 576
18) Kritik der Hypotheſe einer innern Verfaſſung Ieſu. 576

Digitized by Google

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

Neue Bücher der Verlagshandlung zur Michaelismesse. 1796.

Kritik der Humanität. 8.
Scheidemantel, F. C. G. Beiträge zur Arzneykunde 1ste Abtheilung gr. 8.
Spiess, K. H. Der Alte Ueberall und Nirgends. 2. Theile, Neue Auflage 8. 2. Rthlr.
Streifereien im Gebiete der Dramaturgie. 8. 18. gr.

ANKÜNDIGUNG.

Die allgemeine Religion.

Ein Lesebuch für alle Stände.

Die Religion ist eine Sache für alle Menschen. Dieses ist schon ein hinreichender Grund, zu schliessen, dass ihr Erkenntnisgrund einfach und gemeinfaslich seyn müsse, dass sie vielleicht gar durch etwas in dem Menschen gewürkt wird, was von aller Spekulation, (die immer nur für wenige gehört) unabhängig ist.

Ich habe in dem obigen Werke versucht, die moralischen Gründe der allgemeinen Religion ohne Kunstsprache vorzutragen. Man muss diese Gründe nicht so wohl für einen Beweis der Religionssätze ansehen. Denn einen solchen, d. h eine theoretische Erkenntniss, welche durch ihre blosse Mittheilung Ueberzeugung von den religiösen Wahrheiten hervorbrächte, giebt es überall nicht. Es ist vielmehr eine psychologische Entwickelung derjenigen Zustände, welche, wenn sie eintreten, die religiöse Gesinnung in dem Menschen, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit unvermeidlich hervorbringen. Und da es von dem Menschen abhängt, diese Zustände in sich selbst

selbst hervorzubringen. Es hängt auch in so weit die religiöse Gemüthsstimmung von [illegible] gar nicht enthalten kann, so hat sie auch spe-

[illegible] dem Herzen der Menschen gegründet, so erscheint auch die Natur dem Menschen auf eine neue Art, indem er nur die Welt als ein Werk der Gottheit ansieht, und alles auf sie deutet, was mit der Natur derselben zusammenhängt. Hierdurch erhält die teleologische Betrachtungsart derselben, welche [illegible] Naturbetrachter vorzüglich [illegible] hat, [illegible] zwar [illegible] meines Erachtens [illegible] [illegible] [illegible]

I.

PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

1) Jena und Leipzig bei Gabler: *Grundlage des Naturrechts*, nach Principien der Wiſſenſchaftslehre, von *Joh. Gottlieb Fichte*. 1796. 16 B. 8. (18 gl.)

Daſs es vor allen Dingen auf eine vertraute Bekanntſchaft mit den Principien der Wiſſenſchaft ankomme, die man abhandeln will, um einen hellen Blick auf jede ihrer Wahrheiten zu werfen, das kann von Niemanden in Zweifel gezogen werden. Die allgemeine Klage aber, ſo wohl der Philoſophen wechſelſeitig gegen einander, als auch derjenigen, die von ihnen belehrt werden wollen, über die Philoſophen, war von jeher immer dieſe, daſs die von ihnen, für letzte Principien ausgegebene Sätze, ſtatt die Frage darnach vollkommen zu befriedigen, unendlich viele Fragen wieder erwecken, die jeden, der ſich auf ſie einläſst, in den Zuſtand der Verwirrung und der Leerheit ſetzen, deren Bewuſstſeyn blos durch den Eigendünkel einer übergroſsen Weisheit bei den meiſten gehindert wird. Die kritiſche Philoſophie hat das groſse Verdienſt, die Frage nach den letzten Gründen der Dinge an ſich, in die nach den transſcendentalen Principien aller Erkenntniſs umgeſchaffen zu haben. Dadurch, daſs ſie die letzten vorgeſtellt hat, und ſo ſelbſt eine Transcendentalphiloſophie iſt, kurz, in der Zergliederung des urſprünglichen Verſtandesgebrauchs, hat ſie die gänzliche Leerheit und in ſich beſtehende Unverſtändlichkeit der Frage nach den letzten Gründen der Dinge an ſich entfaltet. Jeder, der einmal der transcendentalen und eben darum wahren letzten Principien aller Erkenntniſs ſich bemächtigt, iſt im Stande, ſich der Bedeutung ſeiner Begriffe, dadurch, daſs er ſich an dieſes Princip hält, zu verſichern. Die transcendentalen Principien, und ſo den Standpunct der Bedeutung der Begriffe, die das Naturrecht ausmachen, anzugeben, iſt, wie R. urtheilt, der Zweck dieſer Grundlage. In wie fern dieſelbe, nach des R. Meinung erreicht worden iſt, das wird eine ausführliche Anzeige und Beurtheilung dieſer Schrift hier niederlegen.

Das Buch fängt mit einer Einleitung an, welche einige Hauptzüge der Wiſſenſchaftslehre des Verfaſſers, (die dem Vorgeben nach, die Transſcendentalphiloſophie ſeyn ſoll) und das Verhältniſs derſelben zum Naturrecht enthält. Der Verfaſſer handelt darin *erſt ab, wie eine reelle philoſophiſche Wiſſenſchaft ſich von bloſser Formularphiloſophie unterſcheidet.* Nach

Recenſenten Urtheil beſteht alle Formular- (dogmatiſche) Philoſophie in einem Verfahren mit blo'ſen Begriffen, welches, weil es von dem Standpunct der Bedeutung aller Begriffe (dem urſprünglichen Verſtandesgebrauch) wegſieht, bedeutungsleer iſt. R. muſs aber gleich zu Anfange den der transcendentalen Unterſuchungen unkundigen Leſer, bitten, dieſe Recenſion zu überſchlagen. Sie iſt darum nicht für ihn, weil es unmöglich iſt, ſich hier in umſtändliche Erläuterungen einzulaſſen. Blois Herrn Fichte ſelbſt und ſolche Leſer, die mit dem, was Deduction der Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft heiſst, innig vertraut ſind, kann R. im Auge haben. „Der Charakter der Vernünftigkeit, ſagt hier Hr. F. beſteht darin, daſs das Handelnde und das Behandelte Eins ſey und eben daſſelbe; und durch dieſe Beſchreibung iſt der Umkreis der Vernunft als ſolcher erſchöpft.“ R. frägt Herrn F. ob dieſe Redensart mit der: Wenn ein Begriff Bedeutung hat, ſo muſs eine urſprünglich ſynthetiſche Einheit, mit der analytiſchen des Begriffs zuſammenfallen. Wenn es ſo iſt, ſo bekennt R. frei, daſs Hr. F. den wahren Geiſt der Kategorien und den eigentlichen Gehalt des kritiſchen Idealismus, den äuſſerſt wenige erreichen, ſehr wohl getroffen habe. Wenn es nicht ſo iſt, ſo mag er ſich darauf gefaſst machen, daſs R. ſein Buch chineſiſch recenſiren werde, und das von Rechts wegen, weil der V. arabiſch zu ſchreiben beliebt hat. Indeſſen wird R. in dieſer Auslegung durch die Anmerkung auf der zweiten Seite beſtätigt. Es heiſst da: „Dieſe Leute (!) können ohne Subſtrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich iſt, ſich von dem Geſichtspunkt der gemeinen Erfahrung auf den der Philoſophie zu erheben.“ Wenn dieſes ſo viel ſagt, als: Es giebt Philoſophen, (die meiſten ſind ſo) die ihren Blick von der analytiſchen Einheit des Begriffs, (dem Punkt dem *beigelegt* wird: Gröſse, Sachheit, ſelbſt Subſtantialität u. ſ. w. der eben darum an ſich, entkleidet von allem, ein leerer Punkt iſt) gar nicht auf die urſprünglich ſynthetiſche, objective Einheit des Bewuſstſeyns, die den Begriff reel macht, werfen wollen, ſo muſs R. ſich ausnehmend freuen, Hrn. F. auf dem Wege zu finden, den er ſelbſt geht. Die Einleitung enthält II. *Was insbeſondere das Naturrecht, als eine reelle philoſophiſche Wiſſenſchaft zu leiſten habe.* III. *Ueber das Verhältniſs der gegenwärtigen Theorie des Rechts zu der Kantiſchen.* Da die hierauf folgende Abhandlung das unter dieſen Rubriken befindliche, weiter ausführt, und die Recenſion die Gröſse eines Buchs nicht haben darf, ſo kann ſich dieſelbe nicht weiter bei der Einleitung verweilen. Aber die (S. 8.) gegen die Recenſion ſeiner Schrift: über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, in den Annalen, befindliche Anmerkung, erfordert eine Erwiederung. Herr. F. frägt in jener Schrift die Mathematiker: ob nicht alle Linien gerade ſind und meint, daſs, weil die krumme Linie nicht krumm, ſondern gerade ſey, daraus die Unmöglichkeit der Quadratur des Kreiſes folge. Der R. jener Schrift legte Herrn F. Worte noch einen weit vernünftigern Sinn unter, als er, wie aus dieſer Anmerkung erhellet, es haben will. Recenſenten ſchien es, daſs H. F. die bloſse Irrationalität des Verhältniſſes des Durchmeſſers zur Peripherie, die allerdings demonſtrabel iſt, aus ſeinem Begriff der nicht krummen, krummen Linie zu begreifen glaube. Aber er meint, die Quadratur des Kreiſes, d. i. die Verwandlung deſſelben in ein Quadrat, und auf dieſe Entdeckung iſt freilich noch kein formaler Kopf in der Algebra geſtoſsen; ſie gehört ihm ganz eigen. Indeſſen erinnert

innert ihn Recensent an die gleichwohl mögliche Quadratur der Möndchen des Hippocrates und die Quadratur der Parabel.

Die Abhandlung selbst zerfällt in drei Hauptstücke. Das erste handelt die Deduction des Begriffs vom Rechte ab. Das zweite giebt die Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. Das dritte enthält endlich eine systematische Anwendung des Rechtsbegriffs; oder die Rechtslehre, und diese zerfällt nun in folgende Kapitel: 1) Deduction des Urrechts; 2) über die Zwangsrechte; 3) vom Staatsrecht, oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen. Drei folgende Kapitel: über den Staatsbürgervertrag, die bürgerliche Gesetzgebung und die Constitution, die bereits ausgearbeitet sind, verspricht der Verfasser, zugleich mit dem Völker- (dem Weltbürger-) und dem Familienrechte in der nächsten Messe unter dem Titel des *angewandten Naturrechts*, erscheinen zu lassen. *Erstes Hauptstück. Deduction des Begriffs vom Rechte.* Es enthält drei mit Beweisen versehene Lehrsätze, die wir anzeigen und beurtheilen wollen. Der erste ist: „Ein endliches Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben." Der Beweis wiederholt die Aussage des Lehrsatzes, und selbst an die Stelle einer *freien Wirksamkeit*, die Beschreibung derselben: eine Thätigkeit, deren letzter Grund schlechthin im Vernunftwesen selbst liegt. Es soll also mit diesem Lehrsatz so viel gesagt werden, dass das Selbstbewusstseyn jedes vernünftigen Wesens mit der Vorstellung seiner sittlichen Freiheit verbunden ist, und nur unter der Bedingung derselben und in dieser Vorstellung statt finden könne. Wo diese Einsicht Herrn F herkömmt, sieht R. nicht. Das Bewusstseyn der Personalität, der sittlichen Anlage, die Kategorie: sittliche Freiheit, das alles ist freilich eins und dasselbe. Allerdings hebt der Mensch in diesem sittlichen Bewusstseyn sich selbst aus der Natur, sondert von seinem Ich (seiner Person) Alles, was Zuthat der Natur ist, selbst seine Geisteskräfte, das insgesammt nicht sein ursprüngliches Eigenthum ist und behält als solches lediglich seinen sittlichen Werth im Auge, den er sich selbst gegeben hat. Auf einer ganz andern Stelle steht aber das vernünftige Wesen als Naturwesen, und der ursprüngliche Verstandesgebrauch in den Kategorien der Natur ist ein ganz anderer als der praktische Vernunftgebrauch: sittliche Freiheit. Eben daher ist der Behauptung des Herrn F gerade entgegen, ein verständiges Wesen, ohne alle sittliche Anlage, mithin ohne Bewusstseyn eigenen Werths, recht wohl denkbar. Allein, vielleicht versteht Herr Fichte unter seiner freien Wirksamkeit nicht unsere praktische Freiheit, obgleich das erste diesem Lehrsatz angehängte Corollarium dieses zu sagen scheint. Dieses lautet: „Es wird behauptet, dass das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewusstseyns sey; dass ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre — Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet." Vielleicht hat Herr F. bei seiner freien Wirksamkeit nichts anders im Sinn, als seine in der Schrift: über den Begriff der Wissenschaftslehre, gegebene Merkzeichen der allgemeinen Wissenschaftslehre und jeder besondern Wissenschaft, wovon die erstere das Gezwungene und Nothwendige des menschlichen Geistes, jede besondere Wissenschaft dagegen eben dieses

wendige und gezwungene unter den Gesetzen und dem Gebrauch einer absoluten Freiheit sey, wie der Herr F. dadurch das Postulat vom Raume der Geometrie erklären. Der Raum ist das Nothwendige und so Object der Wissenschaftslehre; in der Sinnenwelt setzt die Freiheit den Raum, wohin es ihr beliebt. Legt man diese Bedeutung des Worts freier Wirksamkeit in jenen Lehrsatz, so müsste kein Sinnenwesen der seyn. Das vernünftige Wesen muss, so fern es sich seiner selbst bewusst ist, sich zugleich der Möglichkeit besonderer Wesenheiten bewusst seyn. Was es nun auch ist, was Herr F. meint, so ist Rec. versichert, dass Hr. F. nichts Klares dabei denkt, und dass er sich nicht so ausdrücken würde, wenn er auf das, was un ersm Begriffe bedeutung giebt, verwiesen wäre. Der Tadel, den er mit Recht auf viele Kantianer wirft: „Wenn man einige Kantianer über die Begriffe a priori sprechen hört, so sollte man glauben, die alten stünden im menschlichen Geiste vor der Erfahrung, etwa als leere Fächer da," trift auch ihn. Wenn man Herrn F. von Nothwendigkeit und schon von Beweisen, da, wo der Standpunkt aller Beweise vorgestellt werden soll, sprechen hört, so muss man an die Erde denken, die auf einen Elephanten ruht, oder den Elephanten, der wieder auf einer Schildkröte ruht, welche wieder auf was andern liegt. Dessen ungeachtet gesteht R., dass er auf Stellen im Buche stosst, die ihn überraschen, und ihn überzeugen, dass H. F. die wahre Stelle, wo der Geist der Transcendentalphilosophie wohnt, zum öftern bemerkt hat, und er bedauert es, dass H. F. seinen Gedanken die zum Reifwerden nöthige Zeit nicht hat geben wollen. Beweise hiervon sind folgende Bemerkungen: S. 9. „Es ist unphilosophisch zu glauben, dass das Ich noch etwas anderes sey, als zugleich seine That und sein Product. — Das Ich ist nicht etwas, das Vermögen hat, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist handelnd; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts." — Beweis noch mehr davon ist der jenem Lehrsatz untergeordnete Folgesatz: „Durch dieses Setzen eines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich." Dieser Satz, von dem Standpunkte einer Transcendental-Philosophie vernommen, widerlegt den Berkleyanischen Idealism. Herr F. würde lieber den wahren Punkt der Sache treffen, wenn er bemerken wollte, dass dieser Idealism blos dann und so lange den Schein von Bedeutung erhält, so lange man die Kategorien als absolute Prädikate der Dinge ansieht, und man nicht bemerkt, dass sie darum und in so fern Prädikate der Dinge sind, so fern der Verstand in ihnen ursprünglich verbindet. Bei dieser Bemerkung scheint dieser Idealism in seiner Unverständlichkeit. Diesen einzig wahren Gesichtspunkt scheint Recententen Herr F. nicht zu haben, ob er gleich, möchte R. sagen, um ihn herum schwebt. Er redet vom *praktischen Ich* und dem Setzen desselben einer Welt, „die *Ausdehnung* vom Ich, nämlich vom praktischen welches hier für das Ich überhaupt gilt, *da ist*, und von welcher unabhängig *das Ich*, abermals das praktische, seine Zwecke bestimmende, *gleichfalls da ist*, die mithin ausser einander da sind, und jedes eine besondere Existenz haben." Im angehängten Corollarium heisst es: „Der transcendentale Philosoph muss annehmen, dass alles, was es sey, nur *für* ein Ich, und was für ein Ich seyn soll, nur *durch* das Ich seyn könne. Der gemeine Menschenverstand giebt im Gegentheil beiden eine unabhängige Existenz; und behauptet,

behauptet, daſs die Welt immer ſeyn würde, wenn auch er nicht wäre. Der letztere hat nicht Rückſicht auf die Behauptung des erſtern zu nehmen, und kann es nicht, denn er ſteht auf einem niedern Geſichtspunkte; der erſtere aber muſs auf den letztern allerdings ſehen, und ſeine Behauptung iſt ſo lange unbeſtimmt, und eben darum zum Theil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus ſeiner Behauptung, *das letztere nothwendig folge*, und nur durch ihre Vorausſetzung ſich erklaren laſſe." Hierin liegt viel richtiger Blick und gleich wohl doch auch ein dogmatiſcher Gebrauch der Kategorien. *Annehmen? Vorausſetzen? Folgern?* — Gewiſs nichts. Das wahre davon iſt bloſs, daſs die ſynthetiſche Einheit in den Kategorien, Bedeutung allen unſern Begriffen giebt, und auch die Bedeutung iſt, die der gemeine Menſchenverſtand ausſagt, daſs dieſelbe allererſt die Sphäre umſchlieſst, in welcher (und nicht auſſer derſelben empiriſcher Schein und empiriſche Wahrheit ſelbſt was bedeuten, und daſs ſie ſelbſt die Beziehung unſerer Vorſtellungen auf Objecte iſt R. bedauert, daſs der Raum es ihm nicht verſtatten will, ſich länger dabei zu verweilen. Der zweite Lehrſatz heiſst: „Das endliche Vernunftweſen kann eine freie Wirkſamkeit in der Sinnenwelt ſich ſelbſt nicht zuſchreiben, ohne ſie auch andern zuzuſchreiben, mithin auch andere endliche Vernunftweſen auſſer ſich anzunehmen." Der Sinn, der aus dieſer Ausſage unmittelbar hervorzugehen ſcheint, iſt der: wenn ein Vernunftweſen exiſtirt, ſo müſſen nothwendig auch mehrere exiſtiren; oder: in dem bloſsen Bewuſstſeyn ſeiner eigenen Exiſtenz, muſs jedes vernünftige Weſen ſich zugleich der Exiſtenz mehrerer Weſen von ſeiner Art bewuſst ſeyn. Soll dieſes geſagt ſeyn, ſo ſagt Hr. F. ſicher etwas ſehr Neues, das wahrſcheinlich noch Niemanden eingefallen iſt. Der Verfaſſer giebt einen langen Beweis von dieſem Satz, worin er erſt ſyntheſirt und darauf wieder analyſirt, von welchem allen R. ſich ſchlechterdings keinen Begriff machen kann. Soll der Geſichtspunkt transcendental ſeyn, aus welchem er vernommen werden müſste, ſo erinnert R., daſs das wahre Transcendentale immer lediglich im Auffaſſen des urſprünglichen Verſtandesgebrauchs und in nichts Andern beſtehe, wobei denn an kein Beweiſen zu denken iſt. Gegen das Ende des Beweiſes wirft der Verfaſſer die Frage auf: Was den Verſtand berechtige, gewiſſe Objecte für Kunſtprodukte (Wirkungen eines vernünftigen Weſens) zu halten? und antwortet, daſs kein anderes Object vollſtändig zu dieſem Schlüſs berechtige, als das, daſs ein Erkenntniſs ſelbſt iſt. Hieraus ſcheint zu erhellen, daſs jener Satz nichts anders ſagen will, als, daſs ich berechtigt bin, ein von mir verſchiedenes Weſen als vernünftig zu beurtheilen, ſo fern ich es als die Urſache eines mir gegebenen Erkenntniſſes beurtheile; welche Auslegung aber allen Glanz der Neuheit und das Paradoxe dem Satze nehmen, und wie es Recenſenten vorkömmt, zu einer bloſsen Tautologie machen würde. Vielleicht hat ſich aber für R. „die Natur verſagt, den erhabenen Begriff von ſeinem eigenen Ich" aufzufaſſen, und da er nun doch einmal „davon mit prechen" ſoll, ſo will er in dieſer Noth noch ein Corollarium dieſes Satzes abſchreiben, welches vielleicht dem Leſer den wahren Geſichtspunkt zu treffen, helfen wird. „Der Menſch (ſo alſo endliche Weſen überhaupt) wird nur unter Menſchen ein Menſch; und da er nichts anders ſeyn kann, denn ein Menſch, und gar nicht ſeyn würde, wenn er dies nicht wäre — *ſollen* überhaupt

Men-

Menſchen ſeyn, ſo müſſen mehrere ſeyn. Dies iſt nicht eine willkührlich angenommene, oder auf andere Wahrſcheinlichkeitsgründe aufgebauete Meinung, ſondern es iſt eine aus dem Begriff des Menſchen ſtreng zu erweiſende Wahrheit. Sobald man dieſen Begriff vollkommen beſtimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den erſten erklären zu können. — Es dringt ſich hiebei jedem die Frage auf: wenn es nothwendig ſeyn ſollte, einen Urſprung des ganzen Menſchengeſchlechts, und alſo ein erſtes Menſchenpaar anzunehmen, wer erzog denn das erſte Menſchenpaar? — Ein Geiſt nahm ſich ihrer an, ganz ſo wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorſtellt, welche überhaupt die tiefſinnigſte erhabenſte Weisheit enthält, und Reſultate aufſtellt, zu denen alle Philoſophie am Ende doch wieder zurück muſs.“ Der dritte Lehrſatz ſagt: „Das endliche Vernunftweſen kann nicht noch andere endliche Vernunftweſen auſſer ſich annehmen, ohne ſich zu ſetzen, als ſtehend mit denſelben in einem beſtimmten Verhältniſſe, welches man das Rechtsverhältniſs nennt.“ Dieſer Lehrſatz und ſein Beweis enthält nun die eigentliche Deduction des Begriffs vom Recht. Stelle ich nun das Rechtsverhältniſs, wie es Object der Erfahrung iſt, vor, wie nämlich in einer Klaſſe von Menſchen ein jeder unter der Bedingung der Zuſammenſtimmung ſeiner Freiheit mit der eines jeden andern, handelt, ſo iſt dieſes die Darſtellung eines Facti, eben ſo viel als die Unterlegung eines Beiſpiels für meinen Begriff vom Recht, um zu zeigen, daſs ich mich in meinem Begriffe wohl verſtehe, und er empiriſche (theoretiſche) Gültigkeit hat. Eine einzelne Darſtellung des Begriffs in einem Beiſpiele iſt nun folglich nicht (nach Kantiſcher Beſtimmung) ſeine Deduction. Wenn nun von Deduction des Begriffs vom Recht die Rede iſt, ſo kann, wie R. meint, darunter gar nichts Anders verſtanden werden, als die Darlegung ſeiner *praktiſchen* Gültigkeit, das iſt, daſs dieſe Regel *Pflicht* iſt, folglich ſeine ſittliche Gültigkeit. Wie nun der Verfaſſer zu der Behauptung komme, daſs die Deduction des Begriffs vom Recht gänzlich vom Begriff des Sittlichen unabhängig ſey, iſt R. unbegreiflich. Sein Beweis jenes Lehrſatzes, und alſo ſeine Deduction iſt folgender: „Das Subject muſs ſich von dem Vernunftweſen, welches es zufolge des vorigen Beweiſes angenommen hat, durch Gegenſatz unterſcheiden. In dieſer Unterſcheidung durch Gegenſatz wird durch das Subject der Begriff ſeiner ſelbſt, als eines freien Weſens, und der des Vernunftweſens auſſer ihm, als ebenfalls eines freien Weſens, gegenſeitig beſtimmt und bedingt.“ Die Berufung auf den vorigen Lehrſatz kann doch, wenn irgend was Deutliches dabei zu denken iſt, nichts mehr bedeuten, als: Objecte auſſer mir, haben durch Wirkungen, die blos als Wirkungen einer verſtändigen Urſache gedacht werden können, mir bewieſen, daſs ſie verſtändige Weſen ſind. Durch Gegenſatz ſie unterſcheiden, ſagt wohl nichts mehr, als, unterſcheiden, d. i. ſich der Merkmale bewuſst ſeyn, die dem einen zukommen, und dem andern nicht, weshalb ſie *zwei* Weſen ſind. Dieſe Merkmale giebt Hr. F. ſo an, (wie es offenbar erhellet, ich aber hier nicht weitläuftig zeigen laſſen will) daſs ſie die verſchiedenen Sphären der Freiheit jedes Einzelnen ſind. Offenbar ſetzt alſo Hr. F. das voraus, was er beweiſen will. Wie in aller Welt aber kömmt der Verf. zu dieſen ſonderbaren Merkmalen, dadurch ſich die vernünftigen Weſen von einander unterſcheiden ſollen? Nach Hrn. F. lautet die Antwort

auf

auf die Frage: wie kommt der Rechtsbegriff in den Menſchen? ſo: Er iſt der Begriff, dadurch ſich ein Menſch vom andern unterſcheidet, und alſo mit dem Bewuſstſeyn der Individualität des Menſchen einerlei. Dals R. die Meinung des Herrn F. richtig getroffen, leidet keinen Zweifel. Warum aber der Verfaſſer dieſen durch wenig Worten ausdruckbaren Gedanken, deſſen ganzer Werth in dieſer Geſtalt jedem gleich einleuchten muſs, durch ſo viele Seiten aus einander gezogen, iſt unbegreiflich. „Es wird ſonach (ſagt der V. in den Corollarien) zufolge der geleiſteten Deduction behauptet, dals der Rechtsbegriff im Weſen der Vernunft liege, und dals kein endliches vernünftiges Weſen möglich ſey, in welchem derſelbe nicht, keineswegs zufolge der Erfahrung, des Unterrichts, willkührlicher Anordnungen unter den Menſchen u. ſ. f. ſondern zufolge ſeiner vernünftigen Natur, vorkomme. — Der deducirte Begriff hat mit dem Sittengeſetz nichts zu thun, iſt ohne daſſelbe deducirt.“ Kein Begriff liegt im menſchlichen Geiſte, und ſchon in dem Weſen deſſelben. Der Verfaſſer tadelt ja ſelbſt dieſe Vorſtellungsart der Begriffe a priori bei andern. Es iſt die ſittliche Anlage in ihm, die Kategorie ſittliche Freiheit, dieſes Setzen ſeiner ſelbſt als unabhängig von der Natur, das mit den Kategorien der Natur, der menſchliche Geiſt conſtituirt, und wovon man daher ſagen kann, dals alles dieſes ihm a priori zukomme. Sonach iſt es gerade die ſittliche Seite des Rechtsbegriffs, d. i. das, dals es Pflicht iſt, ſeine Freiheit, bis zu der Uebereinſtimmung derſelben mit der jedes andern Menſchen, einzuſchränken, welches einer Deduction bedarf, die auch niemals was anderes, als Zurückführung des Begriffs auf den urſprünglich praktiſchen Vernunftgebrauch iſt? Was Herr F. im zweiten Corollarium zur Beſtätigung ſeiner Deduction und der Unabhängigkeit des Rechtsbegriffs vom Sittengeſetze anführt, nämlich: „Der Begriff der Pflicht, der aus jenem Sittengeſetz hervorgeht, iſt dem des Rechts in den meiſten Merkmalen geradezu entgegengeſetzt. Das Sittengeſetz gebietet kategoriſch die Pflicht: das Rechtsgeſetz erlaubt nur, aber gebietet nie, dals man ſein Recht ausübe. Ja, das Sittengeſetz verbietet ſehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geſtändniſs aller Welt, darum nicht aufhört ein Recht zu ſeyn,“ überführt R., dals Herr F. ſeine Aufmerkſamkeit auf den eigentlichen Nerven der ſittlichen Beurtheilung nicht habe fallen laſſen. Das Sittengeſetz drückt gar nichts mehr, als Unabhängigkeit des Willens von empiriſchen Beſtimmungsgründen aus, und da mag ich, oder mag nicht von meinem Rechte Gebrauch machen, ſo handle ich ſittlich gut, wenn meine Abſicht lauter und die bloſse gute Geſinnung meinen Willen regiert. Eine Entgegenſetzung, des Begriffs der Pflicht und des Rechts iſt gar nicht denkbar.

Zweites Hauptſtück. Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. Eine Deduction der Anwendbarkeit eines Begriffs — Was ſoll das wohl heiſsen? Ein Object unter einen Begriff ſtellen, heiſst denſelben anwenden. Eine Deduction der Anwendung eines Begriffs geben, müſste dann ſo viel ſagen, als zeigen, dals der Gegenſtand die Prädikate, die ich in meinem Begriff denke, habe. Es könnte demnach unter der Deduction der *Anwendbarkeit* eines Begriffs wohl nichts anders verſtanden werden, als ein Beweis der Möglichkeit ſolcher Objecte, die dem Begriff entſprechen. Sonach würde der Titel dieſes Hauptſtücks ſagen, dals das Rechtsverhältniſs unter Menſchen ein unter den Geſetzen

Gesetzen der Erfahrung möglicher Gegenstand ist R. hält dafür, dafs Herr F. diese Auslegung werde gelten lassen. Um aber diese Deduction leisten zu können (wozu wohl die blosse Anführung eines Beispiels hinlänglich gewesen seyn würde) holt Herr F. weit aus. Es gehört dazu zuförderst ein Beweis, dafs vernünftige Wesen, die miteinander im Rechtsverhältnifs stehen, einen Körper haben müssen. Dieses sagt der vierte Lehrsatz: „Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen." R. will das, was die Kraft des Beweises ausmacht dem Leser mittheilen. In dem Bewufstseyn seiner Individualität, ist das vernünftige Wesen sich der Sphäre für seine Freiheit bewufst (nach unserer Auslegung: der Begriff des Rechts ist das Merkmal dadurch sich ein vernünftiges Wesen von jedem andern unterscheidet.) Indem der Verfasser diese Handlung analysirt, so findet er: „I. Das Subject schreibt diese Sphäre sich zu; bestimmt dadurch sich, sie ist sein Prädicat. Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut Formalen ein bestimmtes materiales Ich, oder eine Person. II. Diese Sphäre wird *angeschaut*. Das sich selbst als thätig anschauende Ich, schaut seine Thätigkeit an, als eine *Linie ziehen*. Diese ursprüngliche Linie ist die reine *Ausdehnung*. — Eben so geschieht in Linien die Production der Sphäre, von welcher hier die Rede ist, und sie wird dadurch ein *ausgedehntes*. III. Diese Sphäre ist ein *bestimmtes*; also das Produciren hat irgendwo seine Grenzen. Die Person wird durch dieses Product bestimmt. IV. Der abgeleitete materielle Körper ist gesetzt, als Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person; und nichts weiter. Darin allein besteht sein Wesen. V. Wie, und auf welche Weise sollen nun in einem materiellen Körper durch Veränderung Begriffe ausgedruckt werden? Die Materie ist ihrem Wesen nach unvergänglich; die Veränderung der Form dieser Materie mufs der Ausdruck der Begriffe seyn. Diesem zu Folge mufs VI. der Körper so eingerichtet seyn, dafs es jedesmal von der Freiheit abhienge, den Theil gröfser oder kleiner, zusammengesetzter oder einfacher, zu denken; hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als ein Theil in Beziehung auf das gröfsere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eingedachte, wieder zu theilen. Die Bestimmung, was jedesmal Ein Theil seyn solle, müfste abhängen lediglich vom Begriffe. Ferner daraus, dafs etwas als ein Theil gedacht wäre, müfste folgen eine eigenthümliche Bewegung desselben; und diese abermals vom Begriffe abhängen. — Ein solcher Theil heifst ein Glied." Da hat also der Leser einen Beweis a priori dafs er einen Körper habe und die Lücke der menschlichen Erkenntnifs ist gefüllt, von der H. F. in seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten sagt, dafs die Ursache warum man noch kein wissenschaftliches Naturrecht habe, die ist, weil noch niemand die Frage sich hat beantworten können, worum, der Körper, den er seinen Körper nennt, sein Körper ist? Der fünfte Lehrsatz heifst: „Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflufs einer Person aufser ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen." H. Fichte will hierin und im Beweise dieses Satzes, wie R. meint, erklären, wie unbeschadet der Rechte einer Person, und ohne Eingriff in die engste Sphäre der Freiheit derselben, nämlich in diejenige Sphäre die sein

ſein Körper heiſt, Einwirkungen anderer Perſonen auf ſie möglich ſind. Sonach beweiſt er a priori daſs der Menſch Augen und Ohren haben und daſs es ſolche feine Materien, als es das Licht und die Luft iſt, geben müſſe, vermittelſt welches die vernünftige We en auf einander wirken ohne daſs dieſe Wirkungen in die wechſelſeitige Sphären der Freiheit eingreifen. Die Sinne, die dieſer mit der Freiheit der Perſon beſtehenden Einwirkung fähig ſind, nennt er *höhere Organe*. Endlich beſchlieſst Herr F. dieſes Hauptſtück mit der Beantwortung der Frage: „Wie kommen wir dazu auf einige Gegenſtände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht; welches iſt der charakteriſtiſche Unterſchied beider Klaſſen?“ Herr F. bringt durch eine ſehr tiefe Unterſuchung h raus, daſs, „jeder der menſchliche Geſtalt hat, innerlich genöthigt iſt, jedes andere Weſen, das dieſelbe Geſtalt hat, für ein vernünftiges Weſen, und ſonach für ein mögliches Subject des Rechts anzuerkennen; Alles aber, das die ſe Geſtalt nicht hat, aus der Sphäre dieſes Begriffs auszuſchlieſsen iſt, und daſs von den Rechten deſſelben nicht die Rede ſeyn kann.“

Drittes Hauptſtück. Syſtematiſche Anwendung des Rechtsbegriffs; oder die Rechtslehre. Dieſes Hauptſtück beginnt mit folgender Deduction der Eintheilung einer Rechtslehre. „Die Rechte die im bloſsen Begriffe der Perſon liegen, heiſsen *Urrechte*. Das Beiſammenſtehen der Freiheit mehrerer iſt nur dadurch möglich, daſs jedes freie W.ſen es ſich zum Geſetz mache, ſeine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuſchränken. Das Urtheil aber: Wenn freie Weſen, als ſolche bei einander beſtehen ſollen, ſo muſs jedes ſeine Freiheit durch den Begriff der Freiheit der übrigen einſchränken, iſt hypothetiſch. Nun aber iſt der Zweck mit einer Perſon in Gemeinſchaft der Freiheit zu ſtehen nur unter der Bedingung erreichbar, daſs dieſe Perſon ſelbſt ſich das Geſetz gegeben habe, die Freiheit des andern oder ſeine Urrechte zu reſpektiren. Auf mein Betragen gegen den der dieſes Geſetz ſich nicht gegeben hat, iſt es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg, um deſſelben Willen ich ſeine Urrechte reſpektiren ſollte. Dafern er alſo me ne Urrechte nicht reſpektirt, ſo habe ich ein Recht auch ſeine Freiheit und Perſönlichkeit anzugreifen, d i. ein *Zwangsrecht*. Der Grund des Zwangsrechts iſt der, daſs der andere dem Rechtsgeſetze ſich nicht unterwirft, und das Zwangsrecht ſelbſt reicht demnach auch ſo weit, als dieſes Grundrecht, und hört auf, wenn dieſes aufhört. Das Zwangsrecht gründet aber keineswegs ſich lediglich darauf, daſs der andere nur in dem gegenwärtigen beſtimmten Falle das Geſetz nicht reſpektirt, ſondern zuförderſt darauf, daſs er dadurch kund thut, er habe jene Regel überhaupt ſich nicht zum Geſetze gemacht. Der Beleidigte wird ſonach berechtigt zur völligen Vernichtung ſeiner Freiheit, zur völligen Aufhebung der Möglichkeit mit ihm in der Sinnenwelt je wieder in Gemeinſchaft zu kommen und das Zwangsrecht iſt ſo fern *unendlich*, dafern der Beleidiger in ſeinem Herzen das Geſetz nicht übernimmt, als ein ſolches und ſich ihm unterwirft. Dafern er es aber übernimmt, ſo iſt jeder weitere Zwang von nun an widerrechtlich. Wie ſoll aber nun die Bedingung die *herzliche* Unterwerfung des andern unter das Rechtsgeſetz gegeben werden? Nicht durch ſein Bezeugen der Reue — Eben ſo der erſte Angreifer, da es immer möglich iſt, daſs er von nun an freiwillig ſich der Regel des Rechts, als einem Geſetze unterwerfe, und nie wieder

Anmel. 796.

etwas ihm entgegen unternehmen werde, kann auch wohl das Recht haben, zu widerſtehen, und den andern zu verfolgen, bis zur völligen Vernichtung ſeiner Freiheit: Aber auch *ſein* Recht iſt nur problematiſch. Es iſt hier ein unauflöslicher Rechtsſtreit wie es ſcheint. Der Entſcheidungsgrund konnte nur durch die *ganze künftige Erfahrung* gegeben werden, und mithin müſste dieſelbe der Grund der gegenſeitigen Freilaſſung ſeyn; aber die ganze künftige Erfahrung iſt nur nach einer gegenſeitigen Freilaſſung möglich. Dieſer Widerſpruch kann nicht anders aufhören, als wenn Gegenſeitiges Freilaſſen und die ganze künftige Erfahrung als Eins und eben daſſelbe geſetzt wird. Wie aber iſt dieſes möglich? Es iſt dadurch möglich, daſs beide Theile es ſich unmöglich machen, einander fernerhin anzugreifen, und zwar ſo daſs ſie dieſe Unmöglichkeit einſehen und ſich davon überzeugt halten. Dieſe Sicherung für die Zukunft iſt die *Gewährleiſtung*, *Garantie*. Wie iſt aber dieſe Garantie möglich? Dadurch, daſs beide ihre phyſiſche Macht, und ihr Rechtsurtheil, d. i. alle ihre Rechte einem Dritten, dem ſie auftragen denjenigen von beiden, der den andern angreifen würde, ſogleich zurück zu drängen, unbedingt unterwerfen. Aber wie darf ich alle meine Rechte in das Ermeſſen und die Gewalt eines einzigen niederlegen, wenn nicht bei dieſer Unterwerfung und durch ſie meine ganze Freiheit, ſo viel nach dem Rechtsgeſetz, in der Verbindung, in welcher ich mich befinde, auf meinen Theil kommt, geſichert iſt? Und wie iſt dieſe Sicherung möglich? Hierzu iſt nothwendig daſs *Normen* aller künftigen Rechtsurtheile meiner Prüfung vorgelegt werden. Solche Normen heiſsen *poſitive Geſetze*; das Syſtem deſſelben das (poſitive) Geſetz. Hieraus folgt: Nur an den nothwendigen und keiner Ausnahme fähigen Willen des Geſetzes, kann man, vernünftiger Weiſe, ſeine Macht und ſein Rechtsurtheil veräuſſern, keinesweges aber an einen freien und in ſeinen Entſchlieſſungen veränderlichen Willen eines Menſchen. Nun muſs nur noch die Frage beantwortet werden; auf welche Weiſe *die* Garantie geleiſtet werden könne, daſs *nur* das Geſetz herrſchen werde? Das heiſst: wie kann das Geſetz eine Macht ſeyn? Sie iſt die Aufgabe: Einen Willen zu finden, der nur dann, dann aber auch unfehlbar eine Macht iſt, wenn er das Geſetz will. In der Sinnenwelt giebt es nichts das mächtiger iſt, als ein freies Weſen, und nichts das die Macht des einzelnen freien Weſens übertrift, als die Macht mehrerer in Vereinigung. Dieſe Vereinigung müſste ſo beſchaffen ſeyn, daſs ſie ſich ſelbſt auflöſte, mithin ohnmächtig würde, wenn ſie das Unrecht wollte. Das Geſetz dieſer vereinigten Menge iſt durch die Rechtsregel, und durch ihre beſtimmte phyſiſche Lage gegeben. Der *Inhalt* des Geſetzes hängt ſchlechterdings nicht von der Willkühr ab, und der geringſte Einfluſs derſelben darauf, macht es ungerecht, und trägt in die Verbindung den Saamen der Zwietracht und ihrer künftigen Auflöſung. Die *Form* des Geſetzes ſeine verbindende Kraft aber erhält es nur durch die Einwilligung des Einzelnen, mit dieſer beſtimmten Volksmenge ſich zu einem gemeinen Weſen zu vereinigen. Es iſt klar, daſs derjenige, der in eine ſolche Verbindung (deren Exiſtenz von der Wirkſamkeit des Geſetzes abhängt) keine Freiheit erhält, ob er ſie gleich aufgiebt: daſs durch ihren Begriff alle Widerſprüche gelöſt, und durch ihre Realiſation die Herrſchaft des Rechts realiſirt werde; daſs jeder der die Herrſchaft des Rechts wolle, eine

ſolche

ſolche Verbindung nothwendig wollen müſſe" R. hat ſich bemüht des Verfaſſers Deduction des Unrechts, des Zwangrechts, und des Rechts im gemeinen Weſen in einem getreuen Auszuge dem Leſer mitzutheilen. R. darf hierbei ſich nicht lange aufhalten, und will nur Folgendes erinnern. Wenn nach des V. Urtheil das Zwangsrecht dann eintritt, wenn der eine Theil die Freiheit des Andern angegriffen hat, und daſs es dann auch ſo fort unendlich iſt, weil keiner von der redlichen Geſinnung des andern verſichert ſeyn kann, ſo würde dann wohl das Zwangsrecht, auch noch vor der Läſion der Urrechte eintreten müſſen, d. h. aller rechtliche Zuſtand müſste unmöglich ſeyn, weil wenigſtens die Möglichkeit einer Läſion nicht geleugnet werden kann, wenn der andere Theil mich auch noch nicht wirklich angegriffen hat. Ferner, nach dieſer Deduction zu urtheilen, würde der Begriff vom Recht überhaupt, auf bloſſer Convention beruhen. Denn der oberſte Grundſatz der Rechtslehre iſt hier nach der hypothetiſche Satz: Wenn Menſchen bei einander beſtehen ſollen, ſo muſs ein jeder ſeine Freiheit durch den Begriff der Freiheit der übrigen einſchränken; und recht oder unrecht handeln, würde lediglich das conſequente oder inconſequente Verfahren desjenigen andeuten, der das Antecedens dieſes Urtheils gelten läſst. Von demjenigen dem an dieſem Zuſammenbeſtehen der Freiheit in einem Syſtem freier Weſen, nichts gelegen iſt, könnte hiernach gar nicht geſagt werden, daſs er unrecht thue R. will Herrn F. damit bloſs auf Folgendes, das nach Verworrenheit ihm ausſieht, aufmerkſam machen. Herr F. ſtatuirt Urrechte, wornach es heiſsen muſs daſs derjenige, der in die Sphäre meiner Freiheit eingreift, mir Unrecht thut, und der keinen Eingriff thut, recht handelt. Gleichwohl handele ich doch recht, wenn ich desjenigen Freiheit verletze, und ſogar gänzlich vertilge, der die meinige verletzt, und woher? Weil „der Zweck wegfällt, um deſſen willen ich ſeine Urrechte reſpektiren ſoll." Das erſte Kapitel der Rechtslehre handelt alſo *die Deduction des Urrechts* ab. Der Verfaſſer erinnert „daſs freie Weſen gar nicht zuſammengedacht werden, ohne daſs ihre Rechte einander gegenſeitig einſchränken, demnach, ohne daſs der Umfang der Urrechte ſich in den der Rechte in einem gemeinen Weſen verwandle, und daſs ein Urrecht eine bloſse, aber zum Behuf der Wiſſenſchaft nothwendige Fiction ſey. Es giebt keine Urrechte des Menſchen." In wiefern dieſe Anſicht des Verfaſſers mit dem Verfahren des Mathematikers, der die Geſetze des Hebels ohne Schwere erforſcht, und eben dadurch vermögend wird, die Geſetze des empiriſchen Hebels kennen zu lernen, zuſammenſtimme, davon wird folgende Anzeige deſſelben den Leſer belehren. „Der Begriff desjenigen Rechts, das jeder Perſon als einer ſolchen abſolut zukommen ſoll, iſt der des Urrechts." Wenn nun dieſer Begriff kein anderer iſt, als der, derjenigen Sphäre der Freiheit, die das urſprüngliche *mein* einer jeden Perſon ausmacht, die in dem Begriffe des Menſchen liegt, ſo wie er uns in der Erfahrung gegeben iſt, ſo ſieht R. nicht, daſs dieſer Begriff die Bedeutung verlieren und bloſs Fiction werden könne, in Beziehung auf den Menſchen in Geſellſchaft. Herr F. beſtimmt nun dieſen Begriff der Qualität nach, als einen Begriff von dem Vermögen abſolut erſte Urſache zu ſeyn; der Quantität nach, wie das darunter begriffene keine Gränzen hat u. ſ. w., wodurch R. nicht erbaut werden kann. In der Analyſe des Urrechts heiſst es: „Der Wil-

le der Perſon tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, in wie fern er in der Beſtimmung des Leibes ausgedruckt iſt. Auf die em Gebiet iſt daher der Leib eines freien Weſens anzuſehen, als ſelbſt der letzte Grund ſeiner Beſtimmung, und das freie We en als Erſcheinung iſt identiſch mit ſeinem Leibe.“ Die weitere Ausführung dieſes Satzes in dieſem Kapitel darf R. nicht weiter anzeigen und beleuchten. Eben ſo iſt R. genöthigt, das folgende Kapitel vom Zwangsrechte zu überſchlagen und es bei dem allgemeinen Blick in der Deduction der Rechte bewenden zu laſſen, um nur noch aus dem letzten Capitel vom Staatsrecht, oder dem Recht in einem gemeinen Weſen d s Verfaſſers aus reiner Vernunft deducirten Begriff einer Conſtitution mitzutheilen, worin auch der Beurtheilung des Leſers durch nichts vorgegriffen werden ſoll. „Ganz zwecklos und ſogar nur ſcheinbar möglich iſt die Trennung der richterlichen und der ausübenden Gewalt. Muſs die ausübende Gewalt ohne Widerrede den Ausſpruch der richterlichen ausführen, ſo iſt die unumſchränkte Gewalt in der Hand des Richters ſelbſt, und die zwei Gewalten ſind nur ſcheinbar in den Perſonen getrennt; von denen aber die der Vollzieher gar keinen Willen, ſondern nur durch einen fremdem Willen geleitete philoſophiſche Kraft hat. Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einſpruchs ſo iſt ſie ſelbſt richterliche Gewalt, und ſogar in der letzten Inſtanz, und die beiden Gewalten ſind abermals nicht getrennt. Unſern Unterſuchungen zufolge iſt die executive Gewalt, im weiteſten Sinne des Worts, und das Ephorat zu trennen. — Die Ephoren haben eine ab olut prohibitive Gewalt; nicht die Ausführung dieſes oder jenes beſonde n Rechts chluſſes zu verbieten, denn dann wären ſie Richter, und die executive Gewalt wäre nicht inappellabel; ſondern al'en Rechtsgang von Stund an aufzuheben, die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Theilen zu ſuſpendiren Ich will dieſe Aufhebung aller Rechtsgewalt nennen das *Staatsinterdict* (nach An logie des Kirchlichen Interdicts). Es iſt ſonach Grundſatz der recht- und vernunftmäſsigen Staatsverfaſſung, daſs der *abſolut-poſitiven* Macht eine *abſolut negative* an die Seite geſetzt werde. Wie können aber die Ephoren die executive Gewalt zwingen, auf ihren bloſsen Befehl ihre Funktionen einzuſtellen? Dieſer Zwang findet ſich von ſelbſt. Durch die öffentlich angekündigte Suſpenſion, wird alles, was ſie von dieſem Augenblick entſcheiden, als ungültig und rechtsunfähig angekündiger; und es iſt natür ich, daſs keine von nun an, von ihr verfällte Parthei, ſich ihrem Urtheil wird unterwerfen wollen, eben ſo wie keine, die ihre Sache vor ihrem Richterſtuhl gewonnen, ſich auf dieſes Urtheil verlaſſen wird. Ferner werden durch das Interdict die bisherigen Verwalter der executiven Macht für bloſse Privatperſonen und alle ihre Befehle Gewalt zu brauchen. für rechtsunkräftig erklärt. Die Ankündigung des Interdicts iſt zugleich die Zuſammenberufung der Gemeine. Dieſelbe iſt durch das gröſste Unglück, das ſie betreffen könnte, gezwungen, ſich ſogleich zu verſammlen Die Ephoren ſind der Natur der Sache nach Kläger und haben den Vortrag Wie ſie einzurichten iſt, um das Reſultat des gemeinſamen Willens rein zu bekommen, iſt eine Frage d r Politik. Doch iſt es nothwendig, daſs bei dieſer Berathſ hlagung wirklich groſse Haufen des Volks, hier und da auf einen Platze zuſammenkommen. Das angekündigte Interdict muſs, als, der Form nach, rechtskräftig be chloſſen werden. Der Materie nach wird das Urtheil der Gemeine

meine nothwendig gerecht seyn. Wenn sie den Magistrat, der der Anklage der Ephoren zufolge etwas ungestraft gelassen hat, losprechen, so beschliefsen sie damit, dafs die es nie bestraft werden, sondern eine rechtmäfsige Handlung seyn solle, die gegen jede von ihnen auch verübt werden könne. Wenn die executive Gewalt eines Widerspruchs in ihrem Verfahren, oder einer offenbaren Ungerechtigkeit angeschuldigt worden, und sie erklären, es sey da kein Widerspruch oder keine Ungerechtigkeit, so machen sie die schwankende oder offenbar rechtswidrige Maxime, nach welcher gerichtet worden, zu einem Grundgesetze des Staats nach welcher jeder unter ihnen auch behandelt werden will. Sie werden sonach ohne Zweifel die Sache reiflich überlegen."

7) Halle im Verlage der Rengerschen Buchhandlung: *Kritik über Preufsens neues Criminalgesetz.* 416 S. 8. 1795. (Pr 1 thlr. 4 gl.)

Der öffentlichen Beurtheilung eines bereits publicirten Gesetzbuchs kann die Bedenklichkeit: als ob dadurch das Ansehen des Gesetzes und das Zutrauen gegen den Gesetzgeber geschwächt werde, nicht im Wege stehen. Denn ungeachtet, dafs ja die Kritik, wofern das Gute in dem Gesetze weit überwiegend ist, durch Darstellung dessen jenes Ansehen und Zutrauen vermehren kann: so giebt schon das unmittelbare Interesse an der Gesetzgebung nicht blos dem Staatsbürger, sondern jedem Menschen ein unstreitiges Recht zur Prüfung derselben. Auch kann eine solche Kritik, wenn sie redlich, gründlich und bescheiden abgefafst ist, dem Staate, dessen Gesetze sie prüft, und andern, die sie noch erwarten, grofsen, und in mancher Hinsicht gröfsern Nutzen gewähren, als allgemeine ohne Beziehung auf bestehende Verfassungen angestellte Untersuchungen. Ueberdies gestattet das Preufsische Gesetzbuch (Th. II. Tit. 20 §. 156.) jedem, „seine Zweifel, Einwendungen und Bedenklichkeiten gegen Gesetze und Vorschläge zu Verbesserungen sowohl dem Oberhaupte des Staats, als den Vorgesetzten der Departements anzuzeigen" und obschon in einer *gedruckten* Kritik das Publikum zum Schiedsrichter gemacht wird, so kann doch dies jene Befugnifs nicht einschränken, wohl aber den Vortheil bringen, dafs der Gesetzgeber vorerst die Stimme des Publikums darüber vernehmen kann, welches diese Einwendungen prüft, verwirft oder billigt.

Bedenklicher aber dürfte die Schwierigkeit des Unternehmers seyn. Nicht genug, dafs der Beurtheiler richtige Begriffe von der Gesetzgebung besitzt, und den Geiste jeder Verordnung nachzuforschen vermag: er mufs auch den Staat, für welchen ein Gesetzbuch geschrieben wurde, genau kennen, und seine ganze Verfassung übersehen; er mufs in praktischen Geschäften erfahren seyn, um die Möglichkeit der Anwendung der Grundsätze zu prüfen; und sich dabei vor der Einseitigkeit hüten, die oft ein eingeschränkter Kreis von Erfahrung giebt, damit er nicht verwerfe, was ihm unanwendbar, und anpreise, was ihm in seiner Sphäre ausführbar schien. Seine Vorschläge zur Verbesserung müssen in einem schon bestehenden Staate, nicht etwa nur höchstens in einem neu zu errichtenden realisirt werden können. Die Schwierigkeit wird hier durch den Gedanken erhöht, dafs das Preufsische Gesetzbuch von anerkannten, dem Geschäfte gewachsenen Männern herrührt, die die Organisation des Staats am besten kannten, und durch lange

lange Erfahrung belehrt, in welchen Fällen die ältern Geſetze zweckwidrig, unkräftig oder mangelhaft waren, eben darum ausſchlieſslichen Beruf zur Ausführung des ihnen aufgetragenen Geſchäfts hatten. Wie manchen von einem Dritten aufgeſtellten Einwand können ſie ſich ſchon ſelbſt gemacht, und ihn gleichwohl, aus überwiegenden Gründen verworfen haben.

Der Verf. gegenwärtiger Kritik, welche ſich über den 20. Titel des 2ten Theiles des Preuſsiſchen Landrechts, alſo über das Criminalrecht erſtreckt, hatte demnach dabei eine untadelhafte Abſicht, wenn es gleich ein wenig anmaſsend klingt, eine ſolche Kritik „Aufopferung (?) für Preu„ſsens künftiges Wohl, und für das Wohl „des ganzen Teutſchlands" zu nennen. (S. 32.) Denn dann müſste das Geſetzbuch ſehr fehlerhaft, oder dieſe Kritik ſehr gründlich ſeyn. Aber keines von beiden. Letztere anlangend, ſo ſtellt ſie unſtreitig mehrere Bemerkungen, z. B. über den Mangel einer genauern Beſtimmung der Strafen, (S. 76.) namentlich der Züchtigung, des Begriffs des Urhebers und Theilnehmers eines Verbrechens (115) über Hochverrath und Landesverrätherey, und über manches andre mehr, mit gutem Grunde auf. Aber nicht ſelten iſt auch das Geſetz misverſtanden, zu wenig, in Rückſicht auf den Preuſsiſchen Staat, geprüft, und der Tadel geringfügig, wie denn überhaupt zu viel getadelt, und die Darſtellung des Guten, nebſt Entwickelung der Gründe deſſelben, meiſtens übergangen iſt. Hierzu kommt öftere Dunkelheit und Sonderbarkeit des Ausdrucks, die aus nicht genugſamer Entwickelung der Gedanken entſteht. Rec. hebt zum Beweiſe dieſes Urtheils aus ſeinen vielen Bemerkungen nur einige heraus.

Die vorausgeſchickte Einleitung (S. 1-48) enthält philoſophiſche Bemerkungen über die peinliche Geſetzgebung, z. B. über die Härte der Strafen, Talion, Geſchichte u. ſ. f.) die gröſstentheils gut, wenn auch nicht neu, flüchtig vorgetragen und rhapſodiſch an einander gereiht ſind.

Die S. 30 geäuſserte Beſorgniſs, daſs das Geſetzbuch auch ſein Uebel hervorbringen werde, welche der Verf. nicht etwa auf die Fehler des Geſetzbuchs, ſondern darauf gründet, daſs nun viele Juriſten ſich mit der Erlernung deſſelben begnügen, und den Geiſt und die Quellen der Geſetze zu ſtudiren, unterlaſſen würden, dünkt uns grundlos. Der denkende Juriſt wird auch bei dem neuen Geſetzbuche ſeine Vernunft nicht gefangen nehmen, noch ſein Studium darin begränzen: er findet vielmehr um ſo mehr Veranlaſſung zum Nachdenken, je günſtiger das Vorurtheil ſeyn muſs, welches dieſes, wie ſchon ein flüchtiger Ueberblick lehrt, auf richtigere Principien gegründetes Geſetz erweckt, je geneigter man jetzt iſt, neue Geſetze mit neuen Grundſätzen zu vergleichen, und auf ihre Anwendbarkeit aufmerkſam zu ſeyn: ſtatt daſs die veralteten ſchon durch ihre gröſsentheils falſche, barbariſchen, unſern Zeiten offenbar nicht anpaſſenden Grundſätze Vorurtheile erwecken, und eher vom Nachdenken darüber abhalten konnten. Der juriſtiſche Handwerker hingegen beſchränkte ſich ſicher, ſonſt wie jetzt, mit dem Gangbaren und fürs gemeine Leben Nutzbaren, und wegen dieſer, die doch bei weitem den gröſsten Theil der Rechtskundigen ausmachen, iſt es offenbar gröſser Gewinn für den Staat, wenn ſie nur die Grundſätze faſſen und richtig anwenden lernen, und dies wird durch ein präcis abge-

abgefaſstes, und ſo viel möglich vollſtändiges Geſetzbuch am beſten bewirkt, das der Willkühr ſo wenig als möglich Spielraum läſst.

S. 38 wird der Grundſatz getadelt: „daſs leichte Gelegenheit das Verbrechen vergröſsere, wenn ſie durch Unmöglichkeit der Privatbeſchützung genährt wird.“ Dinge, welche der einzelne Beſitzer nicht ſchützen kann, ſind eben darum dem Staate um ſo mehr anvertraut, er verleiht ihnen eine beſondere Sicherheit und bewahrt ſie, da er es phyſiſch nicht kann, durch Androhung einer härtern Strafe auf ihre Entwendung. Da ferner ſolche Dinge häufiger würden entwendet werden, ſo muſs der Geſetzgeber als Gegengewicht eine härtere Strafe gebrauchen. — Aus eben dem Grunde werden auch die bei Nacht verübten Verbrechen ſtrenger geahndet; nicht, wie es S. 40 heiſst: weil „vom nächtlichen Diebe jeder, dem er erſcheint, Alles erwarten müſſe, weil er aus äuſſern Merkmalen den Willen des Verbrechers nicht negativ berechnen könne.“ (Kann er das allezeit bei Tage?) Die zur Ausführung des Verbrechens gewählte Nachtzeit beweiſet nicht gerade, „daſs der Dieb keine Gefahr ſcheue daſs er alles wagen wolle,“ ſondern oft nur, daſs er furchtſam ſey. — S. 53 verwirft der Verf. die qualificirten Todesſtrafen auch aus dem Grunde der Unnützlichkeit. Wer gegen das Leben gleichgültig ſey, verachte auch Qualen. Aber die Strafe des Feuers macht doch wohl einen andern Eindruck auf die Einbildungskraft, als die des Schwerts. Wider die qualificirten Todesſtrafen läſst ſich vieles mit Grund ſagen: wie aber die nöthige Gradation der Strafen, und die ſtete Beobachtung des Verhältniſſes zwiſchen ihnen und den Verbrechen ohne ſie erhalten werden könne, iſt noch nicht dargethan. — S. 69 fg. Ganz recht ſagt das LR. §. 63. „daſs der verborgen gebliebene Verbrecher, wenn er „*ſeit mehrern Jahren* überzeugende Beweiſe „einer gründlichen Beſſerung gegeben, „u. ſ. w. auf Begnadigung Anſpruch machen könne.“ Es gehören allerdings Jahre dazu, von dieſer gründlichen Beſſerung gewiſs zu werden, und die Zahl derſelben konnte wegen Verſchiedenheit der Verbrechen und der Verbrecher nicht feſtgeſetzt, ſondern ihre Beſtimmung muſste der Einſicht des Richters überlaſſen werden. Der Grund der Verjährung, von welcher das LR. ſchweigt, iſt nicht blos in der Präſumtion wahrer Reue zu ſuchen; S. 69. Denn könnte Reue ein Verbrechen ganz tilgen, ſo würde man ſich bei Verbrechen, wo man ſogleich nach der That ungeheuchelte Reue bemerkt, und auch für die Zukunft mit Grunde annehmen kann, beſſer, die Strafe vor der Hand erſparen, und bei fortdauernder Reue den Verbrecher ganz ſtraflos ausgehen laſſen. Sondern, da Abſchreckung als Zweck der Strafen angenommen wird, ſo liegt der Grund der Verjährung in dem erloſchenen Andenken an die That und deren üblen Folgen; denn erſt in der vermeinten Beſſerung. — Warum aus der Beſſerung des unbeſtraften Verbrechers nur Hofnung auf Begnadigung, nicht rechtliche Strafbefreiung folge? S. 73. Doch wohl, weil Beſſerung kein Verbrechen ungeſchehen macht, mithin, wenn nicht beſondre Gründe eintreten, Strafe erfolgen muſs. — S. 74. „Poſitive Zuſicherung der Begnadigung“ iſt ein Widerſpruch. Iſt der Erlaſs der Strafe in gewiſſen Fällen ganz oder zum Theil zugeſichert, ſo iſt es eine geſetzliche Milderung; da hingegen Begnadigung ein Recht des Regenten oder der Behörden iſt, (LR II. 13. 9.) welches weder zugeſichert, noch verlangt, ſondern nur von der Gnade gebeten werden kann.

— S. 79

— S. 79. 337 fg. Die Entführung iſt nicht blos nahe mit Menſchenraub verwandt, ſondern eine Gattung deſſelben. Nicht nothwendig muſs ſie in wollüſtiger Abſicht geſchehen ſeyn, denn ſie kann auch die Ehe betreffen. Daher kann ſie nicht unter die Verbrechen aus Wolluſt gezählt werden, ſondern gehört unter die gegen die Freiheit begangenen; weil man die Verbrechen nicht nach der Abſicht, ſondern nach der äuſſern Handlung klaſſificirt. Wer Feuer anlegt um zu ſtehlen, wird kein Dieb genannt.

S. 87. nennt der Verf. die S. 4. fg. des LR. angegebenen Mittel, den Verbrechen zu ſteuern, unzureichend, und vermiſst die Verhütung des Müſsiggangs. Aber dieſe zu treffen, iſt nicht Sache der Unterobrigkeiten, von denen in obigen §§. die Rede iſt, ſondern der Staatspolizei. — Zu S 78. Die Münzverbrechen werden im LR unter die Staatsverbrechen *a priori* gerechnet, weil Landesmünzen aus unächtem Metalle nachgeprägt, den Kredit des Staats verringern. — S 95. wird der im Geſetze §. 7. aufgeſtellte Begriff eines Verbrechens mit Recht getadelt. Aber die ſubſtituirte Erklärung, „daſs ein Verbrechen eine freie Handlung ſey, welche im Criminalgeſetze verboten iſt," reicht auch nicht zu. Denn welche Handlungen müſſen und dürfen denn nun durch Geſetze verboten werden? Hängt dies blos von der Willkühr des Geſetzgebers ab? Es ſollte heiſsen: eine aus Bosheit oder Fahrläſſigkeit begangene Handlung, wodurch dem Staate oder dem Einzelnen eine Rechtsbeleidigung zugefügt wird. — S. 102 Unter den beiden vom Verf aufgeſtellten Erklärungen des § 22. iſt doch wohl die richtiger, und nach den Worten die allein mögliche, dieſe, daſs das im Trunk u. ſ. w. begangene Verbrechen nach Verhältnis der Verſchuldung zugerechnet werde, in wie fern ſich einer ſelbſt vorſätzlich, oder vermittelſt eines groben Verſehens in dieſen Zuſtand geſetzt, wie das Geſetz ſchon weiter oben ſagt. Auch dieſen Sinn tadelt der Criticus. Trunkenheit, ſagt er, hebt den freien Willen auf, und *machen* alle Zurechnung, und das Weſen des Verbrechens. Gleichwohl erkennt er bald darauf eine mögliche culpa an. Und wie, wenn einer weiſs, daſs die Trunkenheit ihn zu einem gewiſſen Verbrechen reitzt, und ſich ihn in der Abſicht überläſst, es zu begehen, tritt dann nicht völliger Vorſatz ein? Dies muſs auch der Verf. eingeſtehen, wenn er ſich alſo ausdrückt: „Die Trunkenheit ſey „denn ein *Act in der Direktion* des Ver„brechens ſelbſt." — S. 140. Die Amtserſchleichung ſcheint §. 325. billig nur mit Kaſſation zu beſtrafen Die gröſsere Schuld hat der, welcher das Amt ertheilt. Der es erhielt, iſt ohnehin durch den Verluſt des Amts beſchimpft und die Gelangung zu einem andern iſt ihm erſchwert. — S 198 fg über die Diſpoſition von der Nothwehr. Hier muſs Rec. folgendes bemerken: 1) Es heiſst §. 510. „Die Nothwehr findet nur gegen *eigenmächtige Gewalt* — ſtatt" Dieſer Ausdruck wird ohne Grund getadelt. Eigenmächtig heiſst hier offenbar nichts anders, als: ohne Autorität der Obrigkeit. „Sollte Nothwehr nur gegen Eigenmacht erlaubt ſeyn, ſo müſste man ſich von dem zum Morde Gezwungenen geduldig das Leben nehmen laſſen!" Aber dann würde doch immer der Auctor eigenmächtig handeln, dieſer Gezwungene wäre blos Inſtrument, und käme nicht in Betracht. 2) S 200 wird gefragt, warum Nothwehr nur in Ermangelung obrigkeitlicher, keiner andern Hülfe, ſtatt haben ſolle? Warum nicht auch andere? Es wäre ſonderbar zu glauben, daſs der Angegriffene niemand zu Hülfe rufen dürfe.

§. 517.

§. 517. ſagt ausdrücklich: „Jeder habe die Befugniss, die — *ſeinen Mitbürgern* drohende Gefahr — abzuwenden“ 3) Nicht blos dann iſt nach dem §. 518. Nothwehr erlaubt, wenn der vorige Zuſtand ohne obrigkeitliche Hülfe nicht wieder hergeſtellt, ſondern auch, wenn der Schade durch ſie nicht abgewendet werden kann. Es iſt nicht blos von künftiger Hülfe der Obrigkeit, in wie fern ſie wiederherſtellen kann, ſondern von gegenwärtiger die Rede, in wie fern ſie abwenden ſoll. Alſo darf ich allerdings mein Eigenthum beſchützen, nur nicht mit lebensgefährlicher Beſchädigung des Angreifenden; wenn nicht der Schade zugleich unerſetzlich iſt. §. 521. 22. Und warum ſollte demnach die Nothwehr nur auf Tödtung und Verletzung aus dem Grunde eingeſchränkt ſeyn, weil ſonſt überall Erſatz möglich ſey? Iſt dies allzeit beim Diebſtahle der Fall? 4) Leuchtet Rec. kein Widerſpruch zwiſchen §. 517. fg. und 525. fg. ein. Zu Beſchützung des Hausrechts darf man ſich der Nothwehr bedienen. Der Hausherr kann den Verletzenden nöthigen abzuſtehen, (indem er ihn hinausführt, feſthält, u. ſ. f.) und nur, wenn dies vergeblich iſt, und die Verletzung durch obrigkeitliche Hülfe nicht abgewendet werden kann, darf er Nothwehr brauchen. Auch ſind unter Verletzungen des Hausrechts jene unrechtmäſsigen Beſchädigungen nicht begriffen, deren Abwendung durch Nothwehr das Geſetz erlaubt, denn §. 520. ſind andre ſich hierzu geſellende Verbrechen von Zudringlichkeiten, wodurch das Hausrecht verletzt wird, ausdrücklich unterſchieden.

Die Definition eines Todtſchlägers §. 806. nennt der Verf. S. 266 eine der ſchreckenſten Darſtellungen des GB. Dieſer Vorwurf gründet ſich vorzüglich darauf, daſs er den Todtſchlag vermiſst, wo die Abſicht nicht blos zu beſchädigen, ſondern zu tödten Statt findet, ohne daſs darum der Thäter ein Mörder iſt. Gleichwohl ſcheinen in der That alle Arten von Tödtungen im GB. erſchöpft. Wer mit vorher überlegtem feindſeligen Vorſatze zu tödten einen Todtſchlag verübt, iſt ein Mörder. §. 826. Wer in der feindſeligen Abſicht einen Andern zu beſchädigen ſolche Handlungen unternimmt, woraus nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge der Tod erfolgen muſste, und ihn dadurch wirklich tödtet, iſt ein Todtſchläger. §. 806. Nun könnte man noch einen dritten Fall annehmen; Tödtung mit Vorſatz ohne Ueberlegung, (was die PGB. Art. 137. aus Jähheit und Zorn unternommenen Todtſchlag nennt,) dieſer iſt aber ſchon unter dem vorhergehenden begriffen. Denn wenn der Vorſatz im Augenblicke der Vollziehung gefaſst wird, ſo bleibt, weil die Ueberlegung mangelt, nur die feindſelige Abſicht zu beſchädigen übrig, verbunden mit einer Handlung, die gemeiniglich den Tod nach ſich zieht. Der Todtſchläger hat die Abſicht zu tödten zwar nicht haben müſſen; aber er kann ſie doch auch mit gehabt haben. Ja ſie wird nach dem GB. §. 812. präſumirt; denn wenn das Gegentheil bewieſen werden kann, ſo erfolgt nicht die auf den Todtſchlag geſetzte, ſondern eine gelindere Strafe, §. 815. — S. 281. heiſst es: Das Geſetzbuch weiche von der gemeinen Theorie ab, indem es den Mordbinger härter als den Lohnmörder, jenen, gleich dem Rädelsführer im verbündeten Morde mit dem Rade von unten, dieſen mit dem Rade von oben beſtrafe. Dieſe Uebereilung des Verf. iſt ſchon gerügt worden. Nämlich wer einem andern einen Mord aufgetragen, verdungen hat, ſoll als Rädelsführer geſtraft

einen ewigen Frieden zu denken, dass es thöricht wäre, wenn eine einzelne Macht sich entschliessen wollte, ihr stehendes Heer abzuschaffen, und dass dieses keine andere Folge haben würde, als sie zur Beute der übrigen zu machen. Ihm ist noch besser als ihnen bekannt, dass der Friede die Nationen, so wie sie jetzt sind weichlich und schlaf macht, und dass dagegen der Krieg die gute Folge hat, dass der Geist erhoben wird, dass er rüstige Affekten erzeugt und allenthalben Gelegenheit schafft, dass sich die schönsten Tugenden zeigen können.

Der Gesichtspunkt aber, zu welchem sich der grosse Mann in jener Schrift erhebt, ist gar kein *theoretischer*. Es soll hier gar nicht untersucht werden, was bisher geschehen ist, was nach der Lage der Umstände und nach den vorhandenen Kräften und politischen Denkarten wohl zu thun und zu hoffen sey, sondern Kant schwingt sich über alle diese Fragen hinweg, und geht von dem *praktischen* Standorte aus, dass der Friede ein Zustand sey, welchen die Pflicht verlangt. Ein pflichtwidriger Zustand mag noch so vortheilhaft seyn: so ist es dennoch Pflicht ihn wegzuschaffen. Dass es aber von allen Seiten Pflicht sey, Krieg anzufangen, um nur das Menschengeschlecht nicht in träge Ruhe versinken zu lassen, ist ein so toller Gedanke, dass er wohl in Niemandes Gehirn kommen kann. Wenn es aber Pflicht für jeden einzelnen Staat ist, sich so aufzuführen und sich so zu benehmen, dass durch sein Beyspiel kein Krieg entstehe, und also einen ewigen Frieden an ihm selbst zu erhalten und zu befördern; so muss es auch möglich seyn, diesen Zustand zu erhalten, wenn nur alle Staaten gemeinschaftlich wollen. Dass sie jetzt nicht wollen, wissen wir alle. Der Philosoph und Moralist kann aber bei einem vorhandenen pflichtwidrigen Willen nichts anders thun, als ihm die Maximen der Pflicht unaufhörlich zurufen, damit er am Ende doch Achtung gegen die Pflicht empfinden und sich schämen lerne, sie zu übertreten. Denn dieses ist die einzige Wirkung, die sich der Moralist von der Deutlichmachung dessen, was Pflicht und Recht ist, versprechen kann. Wenn aber erst ausgemacht ist, dass es Pflicht für alle Staaten sey, den allgemeinen Frieden zu wollen; so ist es auch Pflicht solche Maximen zu befolgen, welche es allein möglich machen, zu demselben zu gelangen, oder diesen Zustand herbei zu führen. Diese Maximen hat Kant unter dem Titel: Der Präliminar- und Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten aufgestellt, und dadurch die Pflichten bestimmt die jeder Staat zu befolgen hat. So thöricht es nun seyn würde, eine Moral deshalb für eine Chimäre zu erklären, weil sie Pflichten von den Menschen fodert, die alle Tage übertreten werden, eben so thöricht ist auch die Anforderung an eine Moral für Staaten, dass sie das vortragen soll, was diese wirklich thun, nicht das was alle Staaten unbedingt oder bedingt thun *sollen*.

Wie grossen Einfluss die allgemeine Anerkennung der Pflicht auf das Handeln und die Beurtheilung der Handlungen habe, ist bekannt, und derjenige, welcher den Staaten ihre Pflichten vorhält, und die Principien derselben zu einer gemeinen Regel der moralischen Beurtheilung ihrer Thaten erhebt, indem er sie dem moralischen Sinne eines jeden einprägt, erwirbt sich ein wahres Verdienst um die Menschheit: seine Vorschriften mögen nun befolgt werden oder nicht. Es ist genug, dass man nur einsieht dass sie befolgt werden sollen. Wer dann Schuld ist, dass sie nicht befolgt werden, über den komme das Weh.

Die

Die Garantie, daſs der ewige Friede irgend einmal unter dem Menſchengeſchlechte auch eintreten werde, könnte man auf eine doppelte Art ſtellen. Man könnte ſie nämlich erſtlich auf den Willen der Staaten ſelbſt gründen. Dieſes würde durch den hiſtoriſchen Beweis geſchehen, daſs der Wille der Staaten durch alle Zeiten hindurch bis jetzt immer an moraliſcher Vollkommenheit zugenommen habe, und daſs er alſo ſich der Ausübung ſeiner Pflichten immer mehr und mehr nähern werde, je älter die Welt würde. Allein, daſs Frankreich beſſer als Rom, England (als Staat) beſſer als Karthago, Rußland beſſer als Macedonien u. ſ. w. ſey, möchte ſich ſchwerlich beweiſen laſſen, und ein Fortſchritt in der Moralität unter groſsen Reichen iſt nirgends ſichtbar. Hr. Kant hat daher dieſe Garantie, wie es auch recht iſt, nicht in Anſchlag gebracht. Er bauet vielmehr auf die allgemeine praktiſch vorauszuſetzende moraliſche Weltordnung. Allein, ob zu dieſer der Zuſtand des Friedens unter den Staaten auf der Erde in irgend einer Zeit gehören werde, läſst ſich nicht ausmachen, und man würde den Grund zu einer ſolchen Hofnung doch nirgends, als in einer wirklichen Annäherung der Staaten zu dem ewigen Frieden ſuchen können, welchen Fortgang Rec. nirgends bemerken kann.

Soll nämlich der ewige Friede von der Vorſehung erwartet werden; ſo müſste in der Geſchichte vergangener Zeiten ein Grund liegen, woraus ſich vermuthen läſst, daſs in Zukunft durch die Umſtände das Intereſſe und durch das Spiel menſchlicher Neigungen ein gänzliches Aufhören des Krieges erzwungen würde, wo dann nicht der Wille der Staaten, ſondern die *Noth*, die ſo manches Gute wider unſern Willen bewirkt, das erwünſchte Gut herbeiführen würde. Hierauf zielen auch die von Kant angegebenen Urſachen ab, welche Rec. zwar mit Vergnügen geleſen, aber nicht hinreichend befunden hat. Rec. glaubt daher, daſs ſich für nichts weiter eine Garantie leiſten laſſe, als für die *Möglichkeit* eines ſolchen Zuſtandes, die aus dem, daſs er Pflicht iſt, evident eingeſehen wird; für die Wirklichkeit aber läſst ſich in Anſehung anderer nicht ſtehen, ſo wenig als für irgend einen einzelnen Menſchen Garantie geleiſtet werden kann, daſs er ſeine Pflicht thun werde. Dieſes hebt aber die Verbindlichkeit, daſs jeder das Seinige thun ſolle, gar nicht auf. Thue alſo nur jeder Staat, was er kann, den ewigen Frieden herbeizuführen. Wenn es alle thun; ſo wird er von ſelbſt erfolgen. So viel über den Geſichtspunkt, aus welchem dieſe Schrift zu betrachten iſt.

Wer ein Intereſſe an der Wiſſenſchaft, Philoſophie genannt, nimmt, wird eine Menge Ideen finden, die ſeine Aufmerkſamkeit rege machen, und die theils Folgen aus dem ſind, was dieſer vortrefliche Meiſter uns ſchon mitgetheilt hat, theils die Erwartung auf die noch zu hoffenden Werke ſpannen. Der Rec. rechnet dahin 1) was S. 15 über die Erlaubniſsgeſetze geſagt wird; 2) der Begriff vom Naturſtande, der S. 18 u. ſ. w. zum Grunde gelegt iſt, wobei jedoch dem Rec. mancherlei Schwierigkeiten vorkommen. Setzt man nämlich den Naturſtand dem willkührlichen oder künſtlichen entgegen; ſo ſcheint der Krieg eben ſo wohl ein willkührlicher Zuſtand zu ſeyn, als der Stand des Friedens. Daſs der Menſch oder das Volk im bloſsen Naturſtande andere ſchon dadurch lädire, daſs er neben ihm exiſtirt, indem ſein Zuſtand geſetzlos und dadurch für den andern gefährlich werde, leuchtet auch nicht ein. Denn angenommen daſs der Menſch im Naturzuſtande doch frei

iſt

ſtraft werden, §. 849. (welche Strafe nach §. 840. im Rädern von oben herunter beſteht,) hingegen der Mörder um Gewinn mit dem Rade von oben, (§ 1193.) Denn nur dann, wenn beim aufgetragenen Morde keine beſchwerenden Umſtände eintreten, erfolgt Strafe des Rads von oben. (§. 852.) Der Verf fand ſich hinterher bewogen, ſeine Behauptung dahin zu modificiren, daſs beide gleich nämlich mit der Strafe des Rades von oben belegt würden. (Philoſ. Anzeiger, N 22.) Aber auch dieſes iſt falſch. Denn wenn auch das Geſetz §. 849. das Befehlen, das Auftragen, und das Verdingen eines Mords in Hinſicht auf den Auctor und auf ſeine Beſtrafung für gleich hält, ſo folgt doch nicht, daſs es auch für den Vollzieher einerlei ſey. Vielmehr ſpricht ja der §. 852. nur vom aufgetragenen Morde, mit dem Zuſatze, wenn keine beſchwerenden Umſtände eintreten Daſs aber unter dieſe auch das Gedungenſeyn des Vollziehers gehöre, ſoll „die Kritik ſehen," und braucht es nicht „zu errathen" Oder ſollen die beſchwerenden Umſtände blos in Grauſamkeiten und Mishandlungen beſtehen? Alſo für die Imputation des Urhebers des Mords iſt es einerlei, ob er den Mord aufträgt, oder anbefiehlt, oder verdingt. Aber für den Vollzieher iſt es beſchwerend wenn er ihn um Gewinnes willen vollzieht. Das Geſetz weiſet deutlich genug auf den Lohndinger hin, wenn es von beſchwerenden Umſtänden ſpricht. Warum der §. 1193. nicht hieher gezogen werden könne, warum dadurch das Geſetz verwirrt werde, iſt nicht abzuſehen Iſt ein Lohnmörder nicht der, „welcher den Andern mordet, um ſich durch deſſen Tod Gewinn zu verſchaffen?" Auch iſt ja in jenem §. vom Raube die Rede, der ſich ſeinem Weſen nach allerdings dem Aſſaſſinio nähert. — S. 303. wird dem Geſetze eine Irrung Schuld gegeben, weil es Mord an ungebohrnen Kindern nicht von Kindesabtreibung unterſchieden habe Beides iſt Tödtung noch nicht lebendiger Weſen; der Unterſchied liegt blos darin, daſs bei jenem Verbrechen auf gröſsere, der Geburt nähere Embryonen gewürkt wird, als bei dieſem, und dort die gröſsere Schuld, darin, daſs gröſsere Hoffnung zur würklichen Geburt des Kindes vorhanden war. Und auf dieſen einzigen Hauptpunkt nimmt das GB. § 986. gehörige Rückſicht, indem es die Abtreibung überhaupt) um ſo härter ſtraft, je näher die Mutter der Entbindung war. Einerlei aber kann die Tödtung eines lebendigen und eines ungebohrnen Kindes nicht ſeyn, weil es noch ungewis war, ob dieſes lebendig zur Welt kommen würde. — S. 306 Oeffentliche Bordelle will der Verf. nicht gerade in groſsen, volkreichen Städten, ſondern auch auf Akademien in Garniſonen, u. ſ. w. angelegt haben Aber ſie ſollten nirgends angelegt werden. Der Staat kann etwas offenbar Unmoraliſches ſchlechterdings nicht autoriſiren. Ueberhaupt hat der Verf (S. 325.) ſehr nachſichtige Begriffe gegen die Verbrechen aus Wolluſt, worüber wir nicht weiter ſtreiten, ſondern ihn auf Herrn Schmalz moraliſch politiſche Unterſuchung über die Ehe in deſſen Annalen verweiſen wollen.

8) Königsberg bei Nicolovius: *Zum ewigen Frieden.* Ein philoſophiſcher Verſuch von *Immanuel Kant.* 1795. 7 B. 8.

Dieſe Schrift des berühmten Mannes iſt ſchon in jedermanns Händen, und allgemein geleſen. Es würde daher überflüſſig ſeyn,

ſeyn, den Inhalt derſelben in einem Auszuge hier vorzulegen. Nöthiger möchte es vielleicht ſcheinen, theils den Geſichtspunkt zu beſtimmen, aus welchem ſie geleſen und beurtheilt werden muſs, theils die Aufmerkſamkeit auf die wichtigen Gedanken in derſelben zu lenken, welche zur Rechtstheorie gehören.

Rec hat Gelegenheit gehabt, ſehr viele praktiſche Weltmänner über das vorliegende Werk urtheilen zu hören. So nennen ſich Miniſter, Juſtiz- und Kammerräthe, Oekonomiebeamten, Kaufleute, Buchhändler, Parlamentsglieder, und alle welche die Geſchichte des Staats oder anderer Menſchen Angelegenheiten mit oder ohne Kopf beſorgen, und dieſe Beſorgung gemeiniglich blos mechaniſch und durch Uebung erlernt haben. Auch manche Gelehrte ſchlieſsen ſich an dieſe Klaſſe an, beſonders die es mit dem ſogenannten Praktiſchen zu thun haben, als Hiſtoriker, Naturforſcher, Zeitungsſchreiber u. ſ. w. Unter dieſen Männern giebt es viele, die vom theoretiſchen Geiſte ganz entblöſst ſind, und ſich bis zu Ideen, am wenigſten bis zu praktiſchen Ideen nie erheben können. Dabei blähet ſie ihre vermeintliche Praxis und Welterfahrung ungemein auf, und es iſt Ton unter ihnen mit groſser Selbſtgefälligkeit auf alles herabzuſehen, was Theorie heiſst und was ihrer Meinung nach, ſich nicht auf der Stelle ausführen läſst. Wenn ſie von Ideen hören, deren Ausführung unter den vorhandenen Umſtänden nicht zu erwarten iſt; ſo denken ſie immer an die Jahre ihres Referendarienſtandes zurück, wo ſie von den älteren Räthen ausgelacht wurden, wenn ſie den Brodmangel durch Kuchen zu erſetzen einfältig genug in Vorſchlag brachten, und freuen ſich nun auf eine kindiſche Art, einen groſsen Mann auf einer gleichen Einfalt zu ertappen, um ihm die Verachtung wiederfahren laſſen zu können, die ſie in ihrer Jugend empfanden. Dieſe Bemerkung zu machen hat Rec bei Gelegenheit obgenannter Kantiſcher Schrift, ſehr oft machen können.

Unausführbare Vorſchläge! Ein ewiger Friede? Die Geſchichte der Menſchheit lehrt ja, daſs immer Krieg geweſen iſt; wie will man von den künftigen Geſchlechtern etwas anders erwarten, als was die vorigen thaten? Abſchaffung ſtehender Heere? Offenbarer Mangel der Sachkenntniſs, der Bekanntſchaft mit den Verhältniſſen und Neigungen der Staaten verräth ſich durch einen ſolchen Vorſchlag. Das ganze Buch enthält lauter pia deſiderin mit denen ſich kein vernünftiger Mann abgeben muſs. Nur was ausführbar iſt, darf ein kluger Mann vorſchlagen. Das iſt die allgemeine Stimme ſolcher, die ſich auf den Namen praktiſcher Weltleute etwas zu gute thun

Aber billiger Weiſe ſollten ſich dieſe Männer und Weiber doch bewuſst ſeyn, daſs ihnen die Erwerbung dieſer trivialen Begriffe gar wenig Anſtrengung gekoſtet hat, und daſs es gewiſſe Leute giebt, die ſich dieſe Begriffe und Kenntniſſe noch viel leichter erwerben können, als ſie. Sie ſollten alſo doch in ihrem Verdammungsurtheile anſtehen und denken, daſs doch wohl Kant *wenigſtens* eben ſo klug und weiſe ſeyn könne, als ſie, daſs ihm bei ſeinem weiten Umfange des Wiſſens dieſe gemeinen und ganz bekannten Erkenntniſſe wohl ſchwerlich unbekannt ſeyn können, und daſs es alſo doch wohl möglich ſey, *Kant* habe in dieſer Schrift einen ganz andern Zweck, als *politiſche* Vorſchläge zu thun, daſs und wie ein ewiger Friede realiſirt werden könne. Er mag wohl ſo gut und gründlicher, als ſie wiſſen, daſs die politiſchen Mächte für jetzt und lange noch nicht Luſt haben werden, auf

einen ewigen Frieden zu denken, daſs es thöricht wäre, wenn eine einzelne Macht ſich entſchlieſsen wollte, ihr ſtehendes Heer abzuſchaffen, und daſs dieſes keine andere Folge haben würde, als ſie zur Beute der übrigen zu machen. Ihm iſt noch beſſer als ihnen bekannt, daſs der Friede die Nationen, ſo wie ſie jetzt ſind weichlich und ſchlaf macht, und daſs dagegen der Krieg die gute Folge hat, daſs der Geiſt erhoben wird, daſs er rüſtige Affekten erzeugt und allenthalben Gelegenheit ſchafft, daſs ſich die ſchönſten Tugenden zeigen können.

Der Geſichtspunkt aber, zu welchem ſich der groſse Mann in jener Schrift erhebt, iſt gar kein *theoretiſcher*. Es ſoll hier gar nicht unterſucht werden, was bisher geſchehen iſt, was nach der Lage der Umſtände und nach den vorhandenen Kräften und politiſchen Denkarten wohl zu thun und zu hoffen ſey, ſondern Kant ſchwingt ſich über alle dieſe Fragen hinweg, und geht von dem *praktiſchen* Standorte aus, daſs der Friede ein Zuſtand ſey, welchen die *Pflicht* verlangt. Ein pflichtwidriger Zuſtand mag noch ſo vortheilhaft ſeyn; ſo iſt es dennoch Pflicht ihn wegzuſchaffen. Daſs es aber von *allen* Seiten Pflicht ſey, Krieg anzufangen, um nur das Menſchengeſchlecht nicht in träge Ruhe verſinken zu laſſen, iſt ein ſo toller Gedanke, daſs er wohl in Niemandes Gehirn kommen kann. Wenn es aber Pflicht für jeden einzelnen Staat iſt, ſich ſo aufzuführen und ſich ſo zu benehmen, daſs durch *ſeine Schuld* kein Krieg entſtehe, und alſo einen *ewigen Frieden*, ſo viel an ihm liegt zu erhalten und zu befördern; ſo muſs es ja auch *möglich* ſeyn, dieſen Zuſtand zu erhalten, wenn nur die Staaten gemeinſchaftlich *wollen*. Daſs ſie jetzt nicht wollen, wiſſen wir alle. Der Philoſoph und Moraliſt kann aber bei einem vorhandenen pflichtwidrigen Willen nichts anders thun, als ihm die Maximen der Pflicht unaufhörlich zurufen, damit er am Ende doch Achtung gegen die Pflicht empfinden und ſich ſchämen lerne, ſie zu übertreten. Denn dieſes iſt die einzige Wirkung, die ſich der Moraliſt von der Deutlichmachung deſſen, was Pflicht und Recht iſt, verſprechen kann. Wenn aber erſt ausgemacht iſt, daſs es Pflicht für alle Staaten ſey, den allgemeinen Frieden zu wollen; ſo iſt es auch Pflicht ſolche Maximen zu befolgen, welche es allein möglich machen, zu demſelben zu gelangen, oder dieſen Zuſtand herbei zu führen. Dieſe Maximen hat Kant unter dem Titel: Der Präliminar- und Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten aufgeſtellt, und dadurch die Pflichten beſtimmt, die jeder Staat zu befolgen hat. So thöricht es nun ſeyn würde, eine Moral deshalb für eine Chimäre zu erklären, weil ſie Pflichten von den Menſchen fodert, die alle Tage übertreten werden, eben ſo thöricht iſt auch die Anfoderung an eine Moral für Staaten, daſs ſie das vortragen ſoll, was dieſe wirklich thun, nicht das was alle Staaten unbedingt oder bedingt thun *ſollen*.

Wie groſsen Einfluſs die allgemeine Anerkennung der Pflicht auf das Handeln und die Beurtheilung der Handlungen habe, iſt bekannt, und derjenige, welcher den Staaten ihre Pflichten vorhält, und die Principien derſelben zu einer gemeinen Regel der moraliſchen Beurtheilung ihrer Thaten erhebt, indem er ſie dem moraliſchen Sinne eines jeden einprägt, erwirbt ſich ein wahres Verdienſt um die Menſchheit; ſeine Vorſchriften mögen nun befolgt werden oder nicht. Es iſt genug, daſs man nur einſieht, daſs ſie befolgt werden *ſollen*. Wer dann Schuld iſt, daſs ſie nicht befolgt werden, über den komme das Weh.

Die

Die Garantie, daſs der ewige Friede irgend einmal unter dem Menſchengeſchlechte auch eintreten werde, könnte man auf eine doppelte Art ſtellen. Man könnte ſie nämlich erſtlich auf den Willen der Staaten ſelbſt gründen. Dieſes würde durch den hiſtoriſchen Beweis geſchehen, daſs der Wille der Staaten durch alle Zeiten hindurch bis jetzt immer an moraliſcher Vollkommenheit zugenommen habe, und daſs er alſo ſich der Ausübung ſeiner Pflichten immer mehr und mehr nähern werde, je älter die Welt würde. Allein, daſs Frankreich beſſer als Rom, England (als Staat) beſſer als Karthago, Rußland beſſer als Macedonien u. ſ. w. ſey, möchte ſich ſchwerlich beweiſen laſſen, und ein Fortſchritt in der Moralität unter groſsen Reichen iſt nirgends ſichtbar. Hr. Kant hat daher dieſe Garantie, wie es auch recht iſt, nicht in Anſchlag gebracht. Er bauet vielmehr auf die allgemeine praktiſch vorauszuſetzende moraliſche Weltordnung. Allein, ob zu dieſer der Zuſtand des Friedens unter den Staaten auf der Erde in irgend einer Zeit gehören werde, läſst ſich nicht ausmachen, und man würde den Grund zu einer ſolchen Hofnung doch nirgends, als in einer wirklichen Annäherung der Staaten zu dem ewigen Frieden ſuchen können, welchen Fortgang Rec. nirgends bemerken kann.

Soll nämlich der ewige Friede von der Vorſehung erwartet werden; ſo müſste in der Geſchichte vergangener Zeiten ein Grund liegen, woraus ſich vermuthen lieſse, daſs in Zukunft durch die Umſtände das Intereſſe und durch das Spiel menſchlicher Neigungen ein gänzliches Aufhören des Krieges erzwungen würde wo dann nicht der Wille der Staaten, ſondern die *Noth*, die ſo manches Gute wider unſern Willen bewirkt, das erwünſchte Gut herbeiführen würde. Hieraus ziehen auch die von Kant angegebenen Urſachen ab, welche Rec. zwar mit Vergnügen geleſen, aber nicht hinreichend befunden hat. Rec. glaubt daher, daſs ſich für nichts weiter eine Garantie leiſten laſſe, als für die *Möglichkeit* eines ſolchen Zuſtandes, die aus dem, daſs er Pflicht iſt, evident eingeſehen wird; für die Wirklichkeit aber läſst ſich in Anſehung anderer nicht ſtehen, ſo wenig als für irgend einen einzelnen Menſchen Garantie geleiſtet werden kann, daſs er ſeine Pflicht thun werde. Dieſes hebt aber die Verbindlichkeit, daſs jeder das Seinige thun ſolle, gar nicht auf. Thue alſo nur jeder Staat, was er kann, den ewigen Frieden herbeizuführen. Wenn es alle thun; ſo wird er von ſelbſt erfolgen. So viel über den Geſichtspunkt, aus welchem dieſe Schrift zu betrachten iſt.

Wer ein Intereſſe an der Wiſſenſchaft, Philoſophie genannt, nimmt, wird eine Menge Ideen finden, die ſeine Aufmerkſamkeit rege machen, und die theils Folgen aus dem ſind, was dieſer vortrefliche Meiſter uns ſchon mitgetheilt hat, theils die Erwartung auf die noch zu hoffenden Werke ſpannen. Der Rec. rechnet dahin 1) was S. 15 über die Erlaubnisgeſetze geſagt wird; 2) der Begriff vom Naturſtande, der S. 18 u. ſ. w. zum Grunde gelegt iſt, wobei jedoch dem Rec. mancherlei Schwierigkeiten vorkommen. Setzt man nämlich den Naturſtand dem willkührlichen oder künſtlichen entgegen; ſo ſcheint der Krieg eben ſo wohl ein willkührlicher Zuſtand zu ſeyn, als der Stand des Friedens. Daſs der Menſch oder das Volk im bloſsen Naturſtande andere ſchon dadurch lädire, daſs er neben ihm exiſtirt, indem ſein Zuſtand geſetzlos und dadurch für den andern gefährlich werde, leuchtet auch nicht ein. Denn angenommen daſs der Menſch im Naturzuſtande doch frei

iſt

iſt, und folglich die Pflicht gegen andere anerkennt, ſo wird er doch nur unter Vorausſetzung eines *böſen* Willens für andere gefährlich. Denn die Pflicht, andere nicht zu verletzen, muſs er vor aller Uebereinkunft anerkennen. Daſs aber in jedem Menſchen ein böſer Wille vorauszuſetzen ſey, und daſs ſolcher aus ſeinem Begriffe ſchon flieſse, läſst ſich doch nicht behaupten. Es ſcheint alſo doch, als ob vor der wirklichen Aeuſſerung des Willens andere jetzt oder künftig zu lädiren, die bloſse *logiſche* Möglichkeit, daſs andere lädirt werden könnten, die ja doch ſelbſt in der Geſellſchaft noch bleibt, kein Befugniſs da ſeyn könne den andern zu zwingen, ſeinen Naturzuſtand zu verlaſſen, oder ſich von mir entfernt zu halten. 3) Die Eintheilung der rechtlichen Verfaſſung nach dem Staatsbürgerrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht S. 19. 4 Die Beſtimmung des Begriffs der rechtlichen Freiheit, Abhängigkeit der Unterthanen und Gleichheit aller Staatsbürger, einer *republikaniſchen* Staatsverfaſſung, und was über Erb- und Amtsadel geſagt wird. S. 21 u. f. w. 4 Der anthropologiſche Verſuch S. 47 u. f. w. erregt die Begierde nach einer Geſchichte der Menſchheit von der Hand des Verf. auſserordentlich. Rec. enthält ſich übrigens aller Bemerkungen, die ſich noch darüber machen lieſsen, wie ſich die hier geäuſſerten Ideen zur Ausbeſſerung mancher Fehler in dem Syſteme des Naturrechts benutzen lieſsen, da er vorausſetzen kann, daſs jeder, der die e Wiſſenſchaft liebt, dieſes kleine gedankenreiche Werk nicht unſtudiert laſſen werde.

Zugleich zeigen wir auch an, daſs eine franzöſiſche Ueberſetzung von dieſer Schrift bei dem obigen Verleger erſchienen iſt, unter dem Titel: *Projet de Paix Perpétuelle.* Eſſai philoſophique par *Emanuel Kant.* Traduit de l'Allemand avec un nouveau Supplement de l'Auteur 1796. Die Ueberſetzung läſst ſich gut leſen. Die naive und originelle Manier des Verfaſſers iſt freilich hie und da vermiſcht, dafür aber haben auch manche Stellen durch die Leichtigkeit des Vortrags mehr Licht erhalten. Der Zuſatz, welcher auf dem Titel angezeigt wird, findet ſich S. 65 u. f. w. Er kann zur Probe der Sprache des Ueberſetzers dienen, und lautet wörtlich ſo: *Second Supplement. Article ſecret pour la paix perpétuelle.* Il ſeroit contradictoire de faire entrer dans les procedures de droit public, un article ſecret, quant à ſon objet: quoiqu'il puiſſe très bien y en avoir des ſecrets ſubjectivement, quant à la qualité des perſonnes qui les dictent; celles-ci craignant peut-être de compromettre leur dignité, ſi elles s'en déclaroient ouvertement les auteurs.

Le ſeul article de ce genre eſt le ſuivant: „les maximes des philoſophes ſur les conditions qui rendent poſſible la paix perpétuelle, doivent être conſultées par les „Etats armés pour la guerre."

Or il paroit humiliant pour l'autorité législative d'un Etat, auquel il faut naturellement attribuer la plus haute ſageſſe, de s'inſtruire des régles à obſerver dans ſes relations avec d'autres Etats, — auprès des philoſophes, ſes *ſujets.* Cependant, il eſt néceſſaire qu'il les conſulte. L'Etat les invitera donc *tacitement* à donner leur avis: c'eſt-à-dire, que, faiſant myſtère de l'intention qu'il a de les ſuivre, il leur permettra de publier librement les maximes générales qui concernent la guerre et la paix; car ils ne manqueront point de parler, pourvu qu'on ne leur impoſe pas ſilence. Il n'eſt pas non plus beſoin d'une convention particulière des Etats pour s'accorder ſur ce point, puiſque l'obligation, qui leur en eſt impoſée, découle déja des principes univerſels de la raiſon législative.

On

On ne prétend pas néanmoins que l'Etat doive accorder aux principes du philoſophe la préférence ſur les déciſions du juriſconſulte, ce repréſentant du ſouverain; on veut ſeulement qu'il ſoit écouté. Le juriſconſulte, qui s'eſt choiſi pour ſymbole outre la *balance* du doit, le *glaive* de la juſtice, ne ſe ſert pas toujours du dernier uniquement pour écarter de la première toute influence étrangère; mais ſi l'un des baſſins ne penche pas à ſon gré, il y place le glaive; *vae victis!*) tentation à laquelle le juriſconſulte ſe trouve expoſé, parcequ'il n'eſt pas toujours aſſez philoſophe, même moralement. Sa vocation l'appelle à appliquer des loix poſitives, non à examiner ſi elles auroient beſoin de réforme. Et quoique ſes fonctions ſoient par là-même d'une infériorité bien évidente, néanmoins, parceque la Faculté de droit ſe trouve revêtue de pouvoir, comme celles de Théologie et de Médicine, le juriſconſulte aſſigne à la ſienne un des premiers rangs. La Faculté philoſophique eſt forcée par ces puiſſances coalitées de ſe contenter d'une place bien inférieure. La philoſophie dit-on, n'eſt que la ſervante de la Théologie et les autres Facultés en diſent autant. Mais on ſe garde bien d'examiner ſi elle précéde la dame le flambeau à la main, ou ſi elle lui porte la queue.

Que les Rois deviennent philoſophes, ou les philoſophes Rois, on ne peut guère s'y attendre Il ne faut pas non plus le ſouhaiter, — parceque la jouiſſance du pouvoir corrompt inévitalement le jugement de la raiſon et en altère la liberté. Mais que les Rois, ou les peuples Rois, c. à. d. les peuples qui ſe gouvernent eux mêmes d'après des loix d'egalité, ne ſouffrent pas que la claſſe des philoſophes ſoit réduite à diſparoitre ou à garder le ſilence, mais lui permettent au contraire de ſe faire entendre librement; voilà ce qu'exige l'adminiſtration du gouvernement qui ne ſauroit s'environner d'aſſez de lumières. D'ailleurs la claſſe des philoſophes, incapable, par ſa nature, de trahir la vérité, pour ſe prêter aux vues intéreſſées des clubiſtes et des meneurs, ne risque pas de ſe voir ſoupçonée de *propagandisme*.

9) Züllichau bei Frommann: *Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung.* Ein Verſuch über die erſten Gründe des Naturrechts von *Georg Samuel Albert Mellin*, Zweitem Prediger der deutſchreformirten Gemeimeine zu Magdeburg. 1796. 12. B. 8. (16 gl.)

Dieſes iſt der Verſuch eines neuen Syſtems des Naturrechts, welches alle Aufmerkſamkeit verdient. Es liegen durchgängig die Kantiſchen Ideen zum Grunde, und die neueſte Schrift deſſelben, *Zum ewigen Frieden*, iſt hauptſächlich benutzt worden. Den richtigen Begriff *eines Rechts*, die Quellen, erſten Gründe und das Princip des Rechts zu beſtimmen, iſt der vorzüglichſte Zweck des Hrn. Verf. Wir wollen eine kurze Skitze davon entwerfen, und den Leſern unſere Bemerkungen darüber mittheilen.

Alles Recht gründet ſich, nach dem Hrn. V. nur auf Pflicht *Das Recht* (Jus) iſt nichts anders, als die objective Gültigkeit einer Foderung des einem endlichen moraliſchen Weſens (das der V. ein praktiſches Naturweſen nennt) an andere (S. 11) oder wenn das eine eine Foderung an das andere thut, welche dieſes, ſo wie alle andere, durch Vernunft als gültig für ſich erkennen muſs, ſo daſs es durchs Sittengeſetz verpflichtet iſt, die Foderung zu erfüllen; ſo hat der, welcher die Foderung thut oder thun kann, ein

Recht.

Recht. (Die Unbeſtimmtheit, daſs doch auch unvollkommne Pflichten von dem andern, obgleich nicht eben gewaltſam gefordert werden können, die doch kein Recht begründen, wird in der Folge gehoben) Daſs nur der Begriff eines Rechts keine Chimäre ſey, ſondern einen reellen Gegenſtand habe, oder die objective Realität des Rechtsbegriffes wird §. 12 u. f. w. alſo deducirt. Jedes praktiſche Naturweſen iſt zwar vermittelſt ſeiner praktiſchen Vernunft ſein eigner Geſetzgeber, und hat die Erfüllung und Uebertretung ſeiner Pflichten nur vor Gott und ſeinem Gewiſſen zu verantworten, keines kann alſo von dem andern (mit Gewalt) fordern, daſs es ſeine Pflicht gegen daſſelbe oder ein anderes moraliſches Weſen thue. Da indeſſen doch jedes praktiſche Naturweſen, vermöge ſeiner praktiſchen Vernunft *allgemein geſetzgebend für alle übrigen* iſt, folglich jedes des andern Geſetze als ſeine eignen auch anerkennen muſs; ſo kann ein praktiſches Naturweſen etwas von dem andern als Pflicht fodern, was dieſes für ſeine Pflicht anerkennen muſs, und es ſind alſo bei beiden durch das allgemein geſetzgebende Vermögen des einen und die Pflicht des andern, das Begehrungsvermögen des Bedürftigen, und der Wille des Verpflichteten in ihren Wirkungen identiſch. Und ſo hat alſo die Foderung eines praktiſchen Naturweſens eine auf das ſie beide verbindende Geſetz gegründete Gültigkeit. Dieſe Foderung iſt alſo allgemeingültig, folglich ein *Recht*, das daher auch als *die in der Allgemeingültigkeit des Moralgeſetzes gegründete Identität der Forderung eines praktiſchen Naturweſens mit der Pflicht eines andern*, beſtimmt werden kann. Hierdurch, glaubt der V., ſey nun die objective Realität des Rechtsbegriffes dargethan. Da das Recht in dem andern eine Pflicht vorausſetzt: ſo gründet ſich das Recht auf die Pflicht, und nicht umgekehrt. Die Pflicht, auf welche ſich ein Recht gründen ſoll, muſs aber eine vollkommne ſeyn, (§. 30 u. f. w.) weil die unvollkommnen Pflichten nur unter gewiſſen *ſubjectiven* Bedingungen ſtatt finden, worüber nur das verpflichtete Weſen urtheilen, das andere alſo nicht wiſſen kann, ob die Pflicht gegen daſſelbe ſtatt finde oder nicht. Die vollkommne Pflicht, worauf ein Recht gegründet werden ſoll, darf aber keine Pflicht gegen ſich oder andere, als gegen den Fodernden ſeyn. Nur in dem Fodernden, gegen welchen ich wozu vollkommen verpflichtet bin, kann ein Recht auf das, wozu ich ihm verpflichtet bin, entſtehen, und das Princip der Rechtslehre iſt alſo: *Fodere nichts als ein Recht, als wovon du erkennen kannſt, daſs es der unerlaſslichen Pflicht eines andern gegen dich gemäſs geſchehe.* (S. 46). Dieſe Deduction des Rechts aus der vollkommnen Pflicht gegen den Berechtigten nennt Hr. M. die *relative* Rechtsdeduction, und ſtellt ſie der *abſoluten* entgegen, die er für unächt erklärt.

Eigentlich iſt wohl hiermit der Beweis für die objective Gültigkeit des Rechtsbegriffes noch nicht geendet. Denn hierzu gehört auch der Beweis, daſs es Pflicht für alle ſey, es als Recht zu erkennen, wenn der Berechtigte ſein Recht mit Gewalt gegen den Verpflichteten durchſetzt. Der V. gelangt indeſſen, wie der Leſer bald ſehen wird, auf eine eigne Art zu dieſem Satze. Er handelt im zweiten Abſchnitte: Von den Principien des Rechts im Naturſtande oder des abſoluten Naturrechts. Er zeigt 1) daſs die natürlichen Kräfte eines praktiſchen Naturweſens ſein Eigenthum ſind, weil ſie von andern nicht gebraucht werden können, ohne das ſie beſitzende Naturweſen ſelbſt als Mittel zu gebrauchen, welches zu unterlaſſen alle verpflich-

tet

tet ſind; 2) daſs ein Recht da ſey, *Sachen* in Beſitz zu nehmen; daſs aber 3) die frühere Beſitznehmung kein Eigenthum begründe, (S. 58) weil ſich der bloſse Beſitz nicht auf eine Pflicht der übrigen gründe und der Beſitzer nicht fodern könne, daſs alle übrige die in Beſitz genommene Sache nur mit ſeinem Willen gebrauchen. Es ſey eine bloſse *Befugniſs* da, die Sachen in Beſitz zu nehmen, d. h. ein Verhältniſs, wozu ein praktiſches Naturweſen zwar kein Recht, aber wozu auch kein anderer ein Recht hat. 4) Aus der Rechtsverletzung des einen entſpringe kein Recht, dem Verletzer wieder zu lädiren, weil der, welcher lädirt, nicht die Pflicht übernehme und erfülle, ſich lädiren zu laſſen, und die Pflicht, andere nicht zu lädiren, dadurch nicht könne aufgehoben werden, daſs der andere pflichtwidrig handele. Dagegen habe es ein Befugniſs, ſich zu vertheidigen, obgleich kein Recht. 5) Der *Naturſtand* ſey die Vernunftidee eines Zuſtandes, der vor jedem ethiſchen oder rechtlichen Zuſtande müſſe gedacht werden. Ein iſolirtes praktiſches Naturweſen lebe in demſelben und habe gar kein Recht, folglich auch kein Eigenthum. Sobald aber noch ein zweites praktiſches Naturweſen geſetzt werde, hätten beide unnachläſſige Pflichten gegen einander, folglich auch Rechte und Eigenthum. Im Naturzuſtande haben aber alle zu allen, was nicht ein natürliches Eigenthum iſt, eine Befugniſs, aber auf nichts ein Recht, und es ſey daher unmöglich, die Sachen mit einem Rechte zu gebrauchen. Daher ſey es 6) Pflicht, aus dem Naturſtande herauszugehen, um ein Glied eines gemeinen Weſens zu werden. Der Naturſtand ſey ein Stand des Krieges, weil Niemand in demſelben ein Zwangsrecht, alle aber eine Befugniſs zu zwingen hätten, folglich jeder ſtets einen Angriff von andern fürchten müſſe. Ein Zuſtand, in dem ein praktiſches Naturweſen vor dem Angriffe der andern ſicher iſt, und erwarten kann, bei ſeinem Recht geſchützt zu werden, iſt der *Zuſtand des Friedens*, er ſtehe dem Naturſtande entgegen. Ihn zu wollen ſey alſo Pflicht, weil der Naturſtand ein rechtswidriger Zuſtand ſey. Der Zuſtand des Friedens ſey aber nur möglich durch eine collective Einheit des vereinigten Willens, daſs jeder die Rechte des andern achte, und dieſe collective Einheit ſey nur dadurch möglich, daſs die Befugniſs aller zu allen aufhöre daſs alſo alle gegenſeitig einem Theile ihrer Befugniſſe entſagen, und dafür einſtimmig alle übrigen, bei deren Objecte es phyſiſch möglich iſt, in Rechte verwandeln, die nun zum Unterſchiede derer, welche durch das bloſse Setzen mehrerer praktiſcher Naturweſen wirklich ſind, (der angebohrnen, urſprünglichen, natürlichen) bedingte, erworbene oder poſitive heiſſen. So entſpringt alſo nach dem V. durch eine urſprüngliche Theilung, der geſellſchaftliche Zuſtand und das poſitive Eigenthum, wovon im dritten Abſchnitte gehandelt wird. (S. 79.) Hier ſucht der V. zu zeigen, daſs das poſitive Eigenthum juridiſch betrachtet (denn von dem hiſtoriſchen Urſprunge iſt hier die Rede nicht) nur durch einen *urſprünglichen Vertrag* entſtehen könne. Dieſer heiſſe, weil er durch das Sittengeſetz nothwendig gemacht und bei den Handlungen praktiſcher Naturweſen, ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden müſſe, ein *Vernunftvertrag* und ſey eine *Idee* (S. 84.) Aus dem Vernunftvertrage entſpringe die Idee eines urſprünglich poſitiven Eigenthums, welches jedem andern Eigenthume, das in der Zeit erkannt wird, zum Grunde liege, indem in dieſem Vertrage jeder dem andern das urſprüngliche

Recht, sich Eigenthum zu erwerben, annehme. Alle Verbindungen, die etwas und durch einen Willen setzen, müssen in der Idee von der Nothwendigkeit einer Gesetzgebung gedacht werden, durch welche in eine allgemeine Vereinigung gebracht werden. Wo aber ein mehrfaches Wollen, aber kein Gesetz ist, da ist Willkühr. Das Recht, sich selbst in Besitzung setzen, ist also nicht gleich dem Recht, sich durch einen Zweck zu verbinden, sondern ist ein Recht, sich durch einen Willen, der eine Gesetzgebung in Ansehung des Besitzes enthält, zu verbinden. Eine solche Gesetzgebung ist die rechtliche Form, welche die Idee des Willens aller in Ansehung des Besitzes enthält, und welche, wenn sie auch nur gedacht wird, den Besitz als Recht möglich macht. Eine Sache ist also das Object der Willkühr, deren Gebrauch (als Besitzung) ein Object der Gesetzgebung ist. Die Gesetzgebung, welche allein in Ansehung des Besitzes, mithin provisorisch, Recht giebt, kann nur in der Idee eines vereinigten Willens liegen, welche alle Besitzungen, die nach einem allgemeinen Gesetze zustimmen sollen, bedarf, und jeder Zwang, der einem Hindernisse der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen entgegen wirkt, ist recht. Also ist das Recht mit der Befugniß zu zwingen einerley.

Es muß also etwas Empirisches geben, worauf die Idee einer möglichen Gesetzgebung gegründet wird, d. i. worauf der Begriff eines Besitzes gegründet wird. Der Begriff des Besitzes ist nicht der Begriff einer Sache, sofern sie mein ist, sondern der Begriff der Verbindung meiner mit einer Sache, sofern, wenn ich das Recht habe, sie zu gebrauchen, der Satz, daß ich sie gebrauche, gesetzlich ist. Der Besitz ist also nur intellectuell, sofern abstrahirt wird von den Verhältnissen im Raume und Zeit zu dem Object. Eine Besitzung ist also nur denkbar, wenn der Begriff der Verbindung mit einer Sache in einem Verhältnisse gedacht wird, welches nicht in der Sinnenwelt ist, sondern in einer Idee, und darin wird nur gedacht, daß ich mich nicht gegen die Einschränkung der äußeren Freyheit, die mit jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann, setze, daß mein Recht durch einen zureichenden, mithin durch gesetzlichen Zwang gesichert werde. Eine solche Gesetzgebung macht einen Staat, d. i. einen Zustand der Rechtlichkeit der Menschen aus, und ist das Ideal, worauf die Vereinigung der Menschen in einem Staate gerichtet ist. Die Gesetzgebung, welche einen Staat, d. i. eine Vereinigung der Menschen in einem Staate gerichtet ist, bedarf nicht, daß sie auf Empirischen Principien der Freiheit gegründet, und es muß durch die Zusammenstimmung des Willens aller bestimmt werden, wie durch die vereinigte Macht aller, sofern sie der Vernunft und der Gerechtigkeit gemäß wirkt. Diese Bestimmung ist kein gegebenes Factum und ist die intellectuelle Vorstellung, der im reinen Theil angewandt und dessen Princip ist: als ob jeder so verfahren sollte, wenn er ein allgemeines Gesetz geben wäre, wenn er ein allgemeines Gesetz vorschreiben will. Durch die Uebergehung aus dem Naturstande in den Staat gründet sich [illegible] Naturrechte [illegible] auf [illegible] Eigenthum; [illegible] auf [illegible] Eigenthum, die nur im bürgerlichen Zustande möglich ist. (§. 124.) Von den Staatsgewalten, den ursprünglichen u. s. w. §. 125–133 nach Kant.

In einem Anhange über die Einrichtung der Justiz wird auch von der Veränderung der Rechte gehandelt, und bemerket, daß die Veränderung einer bestehenden Rechtsform, ein Recht auf sich zu erwerben, z. B. Testamente unter der Voraussetzung der Gültigkeit des Eigenthums überhaupt rechtliche Gültigkeit haben, welches der V. durch ein Beyspiel erläutert, da ein Testament zu einem Vertrage angenommen wird. Die Titel der Kategorien der Freyheit in Ansehung der Gegenstände des rechtlichen Besitzes und Erwerbes sind nach dem V. wie folgt: 1) *Der Quantität.* Subjectiv, nach Willensmaximen, *Gunst, Zwang.* Objectiv, nach Verhältnissen, *Schenkung, Erwerbung, Auflassung.* Objectiv sowohl als subjectiv, nach Gesetzen, *Befehl.* 2) *Der Qualität.* Objectiv gültige Forderungen des *Begehrens* (das praeceptivum) objectiv gültige Forderungen des *Unterlassens* (das prohibitivum), objectiv gültige Forderungen der *Ausnahme* (das exceptivum s. permissivum). 3) *Der Relation.* Auf die *Person — eigenes Recht.* Auf den Zustand *— dingliches Recht. Wechselwirkung — persönliches Recht.* 4.) *Der Modalität.*

Modalität. Das *Befugte* und *Unbefugte.* Das *Rechte* und *Rechtswidrige.* Das *unbedingte* und *bedingte Recht.*

Den Beſchluſs macht die Abhandlung über die Principien des Völkerrechts, das auf den Begriff einer geſetzmäſsigen Föderalität gebauet wird, wie man es in Kants Schrift: Zum ewigen Frieden, findet.

Man wird ſchon aus dieſer kurzen ſehr unvollſtändigen Darſtellung ſehen, daſs der V. einen feſten ſyſtematiſchen Blick hat, und daſs er ſeinen eignen Weg nimmt, um zu einem beſtimmten Ziele zu gelangen. Inſonderheit ſind wohl noch nirgends die Rouſſeauiſchen Ideen von einem urſprünglichen Vertrage ſo hell vorgetragen als hier, und man wird ſich ſehr bald mit allen Folgen des Hrn. Verf vereinigen, wenn man ſich einmal entſchloſſen hat, die etwas willkührlichen Begriffsbeſtimmungen gelten zu laſſen, die er ſeinem Syſteme zu Grunde legt. Rec. begnügt ſich über das Ganze folgende Anmerkungen zu machen:

1) Was die Deduction der objectiven Gültigkeit des Rechtsbegriffes und das darauf folgende Rechtsprincip betrift; ſo geſteht Rec. dem Hrn. Verf. gern zu, daſs er den Zuſammenhang derſelben mit dem Pflichtbegriffe vorzüglich deutlich dargeſtellt habe. Er glaubt aber, daſs mehrere philoſophiſche Schriftſteller (S. *Hofbauers* Unterſuchungen über die wichtigſten Gegenſtände des N. R. S. 6 u. f. w.) die Gültigkeit des Rechts auf die Gültigkeit der Pflicht ſchon gebauet haben, und daſs dieſes eigentlich bei allen vorausgeſetzt werde, die das Naturrecht als Wiſſenſchaft aufgeſtellt haben. Die ganze vom Verf. ausgeführte Deduction ſcheint ihm nichts, als eine Analyſis des Begriffes eines Rechts zu ſeyn. Denn wenn ein Recht eben das iſt, was zu hindern der Pflicht eines andern widerſpricht; ſo iſt auch einleuchtend, daſs das Recht nur durch die Pflichten anderer eine gewiſſe Handlung nicht zu hindern möglich werde Es ſcheint daher mit der Deduction des Pflichtbegriffes auch die Gültigkeit des Rechtsbegriffes deducirt zu ſeyn. Indeſſen geſteht Rec daſs der Verf. der Sache eine helle Seite gegeben habe. Nur ſieht er nicht ein, wie der V. diejenigen, welche die Freiheit als allgemeines Geſetz gedacht zum Rechtsprincip aufſtellen, mit unter diejenigen rechnen könne, deren Rechtsprincip nur eine andere Formel des Sittenprincips ſey. Denn ſo deutet Rec. den Vorwurf welcher ihnen S. 49 gemacht wird. Offenbar aber unterſcheidet ſich ja ihre Formel weſentlich von der Sittenformel, da dieſe eine Nothwendigkeit für alle, jene aber eine Zufälligkeit für einen in Beziehung auf die Nothwendigkeit in andern ausdrückt.

2) Die genaue Beſtimmung des Begriffs des urſprünglichen Kontrakts ſetzt das Schwankende deſſelben zugleich in das hellſte Licht. Denn ſie zeigt, daſs hier der Ausdruck des *Vertrags* auf etwas bezogen wird, daſs von alle dem, was man ſonſt einen Vertrag nennt, *weſentlich* verſchieden iſt, und wie durch eine ſolche Vermiſchung der Ausdrücke, wo man mit einem Ausdrucke zwei ganz heterogene Sachen bezeichnet, ein kontinuirlicher Streit unterhalten werden kann, der am Ende nichts als ein bloſser *Wortſtreit* iſt, und der völlig vermieden worden wäre, wenn man nur den unſchicklichen Ausdruck hätte aufopfern wollen.

Jedermann verſteht nämlich unter einem Vertrage eine freie Handlung, wodurch er mit dem andern über die Veräuſſerung eines gewiſſen Rechts einig wird, und dieſe freie Handlung muſs in Beziehung auf den, mit welchem ich den Vertrag eingehe, als zufällig gedacht werden,

ſo daſs ich nie eher auf die Wirklichkeit des Vertrages ſchlieſsen kann, als bis ich erkannt habe, die freie Handlung ſey wirklich in der Zeit vor ſich gegangen. Der urſprüngliche Vertrag aber ſoll ein ſolches Ding ſeyn, das 1) auf keiner Handlung in der Zeit beruhet; er wird geſchloſſen ohne daſs jemand etwas davon weiſs. Jeder ſchlieſst ihn ſchon mit allen andern im Mutterleibe, oder noch eher, kurz durch die bloſse Idee eines moraliſchen Weſens wird er ſchon als geſchloſſen gedacht, und eine ſolche blos in der Idee vereinigte Willenseinheit *nennt* man Vertrag. Muſs hierdurch nicht nothwendig die Verwirrung entſtehen, welche wirklich entſtanden iſt; hat nicht Rouſſeau durch ſo dunkle Begriffe und ſo willkührliche Bezeichnungen ſelbſt Veranlaſſung dazu gegeben? — Wenn der Menſch ſchon von Natur verpflichtet iſt, oder welches einerlei ſagt, wenn es ſchon aus dem urſprünglichen Sittengeſetze ſelbſt flieſst, daſs jeder verpflichtet ſey, die Freiheit des andern unangetaſtet zu laſſen, und wenn die Pflicht die *reale Möglichkeit*, daſs das geſchehe, was die Pflicht fodert vorausſetzt: folgt dann nicht auch ſchon von ſelbſt die Einſchränkung der Freiheit des einen, durch die Freiheit des andern, als Object des allgemeinen Willens, und der Pflicht? Iſt aber ein ſolcher Zuſtand unbedingt Pflicht, und beſtimmt die unbedingte Pflicht des einen gegen den andern in letzterem ein Recht; iſt dann nicht ein Recht gegen ihn, der erſtere mag *wollen* einſtimmen oder nicht. Iſt ferner, die Rechte aller zu wollen ein Object der Pflicht, und iſt ein Recht nichts, ohne das Vermögen es auszuüben; folgt ſo dann nicht von ſelbſt das Recht zur Gewalt gegen alle, die mich darin hindern wollen? Warum ſoll ich ihren moraliſchen Willen, daſs dieſes geſchehen dürfe, einen Vertrag nennen, da ich ihre reelle Einwilligung hierzu weder verlange noch nöthig habe? — In der That läſst man ſich blos durch das Verbot: Niemandes Freiheit zu verletzen, verführen, zu glauben, daſs des andern Freiheit verletzt werde, wenn ich ihn zwinge, mich nicht in meiner Freiheit zu ſtören. Allein eine *geſetzwidrige* Freiheit zu verletzen, verbietet ja das Sittengeſetz gar nicht. Denn in dem Gebote: Verletze Niemandes Freiheit iſt das Recht eines jeden auf die Seinige gegründet. Da nun Niemand des andern Freiheit verletzt, der ſein Recht ausübt; ſo folgt, daſs auch derjenige die geſetzliche Freiheit der andern gar nicht verletze, wenn er ihre geſetzloſe Freiheit ſo weit mit Gewalt einſchränkt, daſs ſie mit der ſeinigen beſtehen kann. Und hieraus folgt, daſs die Idee eines Vertrages gar nicht nöthig ſey, um ſein Recht mit Gewalt gegen Beleidigungen zu begründen, ſondern, daſs dieſes Recht aus der Einheit des Willens, die bei aller moraliſchen Geſetzgebung zum Grunde gelegt wird ſchon flieſse, ohne daſs ein freier Actus erſt dazu erfodert werde, dieſe Einheit gelten zu laſſen. Dieſer Begriff eines urſprünglichen Vertrages ſcheint alſo die Sache mehr zu verdunkeln, als aufzuhellen, und die Idee einer Vereinigung vernünftiger moraliſcher Weſen überhaupt ſcheint weit ſchicklicher zu ſeyn, den Grund des Rechts zur Gewalt gegen einander einzuſehen.

3) Eben ſo fehlerhaft und unfruchtbar ſcheint dem Rec. die Idee des Naturſtandes gefaſst zu ſeyn. Dieſer ſagt der V. muſs *vor* jedem ethiſchen oder rechtlichen Zuſtande gedacht werden. Aber wenn das iſt; wie kann es denn ſchon Rechte und Pflichten in demſelben geben, wie in der Folge behauptet wird? Denn es ſoll doch jedermann ein Recht auf ſeine natürlichen

lichen Kräfte in demselben, so wie eine Pflicht haben, aus demselben herauszugehen. Re. sieht nicht ab, wie in dem Naturstande des V. überall von Pflicht und Recht die Rede seyn kann; er kann ihn nicht einmal als einen Zustand des Krieges denken. Denn ohne Rechte giebts auch keinen Krieg. Die Naturkräfte krieg n nicht gegen einander. Ist aber der Naturstand die Idee eines Zustandes moralischer Wesen, der vor ihrer willkührlichen Vereinigung vorhergeht, dann wird der Mensch im Naturstande schon als moralisches Wesen gedacht, und als solches hat er auch Pflichten, folglich auch Rechte. Wozu ist also ein Vertrag, d. i. eine willkührliche Handlung nöthig, um moralischen Wesen Rechte gegen einander zu verschaffen, da Rechte in der Pflicht, diese aber in der moralischen Natur an sich betrachtet schon gegründet sind. Es ist falsch, dass ein freies Wesen als Mittel gebraucht werde wenn es mit Gewalt gezwungen wird, nicht über die gesetzlichen Schranken seiner Freiheit hinauszugehen. Es ist daher auch kein besonderer Actus dazu nöthig, um zu dem Rechte zu gelangen, den Beleidiger zu hindern, dass er nicht beleidige oder mein Recht mit Gewalt durchzusetzen Es wird dieses vielmehr als der ursprüngliche allgemeine Wille aller moralischen Wesen vorausgesetzt. Will der V. diesen ursprünglichen allgemeinen Willen der Vernunft einen Vertrag nennen, wie er thut, so ist es ein blosser Wortstreit, und er drückt sich nur fremd aus, sagt aber dasselbe, was andere vor ihm gesagt haben.

4 Um diese Punkte drehen sich nun auch folgende Behauptungen des V. als: 1 dass die erste Besitznehmung kein Eigenthum begründe. Die physische Handlung begründet freilich das Eigenthum nicht. Aber dieses hat noch kein Vernünftiger behauptet. Die moralische Vorstellung aber, dass es allgemeines Gesetz seyn solle, dass jeder das was er in Besitz nimmt als Eigenthum behandeln solle, begründet es. Der V. will nun dass diese Vorstellung durch einen ursprünglichen Vertrag erst gültig werde, und da dieser nichts anders ist, als die Idee, nach welcher man eine solche Einstimmung nach Vernunftgesetzen von jedermann fodern kann, weil sie in dem Begriffe eines vernünftigen Willens selbst liegt; so sagt der Verf. im Grunde nichts anders, als was alle gesagt haben, welche die erste Besitznehmung als Erwerbungsgrund des Eigenthums eingeführt haben.

5) Der Unterschied, den Hr. M. zwischen *Befugniss* und *Recht* macht, ist fast zu fein gesponnen. Ich soll im Naturstande ein Befugniss haben mich zu wehren, der andere soll aber auch eine Befugniss haben, mich anzugreifen. So gäb es also wirkliche, sich widerstreitende moralische Begriffe. Dem Rec. scheint dieses aber eine blosse superfeine Distinction zu seyn, die gemacht ist, um im systematischen Gange Schritt halten, und um der einmal aufgefassten Idee des Naturstandes treu bleiben zu können In der That kann auch nach dem eignen System des V. der Zustand nie eintreten, wo sein Begriff eines Befugnisses eine Anwendung finden könnte, denn da der Naturstand nie existiren kann, weil mit der Geburt des Menschen auch so gleich der ursprüngliche Vertrag gesetzt wird, durch diesen aber die Befugnisse in Rechte verwandelt werden; so giebt es überall keine wirklichen Befugnisse. Es scheint auch hier auf ein blosses Spiel mit Worten hinauszulaufen. Aus der Rechtsverletzung sagt der V. entspringt kein Recht, den andern wieder zu lädiren. Er hat ganz recht, wenn er die Rechtsverletzung als blosse Hand-

Handlung gleichſam als die phyſiſche Urſache eines Rechts betrachtet. Das Recht wieder zu verletzen, entſpringt aber aus der allgemeinen Vorſtellung, daſs es die Pflicht eines jeden ſey, ſein Recht ſo weit einſchränken zu laſſen, als es die Freiheit anderer erfodert. Die Beleidigung iſt blos der Fall, welcher die Anwendung oder Ausführung dieſes Geſetzes beſtimmt. Nach dem V. wird nun jenes Geſetz erſt durch die Idee des urſprünglichen Vertrages eingeführt. Rec. und andere meinten, es ſey in der urſprünglichen Einheit des moraliſchen Willens gegründet, den er aber ſchon im Naturſtande vorausſetzt. Beſteht wohl dieſe Differenz in etwas andern, als in Worten? Die Anwendung dieſer Bemerkungen auf das Staats- und Völkerrecht läſst ſich leicht machen.

10) Mannheim bei Schwan und Götz: Die *Todesſtrafe* oder der geſetzliche Tod. Einige Betrachtungen für Philoſophen und Criminaliſten, von *Friedrich von Manger* 1796. 7 B. 8.

Der Verf bringt gegen die Rechtmäſsigkeit der Todesſtrafen wichtige Zweifel und Bedenklichkeiten vor, wodurch er öfter veranlaſst wird, die Todesſtrafe für gänzlich unrechtmäſsig zu erklären, wenn man ſie nicht beſſer, als mit den bisher gewöhnlichen Gründen vertheidigen kann. So bedeutend nun die Gründe ſind, welche der Hr. V. gegen andere, welche die Todesſtrafe vertheidiget haben, vorbringt; ſo ſcheint er doch nicht ſo glücklich geweſen zu ſeyn in dem Beweiſe ihrer Unrechtmäſsigkeit. Hier herrſcht nämlich durchgängig die unerwieſene und falſche Vorſtellung, als ob das Leben und die davon abhängende Glückſeligkeit *abſolute* Güter des Menſchen wären, durch deren Beraubung der Menſch allemal als bloſses Mittel behandelt würde. Allein dieſe Vorausſetzung fällt dadurch über den Haufen, wenn man erwägt, daſs das Leben nur etwas Phyſiſches iſt, das ſo gut wie jedes andere phyſiſche Gut dem ſittlichen weichen muſs. Wenn es daher nur ſonſt nothwendig iſt, das Leben des Beleidigers der Sicherheit des Rechts aufzuopfern; ſo kann es wohl als allgemeines Geſetz gedacht werden, daſs das Recht geſchützt werden ſolle, wenn auch alle Schurken darüber ſterben müſsten. Wenn nun Strafe nichts anders iſt, als ein rechtliches Mittel Achtung gegen die Rechte anderer und Furcht ſie zu verletzen hervorzubringen; die Strafe aber nicht anders dieſen Zweck erreichen kann, als wenn allemal (ſo weit es unter Menſchen möglich iſt) auf das Verbrechen ein ſo groſses Uebel erfolgt, daſs weder dieſer, wenn er davon kömmt, noch ein anderer ferner Luſt haben wird, daſſelbe Verbrechen zu begehen, wenn er nur gewiſs iſt, daſs ihn die nämliche Strafe treffen wird, dieſe Gewiſsheit aber gar nicht bewirkt werden kann, als wenn die Strafe gewiſs erfolgt, wenn das Verbrechen bekannt wird; ſo folgt, daſs der Tod als ein ſolches Strafübel von der Vernunft in allen den Fällen gebilliget werden müſſe, wo keine andere Vorſtellung, als die Todesfurcht im Stande ſeyn würde, die Unterlaſſung des Vergehens zu bewirken.

11) Halle bei Kümmel: *Unterſuchungen über die wichtigſten Gegenſtände des Naturrechts.* Nebſt einer Cenſur der verdienſtlichen Bemühungen um dieſe Wiſſenſchaft, vorzüglich in den neueren Zeiten und Anwendungen derſelben auf ſpeciellen Rechtsfragen von *Joh. Chriſtoph Hoffbauer*, Profeſſor der Philoſophie zu Halle. 1795. 22 B. 8.

Man

Man wird dieſe Unterſuchungen mit vielen Nutzen und Vergnügen leſen. Sie ſind in einem Tone geſchrieben, den man allen kritiſchen Unterſuchungen über die Gedanken anderer wünſchen möchte. Freilich wird ein jeder Leſer auch wiederum Kritiken über die Kritik machen. Beſonders findet ſich, daſs der Hr. Verf. nicht immer diejenigen Auslegungen von den Sätzen derer macht, die er widerlegt, welche nach dem Princip, daſs man unter mehreren möglichen Deutungen der vernünftigſten den Vorzug geben ſoll, machen müſste, wobei die Kritik darüber freilich würde weggefallen ſeyn. Indeſſen begegnet dieſes einem Schriftſteller leicht, der ſeine eigne Ideen hat, daſs er ſie nicht in den etwas abweichenden Worten anderer finden kann, und ſo wird man doch immer Hrn. Hofbauers Abhandlungen gern leſen, wenn man gleich finden ſollte, daſs ſein Tadel nicht immer trift, und diejenigen, welche er ſeiner Kritik unterwirft, oft eben das, nur mit andern Worten geſagt haben

Eine detaillirte Anzeige und Beurtheilung des Inhalts können die Leſer hier nicht erwarten, da der Abhandlungen viele ſind und jede einzelne kurz iſt Die Fruchtbarkeit des Werks werden die Ueberſchriften hinlänglich anzeigen Es ſind folgende: 1) Analytiſcher Verſuch über den Begriff des Rechts 2) Analytiſcher Verſuch über den Begriff der Zwangsverbindlichkeit. 3) Ueber den Grund des Underſchiedes der Zwangs- und der Gewiſſensverbindlichkeiten. 4) Ueber verſchiedene Eintheilungen der Rechte. 5 Ueber den Grundſatz der Sittlichkeit. 6) Ueber den erſten Grundſatz der Rechte. 7) Ueber den Begriff des Naturrechts und des poſitiven Rechts, und den Zuſammenhang beider. 8) Ueber den Grundſatz des Naturrechts. 9) Ueber den Zuſammenhang des Rechts mit der Pflicht und der Sittenlehre mit dem Naturrechte. 10) Reines und angewandtes Naturrecht. 11) Weitere Entwickelung des Begriffs von einem Rechte. 12) Urſprüngliche Rechte. 13) Erworbene Rechte. 14) Ueber den Zuſammenhang der erworbenen und urſprünglichen Rechte. 15) Uebergang von dem reinen Naturrechte zu dem Naturrechte des Menſchen. 16) Urſprüngliche oder angebohrne Rechte des Menſchen. 17) Von der Occupation und dem Eigenthume überhaupt. 18) Verträge. 19) Ausdrückliche und ſtillſchweigende Verträge 20) Ueber das Recht des Beleidigten 21) Geſellſchaft überhaupt. 22) Verfaſſung einer Geſellſchaft 23) Geſellſchaftsgewalt. 24) Oberherrſchaft in einer Geſellſchaft. 25) Gleichförmige und ungleichförmige Geſellſchaften. 26) Bedingter und unbedingter Naturſtand und bürgerlicher Zuſtand. 27) Freiheit und Gleichheit. 28) Veräuſserliche und unveräuſserliche Rechte. 29) Urſprung des Eigenthums aus der Occupation. 30) Rechtmäſsiger und unrechtmäſsiger Civilbeſitz 31) Sind Teſtamente nach dem Naturrechte gültig? 32) Kirchliche Geſellſchaft. 33) Iſt der Büchernachdruck widerrechtlich oder nicht?

12) Rom: *Apologie der unumſchränkten Gewalt eines Monarchen in öffentlichen Glaubensſachen* 1795. 3½ B. Fol.

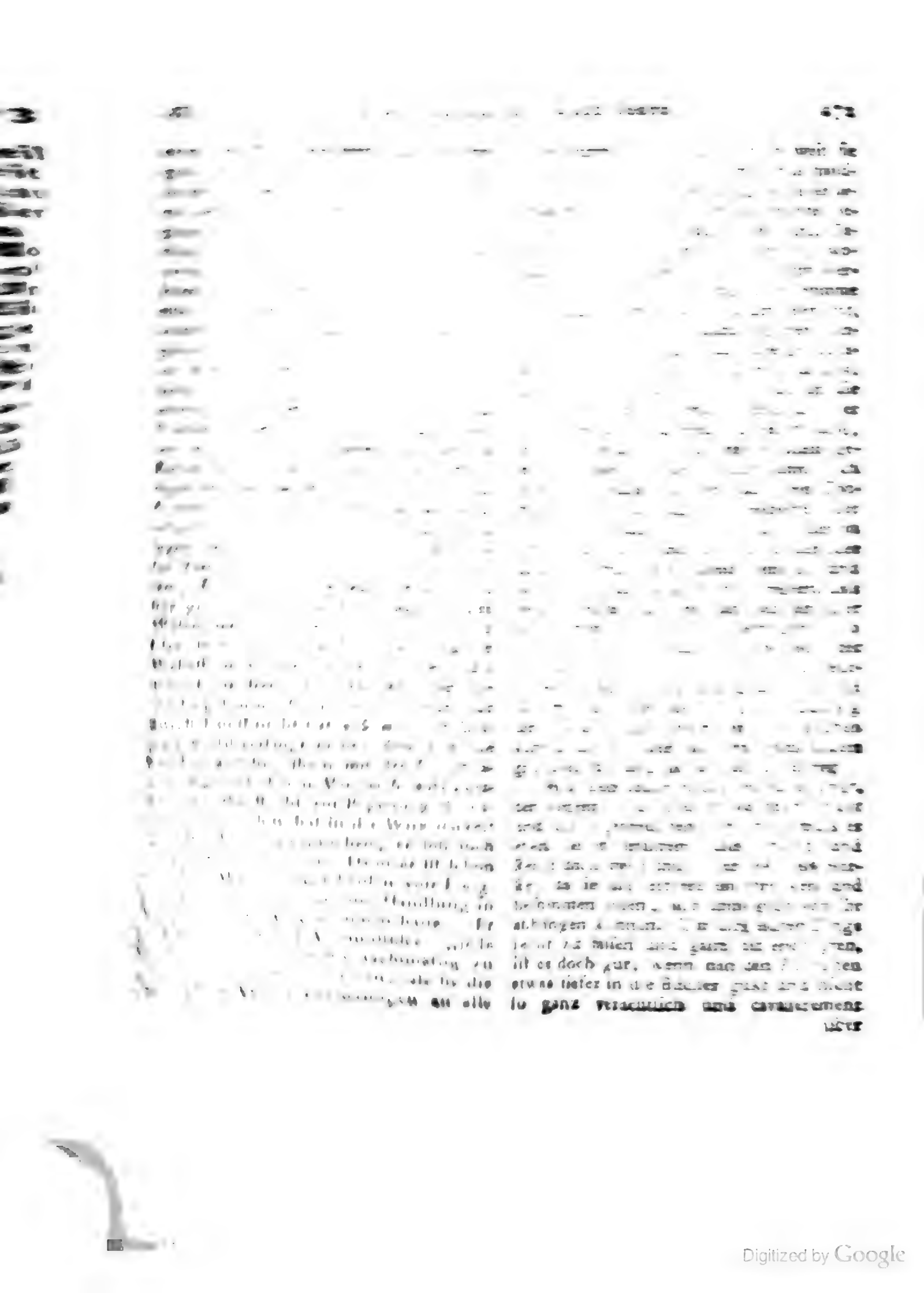
Eine nicht unebene Vertheidigung des Rechts des Königs von Preuſsen Religionsedicte zu geben. Das Hauptargument beſteht darin, daſs in einer unumſchränkten Monarchie die Beurtheilung deſſen, was nützlich und gut iſt, dem Monarchen überlaſſen bleibe, und daſs daher das Urtheil

theil des Unterthanen keine Rechtsgültigkeit haben könne. Der Verf. ſcheint zu glauben, daſs ein ſogenannter Freiſtaat hierin etwas zum Voraus habe. Allein da in einem Freiſtaate eben ſo wie in der Monarchie eine höchſte Gewalt iſt, die poſitive Geſetze giebt; ſo iſt kein weiterer Unterſchied, als daſs dort die Stimme Eines, hier die Stimme mehrerer mich zu gehorchen verpflichtet. Bei dieſer Pflicht zu gehorchen, die kein Vernünftiger beſtreiten wird, wenn der Befehl nur nichts Pflichtwidriges betrift, kann aber wohl beſtehen, daſs der Unterthan berechtiget oder gar verpflichtet iſt, ſeine Stimme über das Unzweckmäſsige eines Geſetzes zugeben, welche aber gelten zu laſſen, er freilich den Staat weder zwingen kann noch darf.

13) Halle, im Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes: *Anfangsgründe der allgemeinen Staatslehre, mit einem kurzen Lehrbegriff der ökonomiſchen Polyzei*, von *J. E. C. Rüdigern* 1795. 25 B. 8.

Man wird in dieſem Lehrbuche einen Schatz wichtiger und vortreflicher Reſultate finden, welche die Vernunft aus der Erfahrung abſtrahirt hat. Es gehört vor unſer Forum blos der erſte Theil dieſes Werks oder die allgemeine Staatslehre, oder die Politik, worunter der Hr. V. S. 2 den Inbegriff aller Wahrheiten verſteht von den Mitteln, die Anſtalten der groſsen bürgerlichen Geſellſchaft zweckmäſsig zum gemeinen Beſten der einzelnen Glieder und Wohl des Ganzen einzurichten und wirkſam anzuwenden. Er setzt nun hierbei nicht, wie es wohl geſchehen könnte und vielleicht der wiſſenſchaftlichen Behandlung zuträglicher wäre, den Zweck und den rechtlichen Grund des Staats, ingleichen die rechtlichen und moraliſchen die Politik einſchränkenden Principien zum voraus, ſondern handelt beides ſelbſt mit in der Staatslehre ab, und ſo erfährt man denn zugleich, nach welchen Rechtsprincipien der Hr. V. den Staat, deſſen Urſprung Zweck und Mittel beurtheilt wiſſen will. Es wird daher, nach einer ſehr zweckmäſsigen Geſchichte der Staatslehre womit zugleich eine viel zu weitläuftige Anzeige der dahingehörigen Büchertitel verbunden wird, in zwei Büchern von der Grundverfaſſung und von der allgemeinen Regierung gehandelt. Jenes redet 1) *von dem Begriffe, Urſprung und Zweck der Staaten.* Der *hiſtoriſche* Urſprung der Staaten wird §. 80—97 ſehr gut erörtert. Es iſt aber eine gänzliche Verwechſelung des *rechtlichen* und *hiſtoriſchen* Urſprungs, wenn der V. § 80 ſagt: Gewöhnlich leitet man ihren Urſprung von einen allgemeinen Grundvertrage her, — und das Urtheil darüber fällt, daſs ein ſolcher Vorgang unerweislich und der Geſchichte zuwieder ſey. Denn in dieſem Streite, ſo wie ihn der Verf. ſtellt, melkt der eine den Bock und der andere hält das Sieb unter. Wenn nämlich von dem Urſprunge der Staaten durch einen urſprünglichen Vertrag geredet wird; ſo verſteht man unter dem urſprünglichen Vertrage eine bloſse Rechtsidee, welcher gemäſs ein Staat eingerichtet ſeyn muſs, wenn er von der Vernunft gebilliget werden ſoll, und dieſe Beurtheilung der Staaten nach der in allen Menſchen vorhandenen Rechtsidee, über deren Ausdruck man ſich nur nicht recht vereinigen kann, heiſst die Beurtheilung des *rechtlichen* Urſprungs der Staaten. Man will hierbei nicht wiſſen, wie Staaten allmählig oder plötzlich in der Wirklichkeit geworden ſind, ſondern nach welchen Begriffen ſie hätten entſtehen und fortgebildet werden *ſollen*, wenn man von ihnen ſagen

sagen müsste, dass alles was in ihnen wirklich geworden ist, dem Rechte gemäss sey. Kein Mensch hat jemals daran gedacht, den wirklichen Ursprung der Staaten so erklären zu wollen, dass der Abschluss des ursprünglichen Vertrages die Ursache irgend eines und noch vielweniger der ersten Staaten gewesen sey, und die beiden Sätze: Die Geschichte der Menschheit lehrt, dass die Staaten allmählig so oder so entstanden sind, und: die Vernunft will, dass alle Staatsgebäude nach der Rechtsidee eines ursprünglichen in dem Wesen der Menschheit gegründeten Vertrages aufgeführt und ausgebessert werden sollen, kommen sich also gar nicht in den Weg. — Der Endzweck des Staats besteht nach dem V. §. 98 in dem gemeinen Besten oder öffentlichen Wohl, das nach § 99 aus dem Inbegriff der höchsten zu erreichen möglichen besonderen Glückseligkeit aller einzelnen Mitglieder nach ihren Fähigkeiten und Verhältnissen ohne Unterschied des Standes besteht. Dieses gemeine Wohl sey das höchste Gesetz des Staats. Der Verf. erklärt sich S. 131 in einer Note gegen diejenigen, welche den Zweck des Staats auf einen besonderen Theil der Glückseligkeit, z. B. Sicherheit einschränken wollen, und meint, es sey blos Künstelei und Wortspiel, wenn man alle Theile des Glücks der Bürger auf Sicherheit zurückführe. Allein der Misverstand liegt hier wohl tiefer, als in blossen Worten. Wenn der Verf. das gemeine Wohl, d. i. die Glückseligkeit eines jeden zum Zwecke des Staats macht: so liegt es schon in seiner Foderung, dass der Kleinere nicht um des Grösseren willen sein Wohl einbüssen, sondern dass das Wohl des einen neben dem Wohle aller übrigen und umgekehrt bestehen solle. Und hieraus fliesst schon, dass in seiner Foderung liegt, das Wohl solle nur unter rechtlichen Schranken, d. h. durch solche Mittel, die keines andern Rechte oder Freiheit verletzen, befördert werden. Hieraus aber gehet von selbst hervor, dass die *Erhaltung des Rechts* noch ein höherer Zweck des Staats seyn müsse, als selbst das Wohl oder die Glückseligkeit, weil das Recht die Glückseligkeit einschränkt. Hätte sich der Verf. diese Begriffe deutlich auseinandergesetzt; so würde er auch selbst nicht der äussersten Noth eingeräumt haben, S. 133 dass ihr die Rechte einzelner Glieder aufgeopfert werden könnten. Die Noth, wo ein Staat das Recht irgend eines Gliedes verletzen müsste, wäre in der That noch grösser, als die grösste Noth, und also der letzteren nimmermehr aufzuopfern. Der Verf. wird sich auch keinen einzelnen Fall denken können, wo er die Verletzung eines wirklichen Recht als ein Staatsmittel billigen könnte, wenn er nicht so wohl die Praxi als vielmehr das Rechtsurtheil dabei zu Rathe zieht. Die Fälle, wo dieses letztere dem Staate verstattet, die Güter der Unterthanen zu verletzen um den Staat zu erhalten, sind nicht wiederrechtlich folglich, auch keine Verletzungen des Rechts. Es erhellet auch schon daraus, dass der Verf. sich in Worten verloren hat, dass er dem Staate ein Recht einräumt, *Rechte* zuverletzen welches sich, wenn die Worte hier die wahren Sachen bedeuten sollten, die sie eigentlich anzeigen, offenbar widerspricht. Denn wenn Rechte wirklich sind, so ist es auch Pflicht des Staats, sie anzuerkennen und sie nicht zuverletzen, weil jedem Rechte die Verbindlichkeit aller, sie nicht anzutasten, gegen über steht. Erkennt aber der Staat die Verbindlichkeit nicht an, ein Recht zu schonen; so ist entweder das Recht nur ein vermeintes Recht oder der Staat hat Unrecht. Im Grunde aber hat wohl der V. hierbei nichts anders im Sinne, als dass er sagen will:



Digitized by Google

über Begriffszergliederungen urtheilt. Denn es ereignet ſich bei Vernachläſſigung des tieferen Eingehens in die Vernunftideen gar zu leicht, daſs man blos deshalb etwas tadelt, was man doch ſelbſt billiget, weil man es flüchtig auslegt, und ſchon damit fertig zu ſeyn glaubt, wie dieſes dem ſonſt ſo ſcharfſinnigen Verf. in Anſehung der Idee des Vertrags gegangen iſt, durch den er, der Sache nach, ſein Recht der Stärke einſchränkt, oder vielmehr es erſt zum Rechte macht, und dennoch dabei ein Recht zu haben glaubt, dieſe Idee als chimäriſch zu verwerfen.

Uebrigens erhellet ſonſt noch aus der Anmerkung, (S. 172) daſs der V. den ganzen Begriff des Rechts verkenne, indem er es auf *phyſiſche* Kräfte bezieht und im Reiche der Phyſik ein Recht ſucht „Das Recht des Stärkern, heiſst es daſelbſt, iſt überall von Natur gültig und nothwendig. Es bewegt die Geſtirne, erhält das Gleichgewicht und ſchaffet Ordnung im Wetter u. ſ. w.“ Wenn denn die Wolken ein Recht haben zu regnen; ſo wird wohl die Erde eine Pflicht haben, den Regen aufzunehmen. Wie iſt es möglich, die Begriffe ſo zu verwirren? Der Verfaſſer muſs den Ziegeln ein Recht einräumen vom Dache zu fallen, den Bäumen ein Recht zu wachſen u. ſ. w. Er wird ſchon aus dieſen Anwendungen erſehen müſſen, daſs der Begriff des Rechts viel tiefere Unterſuchungen erfordert, als ein ſo leichter Gebrauch deſſelben, deſſen Anſtöſſigkeit der gemeine Verſtand ſo gleich wahrnimmt, vorausſetzt. Wer den Unterſchied zwiſchen Natur und Freiheit nicht beherziget hat, wird auch nie in das wahre Weſen des eigentlichen Praktiſchen eindringen.

Der Fehler des Lehrbuchs offenbart ſich indeſſen nur da, wo es darauf ankommt, die erſten Gründe anzugeben; die Folgen und Anwendungen trift der geſunde Blick des Verf. faſt durchgängig, wie auch die Lehre von den Gränzen der Staatsgewalt, die §. 160 u. f. w. ſehr vortreflich abgehandelt iſt, beweiſet. Nur S. 199., wo es wieder auf Rechtsbeurtheilung eines geſchehenen Widerſtandes gegen Tyrannei ankommt, trift man wieder die ſonderbarſten Urtheile an, die ſich auf die angenommenen Principien beziehen. Daraus, daſs man gemeiniglich die Rechtmäſsigkeit der Staatsrevolutionen nach ihrem Ausgange beurtheilt, wird geſchloſſen, daſs dieſes auch wirklich Recht ſey, und zur Beurtheilung folgendes paradoxe aber in des V. Syſteme ganz konſequente Princip aufgeſtellt: „Bei allem Widerſtande gegen Ausſchweifungen der Gewalt kann entweder der Beherrſcher die Empörer unterdrücken, und dann ſtraft er ſie mit Recht als Störer der öffentlichen Ruhe und Sicherheit; oder er liegt ihrer Uebermacht unter, und dann entſpringt zugleich hieraus eine neue eben ſo rechtmäſsige Herrſchaft, und Gewalt.“ Es wird alſo höchſt wahrſcheinlich nun bald Recht werden, daſs Ludwig der XVI. guillotinirt iſt 4) *Regierungsformen*. Durchgängig gut. Es wird der monarchiſchen Form aus guten Gründen der Politik, der Vorzug eingeräumt.

Das zweite Buch *von der Allgemeinen Regierung* iſt nur kurz und handelt ab. 1) Grundſätze der Volksglückſeligkeit, 2) Mittel der Herrſchaft; 3) Geſchäftsbetreibung und Verfahren. In dieſem letzteren Abſchnitte werden doch die Staatsſtreiche, d. h. geſetzwidrige Handlungen als Nothwehren des Staats in Schutz genommen, die freilich wohl aus keinem andern Grunde, als dem der Stärke, gerechtfertiget werden können.

14) Leipzig in der Weidmanniſchen Buchhandlung: *Handbuch der allgemeinen Staats-*

will: Die zufälligen Rechte aller Unterthanen, erſtrecken ſich nicht weiter, als ſie ſich mit dem Staatszwecke vertragen. Kömmt alſo dieſer mit den zufälligen Rechten der Unterthanen in eine wahre Colliſion, ſo verſchwinden jene Rechte, und das Recht des Staats von den zufälligen Dingen der Unterthanen zum Behuf ſeines Zweckes Gebrauch zu machen, gehet an; welches allerdings eine Maxime iſt, in welche, wenn ſie gehörig verſtanden wird, jedermann einwilligen kann. Aber dieſem richtigen Verſtehen ſcheint allerdings der unbeſtimmte Begriff der Glückſeligkeit, welchen der Verf. zum Zwecke des Staats erkohren hat, ſehr im Wege zu ſeyn. Denn der V. weiſs ſo gut, als wir es ihm ſagen können, daſs die Glückſeligkeit der Menſchen eine ſo ſchwankende Sache iſt, daſs ſich weder allgemein beſtimmen läſst, worin ſie beſteht, noch was dazu gehört, ſie zu bewirken. Ferner, daſs die Glückſeligkeit eigentlich etwas iſt, was jeder nur für ſich ſelbſt bewirken kann, daſs andere es gar nicht in ihrer Gewalt haben, einen glücklich zu machen, und daſs alles, was äuſſerlich durch den Staat in Beziehung auf die Glückſeligkeit bewirkt werden kann, blos darin beſteht, eine ſolche äuſſere Lage und ſolche äuſſere Verhältniſſe möglich zu machen, worin jemand leicht glücklich ſeyn kann, wenn ſonſt die Natur oder ſein eigner Wille nicht in die Quer kommt. Hieraus iſt alſo ſchon ſichtbar wie unbeſtimmt der Zweck des Staats in dem Begriffe der allgemeinen Glückſeligkeit angegeben werde. Diejenigen aber, welche *Sicherheit der Freiheit*, oder *der Rechte eines jeden* zum *oberſten* Zwecke des Staats machen, ſchlieſſen deshalb die Herbeiſchaffung der Mittel zur Glückſeligkeit der Unterthanen nicht aus, ſondern wollen nur, daſs der Staat die Sicherheit des Rechts ſich zum *erſten* Grundſatze machen, und z. B. nicht die Aecker der Reichen unter die Armen wider der erſteren Willen vertheilen ſoll, obgleich dieſes dem allgemeinen Wohl, d i. dem Wohlbefinden der mehreſten ganz angemeſſen ſeyn möchte. So viel ihm nun das Recht der Unterthanen verſtattet, mag er immer auch Anſtalten treffen, welche die Unterthanen zu ihrem Wohlbefinden benutzen können, ob es gleich immer noch zweifelhaft iſt, ob die Unterthanen unter einem guten und feſten Rechtsſchutze ihr eignes poſitives Wohl nicht beſſer ſelbſt beſorgen würden, als wenn ſich der Staat hinein miſcht. 2) *Grund und Gegenſtand der Staaten in Land und Leuten.* Die mittlere Gröſse des Gebiets wird für die beſte gehalten. Der phyſiokratiſche Unterſchied zwiſchen hervorbringenden und unfruchtbaren Staatsgliedern wird aus guten Gründen verworfen, die Sklaverei als rechtswidrig gemilsbilliget; die Stände ſind blos hiſtoriſch abgehandelt; die Klugheitsregeln in Anſehung geheimer Geſellſchaften §. 123 wird jeder Vernünftige billigen. 3) *Band, Mittel und Triebfedern des Staats* S. 168. Hier unterſucht der V. zuerſt den *Rechtsgrund* des erſten Urſprunges der Staatsgewalt. Er verwirft die göttliche Einſetzung und den Grundvertrag als Rechtsgründe, und will, daſs das Recht des Stärkeren der wahre Rechtsgrund der oberſten Gewalt im Staate ſey. Dieſes iſt nicht Satyre, ſondern wahre ernſtliche Meinung des Verf. Er druckt ſie §. 143 alſo aus: „Am richtigſten und „allgemeinſten zeigt die Natur ſelbſt den „Urſprung und Grund der Oberherrſchaft „in dem Rechte des Stärkeren, oder dem „Uebergewichte der Macht, wodurch je„der, dem es zufällt, alles mögliche „Gute, und ſo auch im Staate, deſſen „Endzweck, das gemeine Wohl zu be„wirken, und jeder andere ihm darin zu „gehor-

ngehorchen verbunden iſt, ohne daſs es „einer weiteren Erklärung, Anerkenntniſs „oder Beſtätigung bedarf.“ In der Note wird die Meinung des Verf. mit allen Gründen, die zu ihrem Behuf angeführt werden können, noch näher auseinander geſetzt, ſo daſs kein Zweifel über ihren Sinn übrig bleiben kann. Ohne ſich nun die Vortheile zu Nutze zu machen, welche Rec. wohl in Händen hätte, dem Verf. durch *richtig* zugezogene Folgen (die allerdings Kriterien der Wahrheit eines Princips ſeyn müſſen) zu drücken, und das Unzuläſſige der Stärke als eines Rechtsprincips durch deren Ungereimtheit zu zeigen, hält es Rec. ſowohl der Achtung gegen den gelehrten Herrn V, als auch dem Zwecke des Inſtituts ſelbſt, für angemeſſener, ſich auf eine ernſthaftere Erörterung dieſes Streitpunktes einzulaſſen: zuerſt iſt zu bemerken, daſs der Hr. V. auch hier wieder, ſo wie alle, die von einem Recht der Stärke reden, die *hiſtoriſche* Unterſuchung mit der *rechtlichen* verwechſeln. Sie ſchlieſsen, was die Praxis gelehrt hat, das iſt Recht. „In der Ausübung, ſagt der V. S. 172, hat dieſes (Princip der Stärke) von jeher in alten und neuen Staaten gegolten.“ Dieſes kann einen doppelten Sinn haben: a) Die Stärke hat allemal, der Erfahrung zu Folge, die Oberhand behalten. Dieſes einzuſehen, iſt keine Erfahrung nöthig. Denn was geſchiehet, geſchieht freilich durch hinreichende Kraft oder Stärke. Hätte ihm eine gröſsere Kraft entgegengeſtrebt; ſo wäre es gar nicht geſchehen. Daſs alſo alles durch ſolche Kräfte geſchiehet, welche die entgegenſtehenden überwinden können, iſt kein Zweifel. b) Kann der Satz auch ſo viel heiſsen, als: die Erfahrung lehrt, daſs das, was durch die Stärke geſchehen iſt, von jeher für Recht gehalten worden iſt, und daſs man immer den Stärkern das Recht über den Schwächern wirklich durch Vernunft eingeräumt hat. Dieſer letzte Satz, welchen der Verf. eigentlich meint, iſt aber offenbar falſch. Denn welcher Menſch wird denn deshalb etwas für Recht erklären, weil es geſchiehet oder geſchehen iſt. Dieſes müſste aber wirklich ſo ſeyn, wenn die Stärke das Princip des Rechts wäre. Denn alles was geſchieht, geſchieht durch Stärke, und ſo wie die eine Stärke die andere vernichtet, ſo wird auch ein Recht das andere aufheben. Heute wäre es Recht, daſs Corday den Marat umbringt, und morgen würde es Recht ſeyn, daſs ſie deshalb guillotinirt wird. Kurz, der Satz: die Stärke begründet das Recht, iſt mit dem Satze: Alles was geſchiehet, iſt Recht identiſch. Ohne Zweifel wollen die Vertheidiger des Rechts der Stärke etwas anders ſagen. Aber was ſie eigentlich anders wollen, läſst ſich ſchwer herausbringen. Rec. will einen Verſuch machen, ſie ſo auszulegen, wie er glaubt, daſs ſie mit der Interpretation zufrieden ſeyn müſſen.

Sie meinen wohl nur, daſs jeder, der etwas thun und die Pflicht zu einer Handlung übernehmen wolle, auch die gehörigen Kräfte dazu beſitzen müſſe, und daſs, wenn nun die Frage entſteht, wer z. B. (angenommen, es habe noch Niemand ein Recht zur Obergewalt,) die Oberherrſchaft übernehmen ſolle, nach der Vernunft geantwortet werden müſſe: derjenige, welcher die mehreſten Talente und Kräfte beſitzt, den Zweck des Staats auch wirklich zu realiſiren; und wenn wir daher in der Geſchichte finden, daſs bei einem Streite über das Recht zur Obergewalt, ſie zuletzt in den Händen deſſen geblieben iſt, der durch ſeine Talente, Verſtand, Rechtſchaffenheit u. ſ. w. ſich vor allen ſeinen Gegnern auszeichnet, wir dieſen Zufall billigen und urtheilen müſſen, daſs, wenn

es von der Wahl der Staatsglieder abgehangen hätte, sich ein Oberhaupt zu wählen, sie kein besseres hätte treffen können, als ein solches, das in der Wirklichkeit vorgefunden wird, und sich durch seine Geschicklichkeit und Kräfte, den Staatszweck zu erfüllen, auszeichnet. Von allen schon vorhandenen Rechten abstrahirt, muss also jeder wollen, dass der regiere, welcher neben dem guten Willen auch die grösste Stärke besitzt, seinen guten Willen durchzusetzen. Dass dieses geschehe, dazu wird keine Einwilligung, keine Anerkennung erfodert. Es liegt schon in der Vernunft eines jeden, dass er dieses wollen müsse. Wenn dieses der Sinn des Rechts der Stärke ist, so sind die Vertheidiger desselben die eifrigsten Anhänger des Contract Social. Denn eben das will dieser ursprüngliche Vertrag auch sagen. Er ist, sagen die Vertheidiger desselben, eine blosse Vernunftidee, er wird nicht geschlossen, sondern ist schon von aller Ewigkeit her geschlossen. Denn er liegt in dem Wesen der Vernunft. Der Inhalt dieser Idee läuft eben darauf hinaus, dass der Weiseste und Stärkste regieren solle, dass man sogar freiwillig dem Regenten die Stärke geben müsse, die er von Natur oder durch Kunst nicht hat u. s. w. Der Contract Social verlangt nicht, dass man die Fürsten anhalte, ihren mit den Unterthanen abgeschlossenen Vergleich aufzuweisen, um ihr Recht zur Regierung darzuthun, denn ihm hat in der Wirklichkeit nie ein Object entsprochen, er soll auch nie geschlossen werden. Denn er ist schon in jedem Menschen geschlossen von Ewigkeit her, ohne dass er eine Handlung in der Zeit darüber vorgenommen hätte. Er besteht blos in der Vernunftidee: „jede Regierung in so weit für rechtmässig zu erkennen und zu beurtheilen, als sie die allgemeinen Vernunftforderungen an alle Regierungen erfüllt, d. h. in so weit sie Recht und Gerechtigkeit im Lande handhabt.“ Soll die nähere Befugnis einer *bestimmten* Person zu einem Regimente beurtheilt werden; so muss dieses durch Betrachtung der *positiven* Verhältnisse, wodurch Rechte entstehen, ausgemacht werden. Wer keine rechtsgültige Stimme über dergleichen Gründe zu urtheilen hat, z. B. ob jemand als Bastard regieren könne, ob seine Erbfolge oder seine gewaltsame Ausschweifung zum Regenten u. s. w. rechtlich gegründet sey, hält sich an die blosse Idee des Contract Social, d. h. er hält denjenigen Regenten für rechtmässig, der ihm etwas befiehlt, was in jedem gerechten Staate befohlen werden kann. Ich zahle also meine Abgaben nach dem Contract Social, es mag sie Robespierre oder Danton einfordern. Denn, dass jeder im Staate Abgaben entrichten soll, ist der Idee dieses Vertrags vollkommen gemäss, und wenn der Nationalconvent so regiert, dass seine Gesetze sich mit den Rechten aller Einwohner Frankreichs vertragen; so müssen ihn diese, die ihn blos nach der Idee des ursprünglichen Vertrags zu beurtheilen haben, in Beziehung auf sich, für rechtmässig erkennen, obgleich Ludwig der XVIII. Prätensionen an ihn machen kann, die sich aber auf ganz etwas anders gründen müssen, als auf den Urvertrag.

Also eben dadurch, dass Hr. R. verlangt, der Regent solle seine Stärke nach Pflicht und Recht gebrauchen, (S. 171.) muss er eben selbst erfahren, dass Pflicht und Recht doch mehr und höher sey, als Stärke, da sie die letztere einschränken und bestimmen sollen, also unmöglich von ihr abhängen können. Um dergleichen Dinge recht zu fassen und ganz zu erschöpfen, ist es doch gut, wenn man den Philophen etwas tiefer in die Bücher gukt und nicht so ganz verächtlich und cavalierement über

Digitized by Google

über Begriffszergliederungen urtheilt. Denn es ereignet ſich bei Vernachläſſigung des tieferen Eingehens in die Vernunftideen gar zu leicht, daſs man blos deshalb etwas tadelt, was man doch ſelbſt billiget, weil man es flüchtig auslegt, und ſchon damit fertig zu ſeyn glaubt, wie dieſes dem ſonſt ſo ſcharfſinnigen Verf. in Anſehung der Idee des Vertrags gegangen iſt, durch den er, der Sache nach, ſein Recht der Stärke einſchränkt, oder vielmehr es erſt zum Rechte macht, und dennoch dabei ein Recht zu haben glaubt, dieſe Idee als chimäriſch zu verwerfen.

Uebrigens erhellet ſonſt noch aus der Anmerkung, (S. 172) daſs der V. den ganzen Begriff des Rechts verkenne, indem er es auf *phyſiſche* Kräfte bezieht und im Reiche der Phyſik ein Recht ſucht „Das Recht des Stärkern, heiſst es daſelbſt, iſt überall von Natur gültig und nothwendig. Es bewegt die Geſtirne, erhält das Gleichgewicht und ſchaffet Ordnung im Wetter u. ſ. w.“ Wenn denn die Wolken ein Recht haben zu regnen; ſo wird wohl die Erde eine Pflicht haben, den Regen aufzunehmen. Wie iſt es möglich, die Begriffe ſo zu verwirren? Der Verfaſſer muſs den Ziegeln ein Recht einräumen vom Dache zu fallen, den Bäumen ein Recht zu wachſen u. ſ. w. Er wird ſchon aus dieſen Anwendungen erſehen müſſen, daſs der Begriff des Rechts viel tiefere Unterſuchungen erfordert, als ein ſo leichter Gebrauch deſſelben, deſſen Anſtändigkeit der gemeine Verſtand ſo gleich wahrnimmt, vorausſetzt. Wer den Unterſchied zwiſchen Natur und Freiheit nicht beherziget hat, wird auch nie in das wahre Weſen des eigentlichen Praktiſchen eindringen.

Der Fehler des Lehrbuchs offenbart ſich indeſſen nur da, wo es darauf ankommt, die erſten Gründe anzugeben; die Folgen und Anwendungen trift der geſunde Blick des Verf. faſt durchgängig, wie auch die Lehre von den Gränzen der Staatsgewalt, die §. 160 u. f. w. ſehr vortreflich abgehandelt iſt, beweiſet. Nur S. 199., wo es wieder auf Rechtsbeurtheilung eines geſchehenen Widerſtandes gegen Tyrannei ankommt, trift man wieder die ſonderbarſten Urtheile an, die ſich auf die angenommenen Principien beziehen. Daraus, daſs man gemeiniglich die Rechtmäſsigkeit der Staatsrevolutionen nach ihrem Ausgange beurtheilt, wird geſchloſſen, daſs dieſes auch wirklich Recht ſey, und zur Beurtheilung folgendes paradoxe aber in des V. Syſteme ganz konſequente Princip aufgeſtellt: „Bei allem Widerſtande gegen Ausſchweifungen der Gewalt kann entweder der Beherrſcher die Empörer unterdrücken, und dann ſtraft er ſie mit Recht als Störer der öffentlichen Ruhe und Sicherheit; oder er liegt ihrer Uebermacht unter, und denn entſpringt zugleich hieraus eine neue eben ſo rechtmäſsige Herrſchaft, und Gewalt.“ Es wird alſo höchſt wahrſcheinlich nun bald Recht werden, daſs Ludwig der XVI. guillotinirt iſt 4) *Regierungsformen.* Durchgängig gut. Es wird der monarchiſchen Form aus guten Gründen der Politik, der Vorzug eingeräumt.

Das zweite Buch *von der Allgemeinen Regierung* iſt nur kurz und handelt ab. 1) Grundſätze der Volksglückſeligkeit, 2) Mittel der Herrſchaft; 3) Geſchäftsbetreibung und Verfaſſung. In dieſem letzteren Abſchnitte werden doch die Staatsſtreiche, d h geſetzwidrige Handlungen als Nothwehren des Staats in Schutz genommen, die freilich wohl aus keinem andern Grunde, als dem der Stärke, gerechtfertiget werden können.

14) Leipzig in der Weidmanniſchen Buchhandlung. *Handbuch der allgemeinen Staats-*

Staatswiſſenſchaft nach Schlözers Grundriſs bearbeitet, von *Chriſt. Daniel Voſt* Herzogl. Sächſs. Weimariſchen Rath. *Erſter Theil.* Allgemeine Einleitung. Philoſophiſche Urgeſchichte des Staats. Allgemeines Staatsrecht. 1796. 36 B. 8.

Abhandlungen über alles was den Staat im Allgemeinen betrift in einer ſyſtematiſchen Form zu liefern iſt der Zweck dieſes und des folgenden Bandes Man trift hier Belehrungen an über alles, was in Schlözers Staatslehre kurz angedeutet iſt, obgleich der Hr. V. Hrn. Schlözer nicht durchgängig weder in der Anordnung noch in den Urtheilen gefolgt iſt. Reichthum an wichtigen Materien, ein geſunder Blick in die Natur der abgehandelten Gegenſtände und gründliche Urtheile zeichnen das Werk, ſo weit es vor uns liegt aus. Wir wollen unſre Leſer mit dem Inhalte deſſelben bekannt machen, und ſo wohl die Anordnung als einige einzelne Behauptungen näher prüfen.

Die Einleitung beſchäftiget ſich mit der näheren Beſtimmung des allgemeinen Gegenſtandes, des Zwecks und Nutzens dieſer Wiſſenſchaft. Es wird das beſondere Studium derſelben allgemeiner zu machen, angerathen, und ein detaillirter Plan dazu entworfen. Im neunten Kapitel folgt der Grundriſs der allgemeinen Staatswiſſenſchaft, woraus man das näher kennen lernt, was man von dem Hrn. V. zu erwarten hat. Er handelt a) von der Nothwendigkeit; b) Rechtmäſsigkeit; c) Zweckmäſsigkeit des Staats überhaupt. Die Realiſirung der *allgemeinen* Grundſätze hierüber geben den Begriff von einem *Ideal eines vollkommnen Staats*, das nicht blos Gegenſtand der Spekulation, ſondern auch praktiſch werden müſſe. Daher müſſe man nicht blos die vollkommne Idee davon entwerfen (Theorie) ſondern es auch wirklich zu machen ſuchen (Praxis) und die geſammte Staatswiſſenſchaft zerfalle daher in einen theoretiſchen und praktiſchen Theil S. 90. Um nun die Idee eines vollkommnen Staats zu realiſiren, dazu gehöre eine genaue Kenntniſs des individuellen Zuſtandes der Perſonen, unter denen ein Staat errichtet werden ſolle. Die allgemeine Staatslehre müſſe zwar von dem Beſonderen abſtrahiren, aber doch den Zweck des Staats aus dem allgemeinen Bedürfniſs der Menſchheit zeigen, und ſo müſſe der Anfang einer ſolchen Wiſſenſchaft mit einer *philoſophiſchen Urgeſchichte des Staats* gemacht werden, wodurch der Zweck und die Nothwendigkeit des Staats am deutlichſten entwickelt werden könne. Anthropologie und Geſchichte der Menſchheit leiten dieſe Unterſuchungen. Der Ausdruck *philoſophiſche Urgeſchichte des Staats* bezeichnet allerdings das beſſer was Schlözer und Schmalz Metapolitik genannt haben, ein Wort, das Rec. ſchon Ann. 95. St. 29 faſt aus eben den Gründen verworfen hat, aus welchen es hier Hr. V. thut. Uebrigens wäre zu wünſchen geweſen, der V. hätte näher beſtimmt, was für eine Art von Nothwendigkeit das ſey, welche die Geſchichte der Menſchheit zur Entſtehung des Staats darthut Zeigt ſie, daſs es *Naturnothwendigkeit* ſey, daſs ein Staat entſtehe und daſs ſich dieſer etwa eben ſo nothwendig entwickele, als die Sprache, oder zeigt ſie, daſs es *moraliſche Nothwendigkeit*, d. h. *Pflicht* ſey, einen Staat zu errichten; oder zeigt ſie, daſs jene zwar Geſellſchaft hervorbringt, dieſe aber nur allein die Ordnung der Geſellſchaft und das rechtliche Verhältniſs im Staate hervorbringen ſoll? Die nicht genaue Unterſcheidung dieſer beiden Arten der Nothwendigkeit verwickelt die Unterſuchungen dieſer Art. Wir werden in der Folge ſehen, daſs auch der Hr. V. manches

eben nicht mit derjenigen Genauigkeit hat vortragen können, mit welcher es würde geſchehen ſeyn, wenn er gleich anfänglich dieſen Unterſchied, mehr ins Auge gefaſst hätte, obgleich nicht zu leugnen iſt, daſs er ſeiner ganzen Unterſuchung zum Grunde liegt). Nach der philoſophiſchen Urgeſchichte folgt das eigentliche *Staatsrecht*, welches die Rechtmäſsigkeit des Staats und der Verhältniſſe in demſelben abhandelt, und den Beſchluſs macht die Lehre von den zweckmäſsigen Mitteln einen rechtmäſsigen Staat auszuführen, d. i. die *Politik* welche im folgenden Theile zu erwarten iſt. Endlich kann noch unterſucht werden, in wiefern ſich die allgemeinen Grundſätze in beſtehenden Staaten ausüben und anwenden laſſen, hierzu gehört eine allgemeine Kenntniſs der ſtatiſtiſchen und publiciſtiſchen Beſchaffenheit der zu beurtheilenden Staaten, oder eine allgemeine poſitive Staatenkunde, wovon der V. ſchon ſelbſt einen Abriſs in ſeinem *Handbuche der neueſten Staatengeſchichte Europens* geliefert hat.

Die philoſophiſche Urgeſchichte des Staats geht von 148 — 260. Sollen wir das was der V. geleiſtet hat kurz charakteriſiren; ſo beſteht es in folgenden: Er hat gezeigt, wie der Menſch anfänglich durch ſeine phyſiſchen Bedürfniſſe in die Geſellſchaft getrieben wird, wie der Begriff des Rechts ſehr früh auf die Errichtung dieſer Geſellſchaften Einfluſs hat, wie aber der Menſch lange Zeit nicht ſo klug iſt, die Geſellſchaft zweckmäſsig nach dem Begriffe des Rechts einzurichten; wie er alſo öfters zugeben muſs, daſs der Zweck, den er nöthig hat, durch ſehr illegale Mittel und oft ſehr unvollkommen erreicht wird, und wie endlich die Idee des urſprünglichen Vertrags, die ſchon bei allen Bemühungen ſich in eine rechtliche Verfaſſung zu ſetzen, dunkel zum Grunde gelegen hat, in dem Gemüthe deutlicher wird, und wie er dann darauf bedacht wird, die vorhandenen Fehler, die durch Miſsbräuche gegen jene Idee eingeſchlichen ſind, wieder wegzuſchaffen, und ſich in einen völlig rechtmäſsigen Zuſtand zu verſetzen, ſo wie er in dem allgemeinen Staatsrechte dargeſtellt wird. Der Gang, welchen der V. gewählt hat, dieſes auszuführen, iſt folgender:

Seine philoſophiſche Urgeſchichte hat *drei* Perioden. In der erſten lebt der Menſch auſſerhalb einer durch Kunſt organiſirten geſellſchaftlichen Verbindung. Der V. giebt ſeinem Urmenſchen drei *Inſtinkte*, die ihn zur Geſellſchaft bringen, den Geſchlechtstrieb, einen geſellſchaftlichen Inſtinkt und einen Gewohnheitsinſtinkt. Erſterer führt das Weib zum Manne, der andere erhält ſie beiſammen und bringt auch Menſchen von einerlei Geſchlecht zu einander, der dritte feſſelt den Menſchen an gewiſſe Perſonen. (Wenn auch Rec. das Daſeyn dieſer Triebe in der menſchlichen Natur nicht leugnet; ſo findet er doch keinen derſelben ſtark genug, die Wirkung hervorzubringen, die ihm der Hr. V. beimiſst, weil alles inſtinktartige in dem Menſchen ohne Kunſtfertigkeit iſt, die in ihm allemal durch *Vernunft* erlangt werden muſs. Man ſieht, wie es ſcheint der Vernunft einen viel zu kleinen Antheil an der erſten Ausbildung des Menſchen. Dieſe iſt eben ſo früh da, als das Inſtinktartige, ſo bald man nur einen ausgebildeten Körper vorausſetzt; ſie beweiſet ſich eben ſo inſtinktartig thätig, wie bei den Thieren die Kunſtfertigkeiten.) Sinnliche Eindrücke ſagt der V. S 151 ſind es allein, welche den iſolirten Urmenſchen beſtimmen. (Rec. behauptet dagegen, bloſse ſinnliche Eindrücke können nichts, gar nichts in dem Menſchen hervorbringen, als etwa zu ſchreien, mit Händen und

Füſsen

Füſsen zu ſtampfen und ſich der natürlichen Bedürfniſſe zu entledigen. Durch welche Thatſachen getrauet ſich der V. zu beweiſen, daſs ein *bloſser ſinnlicher Eindruck*, ohne Dazwiſchenkunft eines *Begriffs* zu irgend einer zuſammengeſetzten Handlung beſtimmen könnte? Das Vermögen der Begriffe, d. i. der Verſtand iſt in dem Kinde ſchon im erſten Jahre ſichtbar, und der Analogie zu folge, müſſen wir es noch früher ſetzen, als es ſichtbar wird. Rec. geſteht, daſs er ſich den Menſchen eben ſo wenig einen Augenblick in der Welt denken kann, wo ſich der Verſtand als ein ihm urſprünglich eigenthümliches Vermögen, ſich nicht in ihm, ſey es auch in einem noch ſo kleinen Grade, wirkſam beweiſe, als er ſich ein Thier zu denken vermag, das nicht gleich anfänglich durch ſeinen Inſtinkte mehr oder weniger regiert würde. Von dem Inſtinkte iſt der Begriff der Kunſtfertigkeit oder der Geſchicklichkeit dem Zwecke gemäs zu handeln, unzertrennlich, und in dieſem Verſtande beſitzt der Menſch, der Erfahrung zu folge nicht einen einzigen Inſtinkt, der fähig wäre ihn ohne Vernunft zu erhalten.) Die Urmenſchen werden ſich nach dem V. einander nähern, dann ſich zanken und ſchlagen, ſich aus Rachinſtinkte verfolgen. Dieſer wird ſie gegen einander vereinigen. (Meint der V. wirklich daſs dieſes alles durch bloſse ſinnliche Eindrücke, ohne Reflexion darüber unter Menſchen geſchehen könne?) Man wird einen beſondern Werth auf die körperliche Stärke legen, ſo bald ein — auch das dunkelſte Gefühl oder Verſtandes-Urtheil erwacht (dieſe Stelle iſt dunkel. Iſt das dunkelſte Gefühl und das dunkele Verſtandes-Urtheil verſchieden oder bedeutet es einerlei. Iſt das erſte, ſo kann Rec. nicht der Meinung ſeyn, weil nach ihm es wohl ſchwache aber keine dunkele Gefühle giebt, dunkel geht nur auf *Erkenntniſs*. Gefühl iſt aber kein Erkenntniſs, und wenn man es ſo gebraucht, ſo heiſst es nur eine Erkenntniſs, die ſich durch das Gefühl ankündiget. Man wird den ſtärkſten am meiſten achten (?) weil man ihn am meiſten fürchtet, und allen wird die Nothwendigkeit fühlbar (Nothwendigkeit läst ſich nicht fühlen) werden, ſich den *Anmaſſungen* deſſelben (Wiſſen ſie ſchon, daſs es Anmaſſungen ſind?) zu widerſetzen. Das Bedürfniſs der Nothwehr weckte zuerſt Liſt, und in dieſer keimt zuerſt das Urtheil hervor. Ein andrer Reitz für die geiſtigen Kräfte iſt das Bedürfniſs der Nahrung. Iſt das *geiſtige Organ* erſt angeregt ſo geräth es nach und nach in ausgebreitetere und ſtärkere Thätigkeit (Was *geiſtiges Organ* ſey verſtehe ich nicht. Des Rec. Meinung nach ſind alle Organe körperlich. Warum nicht lieber! Iſt der Verſtand einmal angeregt ꝛc.) So lange der Menſch im Urſtande lebt wird er ſich nie zu einem moraliſchen Weſen erheben. S. 154 heiſst dies: er wird in einem ſolchen Stande ſchlechterdings keinen Begriff von Recht und Pflicht haben, ſo iſt es gewiſs falſch. Heiſst es aber, er wird ſeine Vernunft nicht in dem Grade entwickeln können, daſs ſie ein Uebergewicht über die Neigungen und die Pflicht eine ausgebreitetere Wirkſamkeit erhält; ſo iſt es wahr. Aber ein moraliſches Weſen iſt der Menſch eben ſo urſprünglich, als er ein verſtändiges Weſen (kein Thier) iſt. Mit dem Verſtande entwickelt ſich ſein ſittliches Bewuſstſeyn. Jenen aber zu wecken iſt ſein organiſcher Körper, der einige Jahr alt iſt, und die Dinge, welche auf die Sinne wirken vollkommen hinreichend. Ob eben Jahrtauſende dazugehören, nur den Menſchen aus dem Urſtande herauszubringen, daran zweifelt Rec., denn die Bedürfniſſe, die ihn im letzten Jahrhunderte des Jahrtauſends

Digitized by Google

tauſends zur Geſellſchaft zwingen, ſind ſchon im erſten da, und es iſt alſo nicht abzuſehen, warum die Würkung ſo lange ausbleiben ſollte.) Daſs die erſten thieriſchen und natürlichen Bedürfniſſe die Menſchen zuſammen bringen, daſs ſich in dieſer erſten Geſellſchaft edlere Bedürfniſſe entwickeln, welche neue Banden der Menſchen unter einander abgeben, daſs die ſelbſtſüchtigen Neigungen und rohen Begierden dieſe Geſellſchaft oft ſtören und Unruhe und Streit Ordnung des Tages ſeyn werde, iſt S. 156 etc. ſehr richtig aus der natürlichen Beſchaffenheit des Menſchen gezeigt. Da nun die Menſchen doch Ruhe und Sicherheit im Allgemeinen alle wollen, wenigſtens jeder für ſich; ſo führt ſie das Bedürfniſs zur *zweiten* Periode, d. i. zu einer künſtl. geſellſchaftl. Verbindung, die nach dem Verf. durch einen Vertrag aus der Grundlage einer völligen natürlichen Gleichheit beſteht.

Nach dem Verf. brachte das *Bedürfniſs des Schutzes* die Menſchen zur Schlieſſung des *erſten* geſellſchaftlichen Vertrags. Noth und Ueberlegung, wo der Noth am beſten abzuhelfen, brachte ſie zu dieſem Schritte. Dieſer Vertrag hat jedoch nur Abwendung äuſſerer Gefahren zum Zweck. Die innern Gewaltthätigkeiten, und der Wunſch, ſie los zu werden, brachte den *zweiten* geſellſchaftlichen Vertrag, die *perſönliche Sicherheit* zum Gegenſtande hervor. Durch einen *dritten* Vertrag kommt eine gemeinſchaftliche Benutzung der Güter und bald das perſönliche Eigenthum zu Stande. Ein *vierter* Vertrag erzeugt das feſtere Grundeigenthum; ein *fünfter* endlich das Erbeigenthum. Das Eigenthum giebt auſſer den natürlichen noch andere Ungleichheiten. Es entſtehen Reiche und Arme. — Dienſtbarkeit, Knechtſchaft, Leibeigenſchaft bringt die Noth der Armen mit ihrer Einwilligung hervor. Die Leibeigenſchaft, meint der V. S. 205, ſey ſo entſtanden, daſs ein Knecht von ſeinem Herrn einen beträchtlichen Vorſchuſs unter der Bedingung erhielt, ſeine Dienſte nicht eher zu verlaſſen, als bis er denſelben zurück gezahlt oder abverdient habe. Der Sohn muſste die Bürgſchaft für ſeinen Vater übernehmen, auf den eintretenden Sterbefall des Vaters, deſſen Verbindlichkeit zu erfüllen. Die Taxe des Reichen war hart, und ſo blieb der Arme immer in Vorſchuſs und muſste ſeine Kinder immer fort verpfänden etc. Die Obermacht der Reichen verurſacht endlich Gewaltthätigkeit, und die Mittelmänner vereinigen ſich gegen ſie. Nun entſteht innerer Krieg und Zerſtörung des Zwecks der Geſellſchaft. Es wird ein neuer Vertrag nothwendig. Es wird eine höchſte Gewalt erwählt und die politiſche Geſellſchaft wird *Staat*. Hier hebt die *dritte* Periode nach dem V. an.

Das ſicherſte Mittel, die Verwirrung wegzuſchaffen, ſchien eine allgemeine Unterwerfung durch Gelobung eines allgemeinen bürgerlichen Gehorſams. Anfänglich war dieſes blos Wahl eines Schiedsrichters für einen beſondern Fall. Da aber die Fortdauer einer ſolchen Gewalt wegen der Häufigkeit der Fälle die ſie forderten, nothwendig wurde; ſo entſtand bald eine *Obrigkeit* aus dem Bedürfniſſe der Geſellſchaft, ihre Perſon und Eigenthum gegen innere Angriffe zu ſichern. Daſs der Anführer gegen äuſſere Feinde auch zum Schutzherrn gegen innere gewählt wurde, iſt wahrſcheinlich. Die richterliche Gewalt iſt aber unnütz, wenn ſie nicht mit der gehörigen Macht ausgerüſtet wird, ihre Ausſprüche geltend zu machen. Alſo muſste auch dieſe Verbindung mit der Strafgewalt, jedoch nur in Beziehung auf den Staatszweck verliehen werden. S. 218 etc. Anfänglich entſcheidet die Obrigkeit die einzelnen Fälle

nach den Umſtänden, ihrer Einſicht gemäſs. Nach und nach aber, werden die Rechtsfälle klaſſificirt, und ſo entſtehen *Geſetze*, die jedoch anfänglich nur im Gedächtniſſe bleiben, ſich forterben, und ſo groſses Anſehen erhalten. Einige Mächtigere in der Geſellſchaft wollen nicht gehorchen; es entſteht Streit zwiſchen der Obrigkeit und ihnen. Jene verlangt den Beiſtand der ganzen Geſellſchaft, ihren Willen durchzuſetzen. Nun fangen die, welche helfen ſollen, an, zu unterſuchen, ob auch die Obrigkeit ihre Gewalt recht gebraucht hat, und es wurde ihr entweder unbedingt oder bedingt Beiſtand verſprochen. — Es tritt endlich das Bedürfnifs einer geſetzlichen Staatsverfaſſung ein.

Dies iſt nach dem V. der wahrſcheinliche hiſtoriſche Gang, welchen die Einrichtung des Staats genommen hat. Die erſte Form der Obrigkeit war anfänglich aller Wahrſcheinlichkeit nach *monarchiſch* mit *unbedingter* (ſollte wohl heiſsen unbeſtimmter durch keine Geſetze eingeſchränkter) Gewalt. Doch konnte ſie auch *ariſtokratiſch*, ſchwerlich *demokratiſch* ſeyn 233. Die Religion findet der V. als Urſache der Errichtung eines Staats entbehrlich, obgleich der Einfluſs des Klerus und der Kirche auf die Obrigkeit in der Folge wichtig wird, indem ſie durch das göttliche Anſehen, das Anſehen der Obrigkeit unterſtützen oder auch ſchmälern. Dafs die obrigkeitliche Würde erblich wurde, war ſehr natürlich S. 242 (hier hätten die pſychologiſchen Gründe, aus welchen *David Hume* die Erblichkeit der Regentſchaft erklärt, nicht übergangen werden ſollen.) Mit dem Staate entſtehen *Staatsbedürfniſſe*, es entſtehen daher *Domainen*-Güter, welche beſtimmt ſind, die Staatsbedürfniſſe zu beſtreiten. Perſönliche Abgaben kommen bald dazu, wenigſtens, ſobald es die Staatsbedürfniſſe nothwendig machten. Die Vergröſserung des Eigenthums bringt den *Adel* hervor, dieſer war anfänglich nichts, als eine körperlich veredelte Menſchenrace. Der ſtärkere Körper verſchaffte ihnen gröſseres Vermögen. Dieſes gab ihren Nachkommen körperliche und geiſtige Vorzüge. Dieſe gebahren Abſonderung der Familien und Adelſtolz, der in der Folge blieb, wenn gleich viele aus den obigen Menſchenklaſſen ihnen an Vorzügen nachkamen.

In dieſer philoſophiſchen Urgeſchichte iſt unſtreitig viel Wahres und Vortreffliches. Das einzige, was Rec. daran auszuſetzen hat, iſt, dafs das, was geſchehen *darf* oder hätte geſchehen *ſollen*, mit dem was geſchehen *iſt*, zu oft verwechſelt worden iſt, und hiervon ſcheint der Grund wieder darin zu liegen, dafs der Verf. das *Moraliſche* mit dem *Phyſiſchen* häufig verwechſelt, und beides nach einerlei Geſetzen beurtheilt, welches doch gar nicht angeht. Auf der einen Seiten ſollen die Begriffe von Recht und Pflicht auf die Entſtehung des Staats gar keinen Einfluſs haben. In dem Zuſtande, ſagt der V. S. 234, wo die Obrigkeit entſtand, wuſste man noch nichts von *Rechten* und *Pflichten*. Man folgte den Trieben der Natur und den Foderungen des Bedürfniſſes, und doch werden *Verträge* aufgeführt, welche die Geſellſchaft eingeführt und modificirt haben ſoll. Läſst ſich aber ein Vertrag ohne Pflicht und Recht denken? Naturtriebe und Bedürfniſſe können wohl den *Inhalt* zu einem Vertrage beſtimmen und machen, dafs man ſich dazu entſchlieſst, aber den Vertrag ſelbſt können ſie nie hervorbringen, wenn nicht Rechtsbegriffe ſchon da ſind. Sonſt müſsten Thiere auch Verträge ſchlieſsen. Denn ſie haben dieſelben Bedürfniſſe. Hieſse es: Die natürlichen Bedürfniſſe weckten die Naturtriebe und die Vernunft, als die Kraft des Menſchen, Mittel zur Befriedigung der Triebe

zu

zu erſinnen. Anfangs überliefs man ſich dem Triebe des Eigennutzes und die Collision des Intereſſes brachte Zank und blutige Auftritte hervor; die Stimme der Pflicht war in dem Menſchen noch ſo eiſe, dafs ſie keinen ſonderlichen Einfluſs ins Groſse hatte, obgleich jeder auf ſein Recht hielt. Jeder wollte nämlich auf ſein Recht halten, ohne das Recht des andern zu reſpektiren. Hier iſt nun wahrer bellum omnium contra omnes. Endlich ſahe man ein, dafs aus dem Raufen nichts heraus kam; man wählte alſo den Staat oder liefs ihn ſich gefallen, als Mittel ſein Recht zu erhalten; und andere zu ihrer Pflicht, uns unſer Recht zu laſſen, zu zwingen. Denn dafs es Pflicht ſey, anderer Rechte nicht zu kränken, wuſste man längſt vor dem Staate. Aber Niemand hat ſonderlich Luſt, ſeine Pflicht zu erfüllen, beſonders im Zuſtande wo rohe Neigungen herrſchen etc. Hätte der V. ohngefähr dieſen Gang gewählt, wo man geſehen hätte, wie das, was die Pflicht gebietet, endlich aus Noth realiſirt wird; ſo würden zwar die mehreſten Unterſuchungen haben ſtehen bleiben können, aber die Urgeſchichte hätte doch in weſentlichen Stücken anders ausfallen müſſen. So ſind die fünf Verträge, worauf der V. der Urſprung der bürgerlichen Geſellſchaft gründet gewifs eben ſo wenig der reelle Grund derſelben der Geſchichte nach, als der Staatsvertrag bei Errichtung eines Staats wirklich geſchloſſen iſt. Jene Verträge ſind ſämtlich nichts, als *Ideen* der Vernunft, welche nichts ausſagen, als was der Menſch in gewiſſen Lagen und unter gewiſſen Bedingungen thun *ſoll*, wie er ſeines gleichen behandeln *ſoll*, auf welchem Fuſs er ſich mit andern Menſchen vereinigen *ſoll*. Sie ſind die Foderungen der praktiſchen Vernunft, welche obgleich dunkel der Beurtheilung aller Vereinigungen zum Grunde liegen, und wonach man die Rechtmäſsigkeit einer geſchehenen Verbindung ableitet. Aber ſie werden hiſtoriſch nie geſchloſſen, ſondern bei allen Verträgen und geſellſchaftlichen Verbindungen a priori als gültig vorausgeſetzt. Wenn äuſſere und innere Sicherheit Vereinigung fodert, ſo kann die Vernunft keine andere zulaſſen, und für rechtmäſsig erklären, als eine ſolche, die keines andern Rechte Abbruch thut, und die Beurtheilung der Rechtmäſsigkeit einer ſolchen Verbindung geſchieht nach der Idee eines Urvertrags, der nichts anders als die rechtlichen Bedingungen enthält, unter welchen eine ſolche Verbindung überall eingegangen werden darf.

Frägt man die Geſchichte der Menſchheit und die Anthropologie: ſo lehrt dieſe, dafs die wirklichen Geſellſchaften auf eine ganz andere Art entſtanden ſind, als es jene Vernunftideen fodern. Freilich war es die Noth, welche die Menſchen zuerſt zuſammen brachte. Die Noth aber bringt die Schwächeren dahin, dafs ſie den Stärkeren gehorchen, und die Furcht vor dem Starken iſt eben ſo tief in dem Menſchen gegründet, als die Herrſchſucht des Stärkeren über den Schwächeren. Wer der Stärkſte oder Liſtigſte iſt, der weifs bald andere an ſich zu ketten, und wird endlich, ſie mögen wollen oder nicht, ihr Herr, und durch dieſe der Herr anderer und ſo fort. Dabei werden die Schwachen gar wenig gefragt. Blos wenn der Starke den Schwachen gegen andere, die noch nicht recht gehorchen wollen, gebrauchen will, ſchmeichelt er ihnen und futtert ſie gut. Hat er ſie aber gebraucht, andere zu geiſeln, dann widerfährt ihnen ein Gleiches durch dieſe, wenn ſie ſichs einfallen laſſen, anders zu wollen, als er will. So iſt's vom Vater Abraham bis auf Katharina die Zweite gegangen. Am Ende ſtellen ſich die Philoſophen hin und ſehen zu, wie dieſe

Starken gewirthſchaftet haben. Haben ſie neben ihrem Vortheile den Vortheil ihrer Gemeine beſorgt, oder das gethan, was ſie nach dem Zwecke, den ſich die, welche ſie unterjochten, bei einer ſolchen Vereinigung hätten ſetzen ſollen, zu thun verbunden waren; ſo loben wir ſie, und finden es eben ſo gut, als ob ein förmlicher Vertrag zwiſchen ihnen und ihren Untergebenen abgeſchloſſen wäre. Denn wenn ſie ihn auch nicht ſo geſchloſſen haben, ſo hätten ſie ihn doch ſchlieſſen ſollen, und wenn das geſchieht, was geſchehen ſoll, iſt die Vernunft zufrieden. Aus der Verkennung der Natur des urſprünglichen Vertrages, der hier immer ſo vorgeſtellt wird, als träte ſeine Gültigkeit erſt alsdenn ein, wenn er wirklich geſchloſſen wird, entſpringt auch die falſche Idee des V., als ob es je einen Zuſtand geben könnte, wo die Vernunft nicht die Pflicht hätte, Eigenthum anzuerkennen. Allein eben weil es in der Natur der Menſchheit ſelbſt liegt, daſs ſie ohne Gültigkeit des Eigenthums unmöglich ihren Zweck erreichen kann, liegt es auch im Begriffe des Urvertrages, der aller geſellſchaftlichen Verbindung als Rechtsidee zum Grunde liegt, daſs Eigenthum urſprünglich ohne alle weitere Verabredung anerkannt werden müſſe. Dieſer Urvertrag iſt nichts als die Idee, wodurch man ſich Menſchen als moraliſche, d. i. mit Rechten verſehene Weſen, in Vereinigung denkt, und wodurch man ihre urſprünglichen, wechſelſeitigen Rechte und vollkommnen Pflichten beſtimmt. Es iſt nicht der Vertrag, den die Menſchen in der Zeit ſchlieſsen, ſondern der Vertrag, den die Vernunft a priori im Namen aller vernünftigen Weſen ſchlieſst, und den ſie für gültig erkennen müſſen, ſo bald ſie ihn nur erkennen, der ſchon unter ihnen geſchloſſen iſt, ſo bald ſie zur Welt kommen. Durch dieſen Vertrag muſs jeder urſprünglich dem andern ein Recht auf Sachen zugeſtehen, und zwar jeder dem andern auf die Sachen ausſchlieſslich, die er mit ſich in eine beſondere Verbindung zu ſetzen weiſs. Denn weil jeder dem anderne in Recht auf Sachen einräumen muſs; ſo muſs er ihm auch das Recht einräumen, ohne welches gar kein gehöriger Gebrauch der Sachen möglich ſeyn würde, d. h. Eigenthum. Rec. geſteht übrigens, daſs ihm der Ausdruck *Vertrag* für einen Begriff nicht gefällt, der eigentlich blos ein urſprüngliches, rechtliches Verhältniſs ausdrückt, welches gültig iſt, die einzelnen Glieder mögen es in der Wirklichkeit anerkennen oder nicht. Im Grunde glaubt Rec der Sache nach, mit Hrn. V. vollkommen einig zu ſeyn. An einigen Stellen äuſſert ſich der V. vollkommen ſo, daſs man ſieht, es habe ihm blos die Vernunftidee eines ſolchen Urvertrags vorgeſchwebt. Beſonders erhellet dieſes aus §. 26 p. 304. Aber die Idee, daſs dieſes rechtliche Verhältniſs ſchon an ſich gültig ſey, und keiner poſitiven willkührlichen Handlung bedürfe, ſcheint durch den Ausdruck *Vertrag* verdunkelt zu ſeyn, wie dieſes in mehrern vortreflichen Schriften geſchehen iſt.

Daſs der V. die Entſtehung der Verträge von der Entſtehung der Gewalt, die dieſen Verträgen allein Nachdruck verſchaffen und ſie zu etwas machen kann, trennt, ſcheint nicht gut zu ſeyn. Das Recht, dieſe Verträge mit Gewalt geltend zu machen, trift mit den Verträgen zugleich ein. Es würde indeſſen nichts ſchaden, wenn dieſe Momente in der Betrachtung von einander getrennt wären, wenn nur nicht die Idee angeknüpft wäre, als ob dieſer Vertrag über all in der Zeit vorfiele, und die hier aufgeſtellten verſchiedenen Verträge ſo gar ſucceſſiv geſchloſſen würden.

Nach

Nach dieſen Aeuſſerungen gehen wir nun zur kurzen Darſtellung und Beurtheilung des allgemeinen Staatsrechts über, welches von S. 263 — 568 fortgeht. Die mehreſten Zergliederungen des Verf. ſind ſo beſchaffen, daſs Rec. vollkommen einſtimmig mit ihnen denkt. Nur hier und da ſcheint es, als ob der V. ſich nicht ſorgfältig genug gehütet hatte, poſitive Beſtimmungen mit aufzunehmen, und als ob das allgemeine Staatsrecht nicht rein genug aufgefaſst worden wäre. Das reine Staatsrecht abſtrahirt von allen poſitiven Einrichtungen, faſt den Begriff des Staats überhaupt auf, und frägt was *ſoll* der Staat leiſten, und wie *kann* und *darf* er es leiſten? Hierbei wird von der allmäligen Entſtehung eines ſolchen rechtlichen Staats gänzlich abſtrahirt. Genug daſs kein wirklicher poſitiver Staat eher den Namen eines rechtlichen Staats vollkommen verdient, bevor er den Foderungen des allgemeinen Staatsrechts gemäſs iſt. Nimmt man nun beſondere Umſtände mit als allgemeine Bedingungen in den Begriff des Staats oder der Staatsverhältniſſe auf; ſo kann leicht etwas für abſolut Recht oder Unrecht erklärt werden, was doch erſt von gewiſſen zufälligen Einrichtungen abhängt, ob es für Recht oder Unrecht erkannt werden ſoll. Rec. muſs ſich begnügen, blos einige Anmerkungen zu dieſem Theile des vortreflichen Werkes zu machen, die dem achtungswürdigen Verf. die Aufmerkſamkeit beweiſen mögen, mit welcher er ſein Buch geleſen hat.

Jeder Menſch, heiſst es im erſten Abſchnitte, hat angeborne und erworbene Rechte. Zu den letzteren wird auch das Eigenthum gerechnet — und das Recht gewaltſame Angriffe mit Gewalt zu vertreiben S. 267. Um dieſes Recht deſto ſicherer auszuüben, ſchlieſst er einen Verein. In dieſe Behauptungen kann ſich Rec. nach dem Vorhergehenden nicht recht finden. Im erſten Theile hatte der V. behauptet: das Eigenthum entſtehe erſt durch Verträge; hier wird geſagt, daſs jeder erwachſene Menſch von Natur ein Recht habe, ſich Eigenthum zu erwerben, und es durch den Vertrag blos zu ſichern ſuche. Sollte hieraus nicht der miſsverſtandene Begriff des Urvertrags eine kleine Verwirrung der Begriffe veranlaſst haben? Der Inhalt des Vereinigungsvertrages wird S. 272 etc. dann 298 etc. genau beſtimmt und richtig angegeben. Der Verf. behauptet S. 275, daſs jeder einzelne Paciscent das Recht behalte, ſeiner Seits den Geſellſchaftsvertrag aufzuheben, ſobald ſich ſein Wille auf eine *freie* Weiſe für die Zurücknahme ſeiner Verbindlichkeit beſtimmt. Rec. ſieht aber nicht ein, wie die Losſagung von einem ſolchen Vertrage recht möglich ſeyn ſoll. Hr. Voſs räumt ein, daſs einen Vereinigungsvertrag überhaupt zu ſchlieſsen das nothwendige Bedürfniſs des Menſchen eben ſo ſehr als die Pflicht erfodere: das *Bedürfniſs*, weil der Menſch *allein* ſein Recht nicht ſchützen kann, alſo anderer Hülfe bedarf; die *Pflicht*, weil er nichts von andern verlangen darf, was er nicht auch andern zu leiſten willens iſt, ſo bald er kann. Was könnte nun einen ſolchen beſtimmen, vom Vertrage zurückzutreten? Sein Bedürfniſs bleibt, alſo kann nicht der Umſtand, daſs ihm jetzt andere entbehrlich würden, ihn beſtimmen. Alſo kann es offenbar nichts ſeyn, als daſs er nicht mehr Luſt hat, ſeine Pflicht zu erfüllen, da er ſich doch hat Pflichten leiſten laſſen. Nun kann aber Niemand mit dem andern ſich auf einen Vertrag einlaſſen, wo dieſer es zur Bedingung macht, abzutreten, wenn die Reihe der Leiſtung an ihn kommt. Ich ſehe alſo nicht, wie bei einer ſolchen beliebigen Abtretung ein Vereinigungsvertrag zu Stande kommen könne. Wenn der V. (Anmerk.

§. 9 S. 275) ſagt, daſs wer aus Furcht oder Leidenſchaft etc. den Verein verlieſse, ſich nicht aus Freiheit dazu entſchlieſſe, und alſo Unrecht habe; ſo geſtehe ich, daſs mir dieſes etwas ſophiſtiſch vorkömmt. Denn wenn die Furcht oder eine andere Leidenſchaft ſo groſs wäre, daſs ſie die Freiheit aufhübe: ſo wäre ja auch keine Verbindlichkeit mehr da, bei dem Verein zu bleiben, weil Verbindlichkeit nur unter der Bedingung der Freiheit ſtatt finden kann. Da aber den Verein zu verlaſſen ſtets eine nothwendige, eine pflichtwidrige Handlung iſt, (weil ihn einzugehen Pflicht war) ſo kann der Verein nicht anders als auf Antrieb irgend einer ſelbſtſüchtigen Leidenſchaft verlaſſen werden; die Freiheit, den Verein zu verlaſſen, hebt ſich alſo durch die Schlieſsung deſſelben von ſelbſt auf. In der That zerſtört auch der V. ſelbſt dieſe Freiheit wieder, theils durch die Anm. p. 275, theils durch die Anm. p. 277. Wollte der V. ſagen: die Mitkontrahenten könnten wohl ſo ſchlimm werden, daſs der Zweck des Vereins durch ſie nicht mehr erreicht werden könnte; ſo iſt der Austritt keine Losſagung von dem Verein, ſondern nur ein Mittel, die Abtrünnigen zu zwingen, die Bedingungen des Vereins zu erfüllen. Da aber der V. S. 276 dieſen Fall ſelbſt anführt und ſagt, daſs ſodann der Verein von ſelbſt wegfalle, ſo kann er nicht an dieſen Umſtand hierbei gedacht haben. Rec. müſste ſich ſehr irren, wenn nicht der Ausdruck *Vertrag* alle dieſe Miſsverſtändniſſe veranlaſst hätte. Iſt jener Verein ein rechtliches Verhältniſs, das entſpringt, ſo bald mehrere Menſchen neben einander geſetzt werden, nämlich ihre Rechte nicht zu verletzen, und zur Vertheidigung derſelben beſtimmte Verbindungen zu treffen, die jedoch verſchiedentlich beſtimmt werden können; ſo fällt es von ſelbſt in die Augen, daſs von einem ſolchen Verein kein Rücktritt rechtlich möglich iſt, ob es gleich verſtattet ſeyn kann, aus beſtimmten *poſitiven* Verbindungen herauszutreten, und andere zu ſtiften, denen jedoch immer jener Urverein zum Grunde liegt. Daſs dieſes der Grund des Miſsverſtändniſſes ſey, ſcheint dem Rec. noch mehr daraus zu erhellen, daſs hier (279) ſchon vom *Abzugsrechte* geredet wird, welche Materie nach des Rec Meinung allein in das *poſitive* Staatsrecht gehört, und deſſen *abſolute* Ungerechtigkeit ſich gar nicht erweiſen läſst Iſt der urſprüngliche Verein in der Natur der Menſchheit in einem geſellſchaftlichen Verhältniſſe gedacht, überhaupt gegründet: ſo kann er ſo wenig willkührlich geſchloſſen, als aufgehoben werden. Eben dieſer Miſsverſtand ſcheint bei dem Streite: Wer den Staatsvertrag ſchlieſſen könne? zum Grunde zu liegen. Betrift ſie den Urvertrag; ſo muſs ihn jeder ſchlieſsen und geſchloſſen haben; betrift ſie aber den poſitiven Geſellſchaftsvertrag, wo es auf Stimmengültigkeit über Verfaſſung und Geſetze ankömmt, ſo wird man freilich nur die Stimmen ſolcher wünſchen können, die daſs gröſste Intereſſe dabei habe, daſs der Staat gut eingerichtet ſey? Wir geben übrigens dem V. vollkommen Recht, daſs hierüber nichts abſolut feſtgeſetzt werden könne, und billigen ſein Raiſonnement S. 281 — 287 vollkommen.

Im dritten Abſchnitte werden die rechtlichen Verhältniſſe der einzelnen Gemeinglieder angegeben, und die Rechte der perſönlichen Freiheit und Gleichheit ſehr richtig erklärt. In Anſehung des letzten Rechts bemerkt jedoch Rec, daſs Ungleichheit der Abgaben nicht immer mit dem Rechte der Gleichheit ſtreitet, indem von jener Ungleichheit ſich ſehr wohl ein rechtlicher Urſprung denken läſst. Es lieſse ſich z. B. denken, daſs alle Gutsbeſitzer urſprünglich einen Theil ihrer Güter zu Domainen hergegeben, daſs dieſe Domainen

nen in der Folge gegen einen gewiſſen Kanon an Arme abgetreten wären, die dann freilich mehr Abgaben geben müſsten, als die urſprünglichen Beſitzer von ihren Gütern. Man muſs hierbei ſehr auf die Art und Weiſe ſehen, wie jemand zu ſeinem Eigenthume gelanget iſt. Im vierten Abſchnitte wird von den Rechten der Gemeine gehandelt, und ihr Recht auf Selbſtändigkeit, Unabhängigkeit und Gleichheit mit andern moraliſchen Perſonen beſtimmt und erwieſen. Der Saz S. 342 daſs der Zweck der Verträge, die zur Sicherheit geſchloſſen werden, die Verbindlichkeit beſtimme, dieſe mithin aufhöre, wenn der Zweck dadurch nicht mehr zu erreichen ſey, bedarf wohl einer nähern Beſtimmung und Einſchränkung. Eine Handelsgeſellſchaft hat unſtreitig den Zweck zu gewinnen, wenn ſie ſich vereinigt. Aber geſezt dieſer Zweck würde verfehlt, kann deshalb eine einzelne Partei ſich weigern, den Verluſt zu tragen, der aus einer ſolchen Unternehmung entſpringt. Ein gleiches iſt der Fall in Kriegsbündniſſen. Ein Volk ſchlieſst mit dem andern einen Tractat zur Sicherheit; es folgt aber Unglück und Unſicherheit. Kann dieſe Verfehlung des Zweckes die eine Partei berechtigen, die andere zu verlaſſen? So lange alſo der Zweck nur noch *möglicher* Weiſe erreicht, oder in der Vereinigung wenigſtens *eher* erreicht werden kann, als ohne dieſelbe, darf keine Partei zurücktreten; und die Beurtheilung, wenn dieſer Fall eintrete, kann auch unmöglich dem einen Theile überlaſſen ſeyn.

Der *zweite Theil* handelt die rechtliche Beſtimmung der Verhältniſſe und gegenſeitigen Foderungen und Leiſtungen des Staats ab. Es geſchieht dieſes in vier Abſchnitten. 1) *Rechtliche Veranlaſſung des Unterwerfungsvertrages.* Der Vereinigungsvertrag geht auf den Zweck. Das einzige Mittel, den Zweck zu erreichen, iſt die Unterwürfigkeit aller Glieder unter eine höchſte Gewalt zu dieſem Zwecke. Der Unterwerfungsvertrag muſs alſo mit dem Vereinigungsvertrage verknüpft werden, wenn ein Staat zu Stande kommen ſoll. Der V. unterſcheidet in einer ſolchen Geſellſchaft die Grundgewalt und die höchſte Gewalt. Jene bringt dieſe hervor, daſs ſie den Staatszweck ausführe. Werden ſie zu dieſem Zwecke untauglich; ſo kann die Grundgewalt ſie natürlicher Weiſe wieder vernichten. 2) *Allgemeine formale rechtliche Beſtimmung des Unterwerfungsvertrages und deſſen Verhältniſs zum Vereinigungsvertrage.* Die Obrigkeit erhält die Form ihrer Einrichtung von der Gemeine (S. 404) und das Recht der Obrigkeit gründet ſich auf einen Vertrag, deſſen Bedingung iſt, daſs durch die Obrigkeit der Vereinigungszweck erreicht werde. Die nähern Bedingungen, unter welchen die Gemeine den Begriff der Obrigkeit in concreto realiſiren will, hängen allein von erſteren ab (aber doch auch in ſo weit von dem, den ſie zur Obrigkeit machen will, als dieſer gewiſſe Bedingungen verwirft und andere ſich ausmacht, alſo doch wie jeder andere Vertrag von beiden Theilen. Wenn der V. dagegen ſagt, (S. 409) es hänge doch von der Gemeine ab, ob ſie dieſe Bedingungen eingehen wolle oder nicht; ſo kann dieſes bei allen Verträgen angewandt werden, wo zwei über Bedingungen einig werden müſſen. Es kömmt hierbei nicht darauf an, wer das Project entwirft, ſondern wer es genehmiget. Die Genehmigung beſtimmt die Abhängigkeit der Vertragsbedingungen). Der Zweck des Vereinigungsvertrages beſchränkt übrigens den Unterwerfungsvertrag, und dieſe Grenzen ſetzt der V. ſehr ausführlich und bündig auseinander, 3) *Rechtliche Beſtimmungen der einzelnen Geſellſchaftsglieder im Staate*, oder Bürger

Bürger- und Unterthanenrecht. Unter den Bürgern haben [illegible] Rechtsgrundſätze wie vor dem Kriege. Schulden und Lehngüter [illegible] Verbindlichkeiten [illegible] Jeder Erbe [illegible] Vertrage zuwider, ein Satz, der [illegible] Beifall [illegible] Daſs das Recht, den Staatsvertrag aufzuheben einer Gliedern ohne Unterſchied der unter dem Eigenthumsrechte einiger [illegible] und das insonderheit die Grundeigenthümer kein vorzügliches Recht dazu haben können, wird an allen Orten, wo von der Schätzung der Theile des Staatsvertrages die Rede iſt, behauptet. Vorzüglich lässt ſich aber der V. S. 463 etc. in einem weitläuftigen Erkurſus darüber aus. Es werden hierüber ſehr wichtige Betrachtungen angeſtellt. Rec. iſt indeſſen immer noch der Meinung, daſs jede der ſtreitenden Parteien hier von einem verſchiedenen Geſichtspunkte ausgeht, und die Mifshelligkeit bei weiten nicht ſo groſs iſt, als ſie zu ſeyn ſcheint. Sieht man nämlich auf die Bedingungen des urſprünglichen Vernunftvertrages; ſo iſt wohl kein Zweifel, daſs dieſe durch die Vernunft eines jeden beſtimmt ſind, und alſo der eine an den Beſtimmungen deſſelben ſo groſsen Antheil hat, als der andere. Frägt man aber, wem man am ſicherſten die Beſtimmung der poſitiven Conſtitution und der Einrichtung eines poſitiven Staats anvertrauen ſolle: ſo kann doch wohl die Antwort nicht anders ausfallen, als daſs von keiner Seite eine vernünftige Konſtitution zu erwarten iſt, als von ſolchen, die entweder die Sittlichkeit oder ihr eignes Intereſſe beſtimmen wird, diejenige zu wählen, die ihrer Einſicht nach die beſte iſt. Da nun bei politiſchen Anlagen auf die Sittlichkeit [illegible] wenig oder nichts zu rechnen iſt, ſo wird man das Intereſſe nicht aus dem Auge ſetzen dürfen, und die Vernunft kann daher nicht anders wollen, als daſs diejenigen, die Konſtitution im Staate machen, die bei einer guten Einrichtung viel zu verlieren haben. Daſs dieſe durch die Rechte der Aermern eingeſchränkt ſind, und gleiche Geſetze geben müſſen, verſteht ſich von ſelbſt. Denn wenn die Vernunft auch einſieht, daſs es gut iſt, wenn die wohlhabendere Klaſſe die Geſetze beſtimmt; ſo kann der Sinn davon doch nur der ſeyn, daſs die Wohlhabenden keine Vortheile für ſich bedingen können, als in ſo weit ſie die Aermern proportionirlich auch treffen, welches allemal der Fall iſt, ſobald die Geſetze gleich ſind. Ueber die Grenzen des bürgerlichen Gehorſams findet man ſehr vernünftige Gedanken S. 477 — 519. 4) *Herrſcherrecht im Staate.* Hier wird von der verſchiedenen Staatsgewalt geredet. Das Konfiskationsrecht für den Staat wird S. 547 aus ſehr wichtigen Gründen beſtritten. Dagegen wird das Recht, die Güter aufgehobener Korporationen zu konfisciren, dem Staate eingeräumt. Rec. hat aber die Gründe dazu nicht hinreichend gefunden, und begreift überall nicht, wie dem Staate ein Recht auf Privatgüter ohne Einwilligung der Eigenthümer zukommen kann. Dem Staate geht die Verwendung des Privatvermögens nichts an, in wie weit es nur ſeinen Rechten nicht zuwider iſt. Die Rechte des Staats leiden gar nichts dabei, wenn z. B. jemand eine *Bekehrungsanſtalt* ſtiftet. Man ſetze die Bekehrungsanſtalt höre von ſelbſt auf; (denn wie der Staat ſie *mit Recht* aufheben könne, geſetzt ſie wäre auch noch ſo unnütz, ſehe ich nicht ein) ſo wird der Wille des Teſtators null, und es iſt folglich ſo gut, als wenn kein Teſta-

Teſtament da wäre, d. h. die Inteſtaterben müſſen das Vermögen erhalten. Iſt der Wille des Teſtators ungerecht, ſo iſt der Fall eben ſo. So lange er aber nicht *ungerecht* oder wider ein beſtehendes Geſetz iſt, darf der Staat die Ausführung nicht fordern, geſetzt er wäre auch *einfältig* und unzweckmäſsig.

II. PHILOSOPHISCHE ERZIEHUNGSLEHRE.

1) *Frankfurt am Main bei Eichenberg* 1795. *Ueber die moraliſche Bildung des Menſchen, nebſt einem Anhange von Felix Blau.* VI. S. Vorrede und Inh. Anz. 288 S. Text. Pr.

Der Verf. bemüht ſich, durch dieſes ſein Werk zu zeigen, wie bei Vorausſetzung der Freiheit, als eines überſinnlichen Vermögens und des moraliſchen Geſetzes, als hervorgehend aus der praktiſchen Vernunft und aufgeſtellt für ſie, die gleichfalls eine überſinnliche Kraft iſt, durch empiriſche Mittel auf den menſchlichen Willen gewürkt, und eine ſittlich gute Beſchaffenheit deſſelben erzielt werden könne, kurz wie moraliſche Bildung des Menſchen ſich gedenken laſſe, und wie ſie beſchaffen ſeyn müſſe. Die Einleitung, die zugleich den erſten Abſchnitt des erſten der Zergliederung des Begriffs der Freiheit gewidmeten Hauptſtückes ausmacht, ſtellt in 17 §. V. die Erklärungen von den wichtigſten in der Natur des Menſchen, als eines ſinnlichen, vernünftigen und moraliſchen Weſens vorkommenden Erſcheinungen und Begriffe auf, wo es uns jedoch gewundert hat, den Begriff der Pflicht nicht eigends erklärt und entwickelt gefunden zu haben; weiter unten werden wir Gelegenheit finden, einiges davon näher zu prüfen. Der zweite Abſchn. §. 18 — 26 betrachtet den Menſchen nach ſeiner Anlage für die Thierheit — richtiger hätte die Ueberſchrift geheiſſen, *Anlagen für die Thierheit* oder — *des thieriſchen Weſens* — überhaupt, denn in dem Umfange und Sinne, wie ſie hier dargeſtellt und entwickelt ſind, als rein thieriſche Eigenſchaften können ſie nicht Anlagen des Menſchen heiſſen. Wo Kant dieſe Benennung aufſtellt, ſpricht er blos von dem, was in dem Menſchen thieriſch iſt. Auch hätte der Verf. der Ordnung und Sparſamkeit wegen in den Erklärungen, die er hier giebt, nicht anticipiren ſollen, was erſt nun Abſchn. 3. §. 27 — 44 ſeine Stelle finden muſste und da auch wiederholt iſt. Hier wird nämlich der Menſch nach ſeiner Anlage für die Menſchheit betrachtet, oder vielmehr es iſt hier ebenfalls wieder nicht ſowohl von ſolchen Anlagen *im Menſchen*, als vielmehr von einem damit verſehenen Weſen überhaupt die Rede, welches der V ein *vernünftig ſinnliches*, d. h. ein ſolches Weſen nennt, deſſen Trieb zwar ſinnlich und eigennützig iſt, das aber Vernunft beſitzt, um in der Befriedigung deſſelben mit deutlichem Bewuſstſeyn zu Werke zu gehen, und gewiſſe Regeln der Zweckmäſsigkeit zu befolgen; in welcher Abſicht vergleichende Selbſtliebe, die ſich Glückſeligkeit zum Ziel ſetzt, das Principium ſeiner

igitized by Google

ſpringenden Vergnügens oder aus ihrer Befriedigung hervorgehenden moraliſchen Miſsvergnügens — und endlich durch Beziehung der moraliſchen Handlungen auf eine in der Ewigkeit ihnen bevorſtehende Vergeltung" angegeben. Die *Fertigkeit, nach den Neigungen zu handeln*, aber ſoll befeſtigt werden gleichfalls durch die Diſciplin der Neigungen (in dem Sinne, wie der Verf. dieſen Begriff nimmt, begreift Rec. nicht, was ſie zu dieſem Behufe nützen ſoll —) durch die Entwickelung der moraliſchen Natur im Menſchen, nämlich durch Anerkennung des Vernunftgeſetzes und ſeiner nothwendigen für ſich hinreichenden Triebfeder — endlich gleichfalls durch die Vorſtellung des Verhältniſſes der Tugend und des Laſters zur Glückſeligkeit; 2) die zweite *objective* Bedingung der Möglichkeit freier Handlungen iſt ihre *a priori* durch die praktiſche Vernunft mittelſt des moraliſchen Geſetzes *beſtimmte Form*. B) Die *ſubjectiven* Bedingungen des freien Acts ſind nun die durch jene objectiven, im Gemüthe erzeugten, auf ſie ſich beziehenden Zuſtände und Handlungen; 1) *das Gefühl von Luſt oder Unluſt*; 2) *die Erkennung und das Bewuſstſeyn des Geſetzes* und *ſeiner Triebfeder*; (das moraliſche Gefühl der Achtung für das Geſetz) 3 *die Beziehung der Handlung aufs Geſetz* — Zuſtand der Beſonnenheit — demnach giebt der Verf. als *poſitive Mittel*, die Wirkſamkeit der praktiſchen Vernunft, ihrem empiriſchen Charakter nach, ſubjectiv zu verſtärken an: a) *Beförderung der Erkenntniſs des Geſetzes* — dieſe kann an ſich und als Product der Selbſtthätigkeit des Subjects nicht durch äuſsere Mittel im Gemüthe erzeugt werden — die einzig mögliche Methode, die Erkenntniſs des Sittengeſetzes zu befördern, beſtehet darin, daſs man die Aufmerkſamkeit des Menſchen auf ſein eignes Gewiſſen lenke, und in ihm das Bewuſstſeyn des Geſetzes erwecke oder erleichtere — die Materialien, ſich dieſe Erkenntniſs zuſammenzuſetzen, und ſie auf concrete Fälle anzuwenden, können und müſſen aber doch auſserdem dem Gemüthe öfters vorgehalten werden. Zu dieſem Behufe werden hier in Anſehung der Pflichten gegen ſich ſelbſt vier poſitive und vier negative Grundſätze in Anſehung der gegen Andere ſechs der erſtern und vier der zweiten Art aufgeſtellt, welche aus dem (moraliſchen) Verhältniſſe der Freiheit des Menſchen zu ſeinen und anderer ſubjectiven und objectiven Zwecken entwickelt ſind. — b) *Verſtärkung der Triebfeder des moraliſchen Geſetzes*, in Beziehung, worauf einige zweckmäſsige Regeln mitgetheilt werden — ſie ſind 1) gute Beiſpiele zur Uebung der moraliſchen Beurtheilung in Beſtimmung ihres Werthes aus der Geſchichte oder aus Fiction jedoch ohne panegyriſche Anpreiſung aufzuſtellen; 2) gute Handlungen des Zöglings nicht zu bewundern, ſondern ſchlechthin als pflichtmäſsig, als die einzigen moraliſch möglichen anſehen zu lehren; 3) die moraliſchen Gefühle in ihm zu entwickeln und zu beleben und zwar α) das Gefühl der Erhabenheit der moraliſchen Beſtimmung; β) der Achtung für moraliſche Geſetze; γ) der eignen Unabhängigkeit durch Freiheit — auch hier giebt übrigens als ein wirkſames Mittel 4) theoretiſche Aufklärung des Princips der Moralität; 5) Vorſtellung der unmittelbaren und mittelbaren (durch Religion zu hoffenden) guten Folgen moraliſcher Handlungen, wobei jedoch 6) der Grundſatz immer einzuſchärfen iſt, daſs man bei jedesmaliger Beſtimmung ſeiner Handlungsweiſe nur ſchlechthin das Vernunftgeſetz zur Richtſchnur nehmen müſſe, ohne die Folgen davon für ſeinen Zuſtand zum Beſtimmungsgrunde derſelben zu machen; 7) öftere abſichtliche Er-

weckung der moraliſchen Triebfeder; 8) öfteres beſtimmtes Faſſen guter Vorſätze — durch welche bei den letztern Mittel Geläufigkeit darnach zu handeln erlangt wird. — c) *Erleichterung des Bezuliens der Handlung auf das Geſetz* — Beförderung der Beſonnenheit. — Die *negativen Hulfsmittel*, die Würkſamkeit der praktiſchen Vernunft zu verſtärken, die der Verf. noch vor den jetzt genannten poſitiven namhaft macht, beſtehen in Hinwegräumung oder Schwächung der im Subjecte befindlichen Hinderniſſe, welche der Erkenntnifs des Geſetzes und ſeiner Triebfedern im Wege ſtehen, nämlich *a*) ſtark anziehende Neigungen; *b*) des Leichtſinnes und der Zerſtreuung im Auffaſſen der Vernunftvorſtellungen; — *c*) böſer Gewohnheiten und freiwillig geſuchter oder nicht vermiedner Gelegenheiten zum Böſen; *d*) praktiſcher eine falſche moraliſche Theorie veranlaſſender Irrthümer, die durch üble Beiſpiele und gangbare moraliſche Vorurtheile entſpringen (Es iſt dem Rec. ſehr ſchwer geworden, aus dieſem übrigens lehrreichen Abſchnitte einen lichtvollen Auszug zu geben, weil der Verf. von der guten §. 125 darüber mitgetheilten Dispoſition in der Ausführung merklich abgewichen, und in ſeiner Erklärung, Unterſcheidung, Unterordnung und Zuſammenſtellung der Begriffe den Geſetzen der Logik nicht immer treu geblieben iſt. So iſt er unter andern mit den Begriffen *ſubjectiv* und *objectiv* nicht gehörig genau umgegangen: wie hätte er ſonſt da, wo er von den *objectiven Bedingungen der Möglichkeit einer freien Handlung* ſpricht, in ſo weit er ihnen *Materie der Handlung* beizählet von dieſer letztern die oben nahmhaft gemachte Erklärung geben, ſie § 126 eine durch ein Gefühl der Luſt beſtimmte Begierde nennen können? Begierde iſt doch wohl etwas Subjectives — etwas, das nicht weniger als (§. 125) das Bewufstſeyn des Geſetzes — das Gefühl der Luſt und Unluſt, dem ſie erſt folgt, oder worauf ſie ſich bezieht, zu den ſubjectiven Bedingungen der Möglichkeit freier Handlungen gehört — die Materie derſelben hingegen, wie weit ſie zu den objectiven Bedingungen der letztern ſoll gerechnet werden — wie ſie es denn allerdings muſs — iſt nichts anders, als der Gegenſtand, worauf ſich die im Gemüth entſtandne Neigung oder Abneigung bezieht, und in Abſicht deſſen das Sittengeſetz ſich ſo oder anders zu benehmen gebietet. Z. B. die Frage iſt: ſoll ſich der Wille zur ungeſäumten Erfüllung dieſes unangenehmen aber durch Pflicht ſchlechterdings auch aufgegebnen Geſchäfts beſtimmen? hier macht nothwendig dieſes Geſchäft und die Erfüllung oder Nichterfüllung deſſelben — keinesweges aber die Zu oder Abneigung dagegen die Materie der Handlung, als objective Bedingung derſelben aus. Es iſt gar nicht unwichtig, daſs der Verf. ſich dieſe Verwechſelung der Begriffe hat zu Schulden kommen laſſen: denn eben das mag der Grund ſeyn, warum er ſo wenig beſtimmt, und an der Stelle, wo ſichs gehörte, von demjenigen ſpricht, was moraliſche Bildung in Abſicht auf jene Materie der Handlungen als objective Bedingung derſelben zu beobachten hat: daſs man nämlich, ſo lange der Verſtand, ja ſelbſt das höhere Vernunftvermögen des Zöglings noch nicht gehörig entwickelt iſt, ſolche Objecte, welche zu illegalen Handlungen ſtarken Anlaſs geben können, nach Möglichkeit von ihm entferne, damit vorläufig eine Fertigkeit in legalen Handlungen eine genauere Kenntnifs deſſen, was legal iſt, bei ihm entſtehe, welche zur Cultivirung des moraliſchen Gefühls und zur Verſtärkung der moraliſchen Triebfeder eine vorzügliche Propädeutik ausmacht. — Nach der Hand, wenn das

moraliſ-

moraliſche Vermögen weiter ausgebildet werden ſoll, muſs dann freilich auch das Gegentheil geſchehen, und abſichtlich die Moralität durch Aufſtellung von zweifelhaften Fällen und von Reitzen zur pflichtwidrigen Handlungsweiſe auf ſchwerere Proben geſetzt werden. — Mehrere ähnliche Fehler in dieſem Abſchnitte, beſonders in den Eintheilungen, (die keinesweges immer ſo geeignet ſind, einander auszuſchlieſsen) und Unterſcheidungen übergeht Rec. Sie ſind eine nicht unbedeutende Verunſtaltung des wiſſenſchaftlichen Vortrags und geben zu manchen Verwirrungen und beſonders zu unangenehmen Wiederholungen Anlaſs. Im dritten Abſchn. betrachtet der Verf. nun weiter noch kürzlich *die Aeuſſerungen der freien Kraft bei der moraliſchen Handlung* — dieſe beſtehen 1) *in der frei gerichteten Aufmerkſamkeit auf die Forderungen des Begehrungsvermögens und des Geſetzes.* — Es iſt nöthig, dieſer die gehörige Lenkſamkeit und Abhängigkeit von der Willkühr zu verſchaffen, welches *a*) durch die in Gewohnheit übergegangene Maxime in keinem Falle übereilt, ſondern immer nach reifer Ueberlegung zu handeln; *b*) durch Diſciplin der Neigungen; *c*) durch eine habituelle Achtung fürs Geſetz bewerkſtelligt wird. — 2) Das weſentlichſte jener Aeuſſerung iſt aber nun *die freie Entſchlieſſung des Willens ſelbſt*, und zwar entweder Aufnahme des Geſetzes in die Maxime — *gute* — oder Aufnahme der jenem widerſtreitenden Forderung der Luſt in die Maxime — *böſe Geſinnung.* An ſich kann dieſe freie Entſchlieſsung und die derſelben entſprechende Geſinnung durch keine empiriſchen Mittel herbeigeführt werden; aber man kann die gute Geſinnung ihrem empiriſchen Charakter nach dadurch befeſtigen, daſs man ſich eine gute Fertigkeit nach der andern zu erwerben trachtet — überdem iſt ſelbſt für den bereits gut Geſinnten ſtete Wachſamkeit — Erneuerung der guten Vorſätze und Selbſtprüfung zu empfehlen — (Hier begreift man nicht, warum die bei 1) angegebnen Mittel *a. b.* und *c.* nicht ſämtlich auch zu dieſem Behufe anwendbar ſeyen — ſie gehören hierher ſo weſentlich als dorthin, und der bequemere Weg war ohne Zweifel der, nachdem 1. und 2. als allerdings zu unterſcheidende Erſcheinungen nahmhaft gemacht waren, die Regeln der moraliſchen Bildung in einer Reihe, als ſämtlich auf beide paſſend hinzuſtellen.) Der vierte Abſchn. handelt zuletzt *von den Folgen des freien Acts:* dieſe ſind *a*) die *auf die frei ergriffene Maxime erfolgenden Thätigkeiten* bis zur Ausführung der That; *b*) die *unmittelbar erfolgende Billigung oder Miſsbilligung durchs Gewiſſen* — moraliſches Vergnügen oder Miſsvergnügen — es iſt gut, ſich ſowohl der Vorſtellung des erſten oder des letztern vor der That zu deren richtiger Schätzung, als nachher der Empfindung des einen oder des andern zu überlaſſen; *c*) *mittelbare Folgen* in einem künftigen Vergeltungsſtande, deren Andenken gleichfalls zur moraliſchen Bildung zu empfehlen iſt; *d*) die durch gute Handlungen gegründeten *guten* und durch böſe veranlaſsten *böſen Diſpoſitionen.* — Sehr willkührlich iſt die Bemerkung bei *a*) daſs wenn der Wille ſich dem Geſetz entgegen zur Befriedigung des ſinnlichen Triebes entſchloſſen hat, er ſich weiter nicht äuſsere, ſondern die Handlung nach den ſubjectiven Geſetzen des Begehrungsvermögens und der theoretiſchen Vernunft ohne weitern Antheil des Willens vollbracht werde — dann aber, wenn die Entſchlieſsung für die Erfüllung des Geſetzes, der Luſt entgegen, genommen iſt; ein ſteter Kampf, ein ſtetes Fortwürken des Willens in Abweiſung der Neigung bis zur Vollbringung der pflichtmäſsigen

mäſsigen Handlung erforderlich ſey. Dies Vorgeben läſst ſich durch die Erfahrung und ſelbſt a priori widerlegen. Die Erfahrung lehrt, daſs bei Vollbringung einer pflichtwidrigen Handlung zwiſchen Entſchluſs und That oft ein ſehr heftiger und beunruhigender Streit im Gemüthe durch das ſtete Gegengewicht, welches die Vorſtellung des Geſetzes in die andere Wagſchaale legt, ſtatt findet, und daſs im Gegentheil bei der pflichtmäſsigen Handlung der einmal männlich und mit ſtarken Bewuſstſeyn gefaſste rechtſchaffene Entſchluſs nicht ſelten dem Einreden der böſen Luſt ein plötzliches Ende macht, und die Schwierigkeiten der Ausführung auf einmal für nichts achten, ſo gut als völlig heben hilft. A priori hingegen iſt es ausgemacht; daſs der Antheil des freien Willens als eines intelligibeln an keine Zeitbedingung gebundnen Vermögens an der That nicht blos auf den erſten Entſchluſs eingeſchränkt ſeyn, und dann aufhören oder ſuſpendirt ſeyn; ſondern für immer Statt finden müſſe. Rec. hat ſichs zur Pflicht gemacht, von dem zweiten Hauptſtücke einen umſtändlichern Auszug zu geben, weil gerade hier, ob es gleich dem Raume nach bei weitem das kürzere iſt, der eigentliche Gegenſtand der Frage zur Sprache kommt, und das darüber Geſagte, wenigſtens der Form und Anordnung nach, dem Verf. eigenthümlich iſt. Das erſte Hauptſtück enthält bloſe Vorbereitungen zu jener Hauptfrage, meiſtens aus Kants Religion innerhalb den Gränzen der bloſen Vernunft genommen und dazu beſtimmt, verſchiedene wichtige Theile, namentlich den erſten und den letzten Abſchnitt dieſes Buchs zu erläutern. Dieſe Abſicht dürfte das Triftigſte ſeyn, was ſich zur Rechtfertigung der groſsen und für den Hauptzweck öfters unnöthigen Umſtändlichkeit, die da herrſcht, ſagen lieſse. Doch ſcheint es zweifelhaft, ob derjenige, der Kants Werk nicht bereits geleſen hat, und in den Sinn deſſelben eingedrungen, ja überhaupt mit dem Geiſte ſeiner Schriften bekannt iſt, aus unſerm Verf. ganz dürfte klug werden können; und derjenige, der mit jenen Werken hinlängliche Bekanntſchaft hat, wird hier nichts Neues finden. Das meiſte iſt übrigens richtig, wohl zuſammenhängend und in einer guten Sprache häufig mit Kants Worten ſelbſt geſagt. In ſo fern indeſſen der Verf. eine Darlegung der Philoſopheme dieſes Weltweiſen liefern wollte, ſcheint er die richtige Anſicht nicht durchaus getroffen zu haben — Kant ſpricht nämlich in dem erſten Abſchnitte der philoſophiſchen Rel. Lehre von den Anlagen des Menſchen für die Thierheit, als eines lebenden, für die Menſchheit, als eines vernünftigen, und für die Perſönlichkeit, als eines moraliſchen Weſens, als von *Anlagen zum Guten*, von denen nur die beiden erſtern ſo geeignet ſeyen, daſs darauf durch Miſsbrauch gewiſſe Laſter gepfropft würden. Unſer Verf. ſpricht zwar auch von ſolchen Anlagen des Menſchen; aber fürwahr, was die beiden erſtern anlangt, nur in den Ueberſchriften — denn eigentlich, wo er nicht ſich ſelbſt untreu wird, redet er nur von Anlagen des thieriſchen, oder des vernünftig ſinnlichen, d. h. desjenigen Weſens dem Befriedigung der Neigungen Hauptzweck iſt, und die Vernunft nur als Mittel zur Erreichung deſſelben dienet. Dieſe Anlagen betrachtet er nun nach einem ganz abgeſonderten, einander ausſchlieſſenden Charakter, nicht wiefern ſie mit der zur Perſönlichkeit in einem Weſen dem Menſchen vereinigt ſind, und ſo ein eigenthümliches moraliſches Weſen bilden; da denn der wichtige Geſichtspunkt von ſelbſt wegfällt, daſs und wiefern ſie Anlagen zum Guten ſind — wenn es §. 6 heiſst:

heiſst: das Wohlgefallen an den Objecten beziehe ſich entweder auf ihre Materie oder auf ihre Form, erſteres führe ein Intereſſe mit ſich, letzteres nicht: ſo gilt dies einzig vom Wohlgefallen an der aeſthetiſchen, aber fürwahr nicht an der moraliſchen Form; das letztere führt vielmehr das aller weſentlichſte Intereſſe, das Intereſſe des vernünftigen Willens, welcher ſich eine ſolche Form zu realiſiren gedrungen findet, mit ſich. — Unſtatthaft iſt es §. 7 das Wohlwollen gegen ſich, erſt aus dem Wohlgefallen an ſich ſelbſt herzuleiten; ſie ſind beide Sproſſen eines Stammes, der Selbſtliebe; erſteres kann vom letztern ganz unabhängig exiſtiren, und iſt, da wo es am ungebändigſten exiſtirt, ein blos ſinnlicher Trieb, dem kaum ein Urtheil zum Grunde liegt — beim cultivirtern Menſchen iſt jedoch allerdings die Abweſenheit des Wohlgefallens ein Anlaſs zur Verminderung des Wohlwollens gegen ſich ſelbſt. — Ein Druck- oder Uebereilungsfehler iſt es unſtreitig vermöge des ganzen Zuſammenhangs, wenn es §. 50 S. 47 heiſt: „Dieſe Naturzwecke (z. B. Selbſterhaltung, Geſundheit etc.) ſind nothwendige Bedingungen der Vernunftzwecke" — ſtatt: ſie ſtehen unter der Bedingung der Vernunftzwecke — Bis zum Bewuſstſeyn, *daſs nichts ſeine Zufriedenheit mit ihm ſelbſt ſtören könne* — (§. 55. 3.) geht die Unabhängigkeit keines Menſchen; da Zufriedenheit ein von mancherlei empiriſchen Bedingungen abhängiger Zuſtand iſt — ſondern höchſtens nur bis zu der Ueberzeugung, daſs nichts den moraliſchen Grund dieſer Zufriedenheit erſchüttern könne. —

Dem §. 79. vorgetragnen Grundſatze, „daſs die formale Güte oder Schlechtheit „der Handlungen ihrem intelligibeln Cha„rakter nach — ſobald ſie einmal eins von „beiden gut oder ſchlecht ſind — gleich „ſey" — kann Rec. ſchlechterdings nicht beiſtimmen; er ſcheint ihm vielmehr für die praktiſchen Menſchenvernunft empörend, wie denn auch Kant ſelbſt nie etwas ähnliches geſagt hat — übereinſtimmend ſind alle ſchlechte Handlungen allerdings darin, daſs die Triebfeder des Geſetzes der Triebfeder der Neigungen darin untergeordnet wird; aber das Verhältniſs der dabei zum Grunde liegenden Geſinnungen gegen die dem moraliſchen Geſetze ſchuldige Achtung iſt doch ſehr verſchieden — hier Trägheit und Schwäche, ſich nicht um des unbedingt gebietenden und im Innern wohl noch geehrten Geſetzes willen Gewalt anzuthun — da, Unlauterkeit, es nicht allein in der übrigens legalen Willensbeſtimmung verwalten zu laſſen — dort hingegen Verkehrtheit, es abſichtlich der Luſt nachzuſetzen und anerkannt illegal zu handeln. Iſt das von irgend einer Seite betrachtet einerlei? † 1 : 0 und † 1000 : 0 oder † 1 : — 3 und † 1000 : — 3 ſind Verhältniſſe, die allerdings in Abſicht der ihren reſp. Gliedern anhängenden Beſchaffenheit der Zeichen † und — übereinkommen, aber wer kann deswegen behaupten, daſs ſie auch nach dem Grade: alſo überhaupt nach der ganzen Beſchaffenheit ihrer Glieder einander gleich ſeyen? Solche der geſunden Vernunft, deren Rechte wahrlich nirgends mehr gewahrt ſind, als in der kritiſchen Philoſophie Gewalt anthuende Behauptungen mancher Freunde jener Philoſophie ſind fürwahr nicht geeignet, die ihr entgegenſtehenden Vorurtheile wegzuräumen, da ſie ſelbſt auf Mißverſtändniſſen beruhen. Der Unterſchied zwiſchen dem intelligibeln und empiriſchen Charakter der Dinge iſt von ungemeiner Wichtigkeit, in ſo fern er dazu dient, theils unſrer Erkenntniſs die gehörigen Schranken anzuweiſen, theils eine Erweiterung derſelben zum Behufe der

prak-

praktiſchen Vernunft durch den moraliſchen Glauben möglich zu machen: aber der ganze Charakter dieſer Unterſcheidung wird verkannt, und ſie wird völlig unnütz, ſo bald man ſich von neuem erlaubt, transſcendent zu werden; und im Gebiete der intelligibeln Welt Behauptungen zu wagen, die keinen Grund haben, ja in ſich ſelbſt widerſprechend und ſelbſt moraliſch nachtheilich ſind. Da der Verf. viel und umſtändlich von dem wechſelſeitigen Verhältniſſe der Moral und Religion zu einander ſpricht: ſo iſt in ſeinem Buche häufig von den beiden weſentlichen Religionswahrheiten und ihrem Grunde die Rede und es findet ſich darüber viel Gutes, was unter andern auch würklich Nichtkennern der kritiſchen Philoſophie die Sache deutlich machen kann, erinnert. Indeſſen hat Rec. die Aeuſſerung S. 129 gewundert, „daſs der moraliſche Endzweck in ſo fern, als er die Glückſeligkeit, als ein aus der Natur Eigenſchaft des Menſchen abgezogenes Beſtandſtück enthält, keine *reine* und *unmittelbare* Geburt der praktiſchen Vernunft ſey.“ — In ſo fern der moraliſche Endzweck nicht *ſubjectiv* und *individuell* in jedem Tugendhaften für dieſen, ſondern *objectiv* und *generell* für das ganze Reich moraliſcher Weſen als das Complement des höchſten Gutes Glückſeligkeit unter der Bedingung der Würdigkeit poſtulirt, iſt er allerdings ein reines Product der praktiſchen Vernunft, und es hindert dazu nichts, daſs die Materialien des Begriffs Glückſeligkeit aus der Erfahrung abſtrahirt ſind; eben ſo wenig als man deswegen, weil das Princip der Autonomie und der Freiheit des Willens ſinnliche Antriebe und ein Würken aufs moraliſche Weſen durch Sinnlichkeit, was beides gleichfalls nur aus der Erfahrung erkennbar iſt, vorausſetzen, es dieſen abſprechen kann, reine Producte der praktiſchen Vernunft zu ſeyn. Ueberhaupt hat der Verf. jenen allgemeinern Geſichtspunkt bei dem Glaubensgrunde für die Religionswahrheit und bei ihrem Verhältniſſe zur Moral zu wenig feſt gehalten; er betrachtet die Religion immer zu ausſchlieſſend nach ihrer Beziehung auf das religiöſe Subject allein; da ſie doch in dieſem, wie geſagt, ganz vorzüglich in Beziehung auf das geſamte Reich moraliſcher Weſen Statt finden, und von dieſer Seite uns würkſam für die Moralität ſeyn ſoll. Nicht blos daſs ich für mein Subject Glückſeligkeit als Lohn meiner Würdigkeit und das Daſeyn desjenigen Weſens, das die Verbindung zwiſchen beiden vermittelt, poſtulire, macht den haltbaren Grund meines Glaubens an Gott und Unſterblichkeit aus; denn da ich von meiner Würdigkeit keine vollkommne Ueberzeugung und von ihrem Misverhältniſſe zu meinem würklichen Zuſtande noch weniger eine gehörige Kenntniſs habe: ſo würde dies Poſtulat, auf dieſen einzigen Grund gebaut, viel von ſeiner Haltbarkeit verlieren, auch an dem Laſterhaften und ſeiner Unwürdigkeit ſich bewuſsten Menſchen ſeine Würklamkeit nie gehörig beweiſen. Nein: *ich bin genöthigt, unter Vorausſetzung einer moraliſchen Weltordnung für das Ganze eines Vergeltungsſtandes und eines Vergelters zu handeln; nicht blos in Beziehung auf mich, ſondern auf alle vernünftige Weſen zu handeln: um mich alſo nicht in Widerſpruch mit mir ſelbſt zu verwickeln, muſs ich auch daran glauben.* Es iſt daher keinesweges der alleinige oder vornehmſte Zweck der Religion (S. 137. 4.), durch die belebte Hoffnung einer zukünftigen Glückſeligkeit, die Neigungen zu ſchwächen“ (indem ſie ſo befriedigt und abgefunden werden) „und ſo das moraliſch Gute zu befördern:“ ſondern, *die Forderung der Vernunft in Abſicht auf das ganze Reich moraliſche Weſen*

ſen und das Verhältniſs deſſelben zum Weltganzen zu befriedigen, und das vernünftige Subject, auch abgeſehen von ſich ſelbſt, mit Ehrfurcht und freudigem Vertrauen zum höchſten moraliſchen Weltregierer zu erfüllen; es zur thätigen Beförderung des allgemeinen Weltbeſten zu ermuntern. — So viel von einzelnen Bemerkungen, deren ſich Rec. noch die und jene aufgezeichnet hat, die er aber, weil ſie zum Theil nur Unbeſtimmtheit in einzelnen Ausdrücken betreffen, zurückhält, um nicht zu weitläuftig zu werden. Soll er ſein Urtheil über die ganze Frage ſagen, die zu dieſer Abhandlung Anlaſs gegeben hat, und deren Beantwortung ſie verdient: ſo wäre es dieſes, daſs ſie für den praktiſchen Gebrauch ſamt allen aus ihrer Beantwortung hervorgehenden Reſultaten von keinem ſonderlichen Belang iſt. Sollen wir uns zu dem für die Moralität und Moral unentbehrlichen Begriffe der Freiheit erheben: ſo müſſen wir ſie uns ausſchlieſsend als ein zur intelligibeln Welt gehöriges Vermögen unſrer vernünftigen moraliſchen Natur denken, und das iſt unumgänglich nöthig, weil wir gedrungen ſind, unter Vorausſetzung deſſelben, als eines ſolchen zu handeln. Das iſt aber auch alles, (freilich unendlich viel, was wir praktiſch mit dieſem Begriffe anfangen können. Iſt aber von moraliſcher Bildung die Rede: ſo wiſſen wir ſo viel, wir ſind für uns ſelbſt an unſrer moraliſchen Reform und Beſſerung zu arbeiten, ſchuldig und ſind zur Bearbeitung dieſes Geſchäfts auch fähig. — Da unſre Nebenmenſchen an unſre ſittliche Thätigkeit die nämlichen Rechte haben, wie wir: ſo ſind wir gegen ſie zu den nämlichen Bemühungen verbunden. Wie nun dieſe von Statten gehen können, und am beſten einzuleiten ſind: darüber können uns keine Unterſuchungen über unſern freien Willen als Beſtandtheil der intelligibeln Welt von der wir nichts wiſſen, keinen Aufſchluſs geben ſondern es müſſen uns pſychologiſche Erfahrungen und techniſch praktiſche Regeln der Bedingung einer reinen Moral untergeordnet, dazu die erforderliche Anleitung unter der einzigen Vorausſetzung, daſs ein ſolches blos intelligibles und eben darum für uns völlig unbegreifliches Vermögen vorhanden ſey, ertheilen. Hätte der Verf. dies, was er zum Theil ſelbſt geſtehet, gehörig beherzigt: ſo würde er ſich manche unnöthige Vorbereitungen und umſtändliche hierher nicht weſentlich gehörige Ausführungen erſpart, über den Freiheitsbegriff weniger nach Reinholds Vorgange poſitiv beſtimmt, die Frage, die ſein Hauptthema ausmacht, kürzer und doch befriedigender gewürdigt und abgefertigt, dafür aber über die moraliſche Bildung ſelbſt noch manches Bemerkenswerthe, was ihm entgangen iſt, beigebracht, namentlich über den wichtigen und ſchweren Theil der moraliſchen Kultur, die Veredlung der Neigungen mehr ausgebreitet haben. Sein Buch verräth übrigens einen ſcharfſinnigen, im ſpeculativen Denken geübten Geiſt, und ein redliches Intereſſe für Wahrheit, und macht ihm um ſo mehr Ehre, da er bei Abfaſſung deſſelben von allen litterariſchen Hülfsmitteln gröſstentheils entblöſst geweſen zu ſeyn bekennt. Beigefügt ſind als Anhang noch einige Geſpräche als kurzer Unterricht in den vornehmſten moraliſchen und religiöſen Wahrheiten, die freilich etwas zu flüchtig gearbeitet ſind, und von ſokratiſcher Methode zu wenig das Gepräge tragen, als daſs man ſie als Muſter und Leitfaden ſollte empfehlen können, und kurzen Abhandlungen über die Fragen: I) über die Realiſirung der Idee einer moraliſchen Welt; II) über den Endzweck der Weltſchöpfung; III) wie hängt Glückſeligkeit mit der Tugend zuſammen?

a) Halle beim Verf. in Commiſſion der Waiſenhäuſer Buchhandlung: *Grundſätze der Erziehung und des Unterrichts* für Eltern, Hauslehrer und Erzieher. Von *D. Auguſt Hermann Niemeyer*, Conſiſtorialrath, Profeſſor der Theologie und Aufſeher des königlichen Pädagogiums. 1796. 42 B. 8. (1 Rthl. 18 gr.)

Die Erwartung, welche ſich Rec. gleich bei der Ankündigung dieſes nützlichen Werks gemacht hatte, iſt vollkommen erfüllt worden. Der Leſer trift einen Schatz von belehrenden Erfahrungen vortreflicher Klugheitsregeln, richtiger Einſichten in das Weſen der Erziehung an. Alle Gedanken ſind deutlich und beſtimmt vorgetragen, ſo daſs dieſes Buch mit Recht allen denen empfohlen werden muſs, für welche es, dem Titel nach beſtimmt iſt

Rec. wird ſich dem Zwecke der Annalen gemäſs hauptſächlich auf den philoſophiſchen Theil dieſes Werks einlaſſen. Er übergehet daher, was über häusliche und öffentliche Erziehung, über den Stand der Hauslehrer, über die Geſchichte der Erziehung etc. in der Einleitung geſagt iſt, eben ſo wie die ganze vortrefliche Belehrung, welche Hauslehrern und Eltern über ihre Vorbereitung zur Erziehung und ihr wechſelſeitiges Benehmen gegeben wird. Selbſt die ſpeciellen Regeln, welche hier für Erziehung und Unterricht in den einzelnen Wiſſenſchaften und Erkenntniſsarten gegeben werden, und worin man allenthalben den klugen, erfahrnen Beobachter vernimmt, gehören nicht vor unſer Forum. Unſre Beurtheilung wird ſich blos auf die allgemeinen Grundſätze einſchränken, von welchen der Hr. Verf. ausgeht.

Nachdem S. 118 etc. der Begriff der Erziehung in weiterer und engerer Bedeutung zergliedert iſt, ſetzt der Hr. V. den höchſten Zweck der Erziehung in die *ſittliche Güte*, welches ſo erklärt wird, daſs es ihr höchſter Zweck ſey, *alle Kräfte des Menſchen ſo entwickeln zu helfen, daſs ſie für den Dienſt der Tugend am brauchbarſten oder einer ſittlichen Anwendung am fähigſten werden.* Hierdurch iſt ſattſam verhütet, daſs man nicht auf den Gedanken verfalle, als wolle der V. daſs die Erziehung die ſittliche Güte ſelbſt hervorbringen ſolle (denn dieſe bleibt immer eine Sache der Freiheit des Subjects) ſondern es wird deutlich genug angedeutet, daſs ſie nur die Kräfte des Menſchen ſo bilden und zubereiten ſolle, daſs ein guter Wille leicht ſeine Zwecke durch ſie ausführen kann, welches natürlicher Weiſe am beſten geſchieht, wenn man dem Menſchen einer ſeits ſo viel Geſchicklichkeit und Kenntniſſe beibringt, daſs er dadurch eine groſse Menge von Zwecken kennen und ausführen lernt, welches durch *Unterricht* geſchieht, und andernſeits ſeine Neigungen und Leidenſchaften einer ſolchen Zucht unterwirft, daſs er aus Gewohnheit das thut, was die Pflicht gebietet, welches Geſchäft eigentlich *Erziehung* genannt wird, und wodurch freilich noch kein *guter* Menſch, aber doch ein ſolcher gebildet wird, der es ſich lediglich und allein ſelbſt zuzuſchreiben hat, wenn er nicht gut wird; der die Illegalität ſeiner Handlungen nur ſich imputiren kann, d. i. allemal unmoraliſch iſt, wenn er illegal handelt, da bei ſolchen, welche die Wohlthat einer vollkommnen Erziehung nicht genoſſen haben, die Illegalität auch aus bloſſen äuſſeren Urſachen herrühren kann. Unter den nützlichen Eintheilungen Erziehung, welche §. 77 angeführt ſind, hätte vielleicht auch die Eintheilung in die *allgemeine* und *beſondere* eine Stelle verdient. Erſtere wäre die, welche den Menſchen als Menſchen, d. i. zur *Humanität* erzieht, oder die Zwecke der Menſchheit

heit beſorgt, letztere diejenige, welche *eben* den Menſchen noch auſſerdem zu beſondern Zwecken bildet, die er ſich um ſeiner beſonderen Verhältniſſe willen ſetzen muſs. Die allgemeine liegt der beſonderen Erziehung allemal zum Grunde.

Der Unterſchied zwiſchen Erziehungswiſſenſchaft und Erziehungskunſt iſt §. 19 deutlich auseinander geſetzt, und das Verhältniſs der Theorie zur Praxis §. 80 richtig gewürdiget. Bei Beantwortung der Einwürfe gegen die Pädagogik hätte Rec. auch den Gedanken mit zu leſen gewünſcht, der, wie es ihm ſcheint, die Nichtigkeit jener Einwürfe ſehr deutlich darthut, nämlich: daſs man von der Erziehungskunſt nicht mehr erwarten müſſe, als was ſie zu leiſten vermag. Wer von der Pädagogik verlangt, daſs ſie lauter moraliſch gute Menſchen machen ſolle, verlangt von ihr etwas unmögliches. Sie kann nur ſolche Menſchen machen, welche viel Gutes thun *können*, *wenn ſie wollen*; daſs ſie aber das Gute wollen *müſſen*, kann ſie nie machen. Denn dieſes würde das Gute ſelbſt zerſtören. Wer behauptet, er könne ſeine Kinder ſo erziehen, daſs ſie nothwendig gut werden müſſen, iſt ein unverſtändiger Prahler. Wer aber behauptet, er könne ſeine Kinder ſo erziehen, daſs ſie alle Geſchicklichkeit haben, Gutes zu thun, ſagt etwas, das in den Grenzen ſeiner Kunſt liegt. Hierbei bleibt es immer noch möglich, daſs ſein Kind einen ſchlechten Gebrauch von allem mache, was ihm durch Erziehung gegeben iſt. Es ſcheint nur zu gewiſs, daſs ſich die Erzieher die Menſchen oft als eine Klaſſe lebendiger Maſchinen gedacht, und ihrer Kunſt viel zu viel zugetraut haben. Und da offenbart ſich auch hier, daſs die Gegner oft mehr zur Berichtigung der Begriffe in einer Wiſſenſchaft beitragen, als die eifrigſten Syſtematiker. Der ſonderbare Einwurf, daſs die neuere Pädagogik den Menſchen blos zum *Menſchen* und nicht zum *Staatsbürger* bilde, iſt hier S. 138 auf eine ernſthafte und gründliche Weiſe gehoben. Ein guter Menſch wird gewiſs auch ein guter Staatsbürger ſeyn, geſetzt, er fände es auch bedenklich, ſich auf Aemter im Staate einzulaſſen, die ohne Unehrlichkeit gar nicht verwaltet werden können. Denn wenn keiner dergleichen annähme (welches freilich von der Menſchheit gefordert werden kann); ſo würde es um den Staat nur um deſto beſſer ſtehen.

Die eigentlichen Grundſätze der Erziehungswiſſenſchaft gehen S. 141 an. Hier wird gehandelt I. *Von der körperlichen Erziehung*. 141 — 181. *Körperlich* drückt gewiſs die Sache beſſer aus als *phyſiſch*. Denn phyſiſch, d. i. natürlich, ſind alle Kräfte des Menſchen, auf welche die Erziehung würken kann. Das Phyſiſche iſt aber entweder körperlich oder geiſtig, und dem Phyſiſchen ſteht das Moraliſche entgegen, das überall gar nicht zur Natur gehört. Alles was hierüber geſagt iſt, wird gewiſs durchgängigen Beifall finden. Vorzüglich lehrreich iſt der Abſchnitt über die Selbſtbefleckung. II. *Von der Bildung der Seele* 182 — 386. Dieſer Theil zerfällt in drei Kapitel, wovon das erſte von der Bildung des Erkenntniſsvermögens, das zweite von der Bildung des Gefühlsvermögens, das dritte von der Bildung des Begehrungsvermögens handelt. Der Hr. Verf. nennt das erſtere Geſchäft die *intellektuelle*, das andere die *äſthetiſche*, das dritte die *moraliſche* Erziehung. Nach des Rec. Meinung hängt der letzteren Eintheilung etwas fehlerhaftes an, weil ſie den zuerſt feſtgeſetzten Zweck der Erziehung zu ändern ſcheint. Iſt nämlich ſittlicher Gebrauch aller Kräfte der letzte Zweck der Erziehung, wie Rec. mit dem Verf. annimmt; ſo iſt alle Erziehung *moraliſch*.

Denn auch die Erkenntniſskräfte und Gefühle müſſen blos zu moraliſchen Zwecken eingerichtet werden. Sollte die Erziehung nach den untergeordneten Zwecken eingetheilt werden; ſo dürfte wenigſtens die Moraliſche kein *Glied* der Eintheilung ausmachen, ſondern müſste an der Spitze der ganzen Eintheilung ſtehen. Alle Erziehung iſt nämlich entweder *körperlich* oder *geiſtig*. Uebrigens ſind die Geſchäfte der Erziehung in jenen Kapiteln richtig aufgezählt. Denn der Gebrauch der Freiheit fodert in Anſehung des Gemüths allerdings 1) eine Kultur der Erkenntniſskräfte; 2) eine Disciplin der Gefühle und 3) eine Disciplin der Neigungen. In Abſicht auf die Bildung der Erkenntniſskräfte ſind alle pſychologiſche Schätze von dem Hr. V. aufs trefflichſte benutzt, und praktiſch angewandt worden. In Anſehung der Gefühle kann der Erzieher keinen andern Zweck haben, als dem moraliſchen Gefühle den Vorrang vor allen übrigen zu verſchaffen, und alſo alle übrigen dahin einzuſchränken, daſs der Menſch nicht zufrieden und wohl ſeyn kann, wenn ihm die moraliſche Zufriedenheit neben den übrigen angenehmen Gefühlen fehlt. Um dieſen harmoniſchen Zuſtand zu bewürken, möchte es wohl in Anſehung der körperlichen Gefühle vollkommen hinreichend ſeyn, wenn man mit dem, was die Natur gethan hat, zufrieden iſt, und ſie blos in den Schranken hält, in welchen ſie die Erreichung der phyſiſchen Zwecke erfodern. Der Hr. V. meint, S. 235, daſs es Fälle gebe, wo eine künſtliche Erhöhung nöthig ſey, und ſcheint dieſes ſelbſt auf die gröberern Empfindungen des angenehmen ausdehnen zu wollen. Allein Rec. wünſchte, daſs wenigſtens der Wohlgeruch und Wohlgeſchmack von dieſer künſtlichen Kultur ausgeſchloſſen würde. Dieſe könnte doch nichts thun, als die ſchon an ſich harte Abhängigkeit von körperlichen Bedürfniſſen, und dadurch eben die Hinderniſſe der Freiheit nur noch mehr vermehren. Nach des Rec. Meinung muſs alle Kunſt in Anſehung dieſer Gefühle dahin gehen, daſs das Angenehme, welches mit Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe verknüpft iſt, durch ſo vielerlei Gegenſtände, als nur immer möglich iſt, erweckt werde, beſonders aber durch ſolche Dinge, die allenthalben leicht zu finden ſind. Dahin wird auch S. 236 die Meinung würklich berichtiget. — Das Moraliſche Gefühl hängt nach des Rec. Meinung allein von der Erkenntniſs des Moraliſchen ab, und das Hauptmittel, daſſelbe zu erwecken, iſt daher die Aufklärung moraliſcher Begriffe, welche nicht eben durch Zergliederung und Definirung derſelben geſchieht. (Dieſes wäre vielleicht das unſchicklichſte Mittel;) ſondern vielmehr durch Vorhaltung ſolcher Beiſpiele, in welchen das Moraliſche oder Unmoraliſche hervorſticht. Da die moraliſchen Begriffe in jedes Menſchen Seele ſelbſt liegen; ſo bedarf es nichts mehr, als Gegenſtände, die unter ſie paſſen, um ſie kennen zu lernen. Soll nun die Erkenntniſs auf der einen, und deren Folgen (das Gefühl) auf der andern Seite bewürkt werden; ſo wird 1) ein negatives Geſchäft dabei von Seiten des Erziehers erfodert, nämlich daſs ſittlichen Vorurtheilen, die aus der Geſellſchaft kommen, der Eingang bei Kindern verwehrt werde, und daſs das Gemüth zur Ruhe komme. Denn nichts hindert das Aufkeimen der ſittlichen Gefühle mehr, als rauſchende Vergnügungen anderer Art. 2) Das poſitive Geſchäft des Erziehers beſteht in der Richtung der Aufmerkſamkeit auf das Moraliſche in den Beiſpielen. Der Hr. Verf. hat faſt alle dieſe Punkte richtig beſtimmt. Nur in Rückſicht der Methode hätte Rec. gewünſcht

wünſcht, daſs die Bildung des moraliſchen Gefühls nicht mit zur ästhetischen Erziehung gezogen wäre, da daſſelbe die eigenthümliche Natur hat, daſs es nicht, wie alle übrigen Gefühle, von organiſchen Bewegungen, ſondern von bloſsen Vernunftbegriffen abhängig iſt, ja das ganze Gefühl in nichts andern beſteht, als in der Vorſtellung dieſer Begriffe durch die Sinnlichkeit. Alsdann hätte vielleicht auch der Zuſammenhang der intellektuellen Gefühle mit dem moraliſchen bemerkt werden können. So ſcheint das Wohlgefallen am Wahren, wo ihm nicht Eigennutz zum Grunde liegt, in der That moraliſcher Natur zu ſeyn. Es iſt eben die es Wohlgefallen am Wahren von dem Wohlgefallen, welches aus der Vorſtellung der Erweiterung unſerer Erkenntniſſe entſpringt, noch ſehr verſchieden. Die Lehre von der Kultur der Gefühle wird ſich in der Pädagogik weit beſſer abhandeln laſſen, wenn die Theorie derſelben erſt ſelbſt vollkommen ſeyn wird. Mit Recht wird hier S. 249 das religiöſe Gefühl auf das moraliſche gepfropft, und was der Hr. V. hierüber ſagt, iſt vortreflich. Mit Recht werden die wunderlichen Mittel, die Vorſtellung von Gott wichtig zu machen, die Rouſſeau, Baſedowete. in Vorſchlag brachte, als zweckwidrig verworfen, und die moraliſche Gemüthsſtimmung wird als diejenige gewählt, worauf ſich die Religion in aller Ruhe ohne Aufregung ſtarker äſthetiſcher Gefühle erbauen läſst. Rec. fügt nur noch etwas zu den Vorſchlägen des Verf. hinzu. Rec. glaubt nämlich, die beſte Vorbereitung, einen richtigen Begriff von Gott in den Kindern zu erwecken, ſey, wenn man die Kinder beurtheilen lehrt, was zu einer ſittlichen Ordnung gehört, und wie es in der Welt nach moraliſchen Begriffen ſeyn *ſollte*. Erlangt ihr ſittliches Gefühl einige Stärke, ſo werden ſie dann zuverläſſig ſelbſt auf den Gedanken kommen, daſs ein Weſen iſt, welches alles ſo macht und einrichtet, wie es ſeyn *ſoll*, und werden um ſo inniger von deſſen Daſeyn überzeugt werden, und um ſo klärere und lebendigere Begriffe von ihm erhalten, je inniger ſie ſelbſt von der Würde der Moralität überzeugt werden. Auf das, worauf der Verf. S. 252 wenigſtens etwas rechnet, möchte Rec. gar nichts bauen. Die Stelle heiſst: „Je unbekannter ſie (die „Kinder) mit den Naturgeſetzen und Mit„telurſachen ſind, deſto williger werden „ſie in ſeiner unumſchränkten Macht den „Grund alles deſſen finden, was ihnen un„begreiflich iſt.“ Die Vorſtellung, welche ein Kind von der Welt hat, iſt ſo klein, daſs der Gott, den es ſich als proportionirliche Urſache hinzudächte, eben kein würdiger Gegenſtand ſeyn möchte, und die Unwiſſenheit in der Naturkenntniſs wird dieſe Vorſtellung allemal verringern. Es würde daher aus dieſer ſubjectiven, ſehr unlautern Quelle nur *Aberglaube* fliesſen können, und man muſs ſie daher lieber ganz verſtopft erhalten. Wenn das Kind erſt davon überzeugt iſt, daſs ein Weſen ſey, welches nach ſittlichen Geſetzen *Alles* einrichtet; ſo iſt es auch zugleich davon überzeugt, daſs Gott Urheber und Schöpfer der Welt ſey, und die allerdeutlichſte Erkenntniſs der Natururſachen werden es eher in ſeinen Glauben beſtärken, als denſelben ſchwächen. Es gehört ſodann nur eine Entwickelung der Begriffe dazu, woraus leicht erhellet, daſs es unmöglich wäre, eine ſittliche Ordnung durchgängig zu realiſiren, wenn die Materie und alle Kräfte, die ins Spiel geſetzt werden müſſen, nicht ſelbſt unter dem moraliſchen Princip ſtehn. Uebrigens aber glaubt Rec., daſs der Erzieher alles anwenden müſſe, um bei Kindern das *Theoretiſiren* über Gott zu verhüten, wodurch allein die kindiſchen

Be-

Begriffe, denen der Hr. Verf. S. 253 gegen die Billigung des Rec. nachſehen will, gewürkt werden. Es iſt genug, daſs ſich das Kind das Ideal der Moralität unter Gott vorſtelle. Hierzu gehört aber nicht viel. Wir müſſen aber alles anwenden, zu verhüten, daſs es ſich kein Bild von ihm mache, denn dieſes legt jederzeit den Grund zu einer Art von Aberglauben oder Schwärmerei.

Sehr ausführlich iſt der Abſchnitt über die Bildung des Begehrungsvermögens, die hier die moraliſche Erziehung heiſst, welches, wie Rec glaubt und ſchon bemerkt hat, kein richtiger Ausdruck iſt. Der Hr. Verf. fängt, wie es die Natur der Sache auch erfodert, damit an, daſs er ſeine Meinung über die moraliſche Natur der Kinder darlegt Mit allem Rechte wird hier die Unterſuchung der Philoſophen über die urſprünglich moraliſche Beſchaffenheit der menſchlichen Natur als zur Pädagogik gar nicht gehörig bei Seite geſetzt. Die Pädagogik ſetzt voraus, daſs der Menſch beſſer werden *könne*, und daſs man dieſes durch äuſsere Mittel erleichtern könne. Hierauf gründet ſich ihr ganzes Geſchäft. Sie hat es mit dem Menſchen, in wiefern er ſich in der Sinnenwelt offenbart, zu thun, auf das Intelligible kann ſie nicht würken. Dieſes geht ſie nichts an. Ihr Geſchäft iſt allein anthropologiſch. Man verkennt die kantiſche Meinung, daſs es ein radikales Böſe in der menſchlichen Natur gebe, gänzlich, wenn man glaubt, Kant habe darin eine phyſiſche Beſchaffenheit des Menſchen darthun wollen. Da die Sache wichtig und der Miſsverſtand von Einfluſs iſt; ſo will Rec. die Punkte angeben, worauf es hierbei hauptſächlich ankommt.

Man kann den Menſchen überhaupt ſeinen *phyſiſchen* und ſeinen *moraliſchen* Anlagen nach betrachten. In erſterer Rückſicht iſt er weder gut noch böſe. Alle ſeine Begierden gehen auf Naturzwecke, und erhalten ihre Richtung theils von der Beſchaffenheit des Körpers, theils von äuſseren Umſtänden, theils von Vorſtellungen. Mit dieſen phyſiſchen Anlagen, Begierden und Neigungen hat es der Erzieher ganz allein zu thun. Sie ſoll er ſo bilden, daſs ſie das, was die Pflicht gebietet, ebenfalls begehren. Er ſoll alle Neigungen des Menſchen auf das Gute lenken, und er muſs von der Vorſtellung ausgehn, daſs dieſes durch pſychologiſche und phyſiſche Mittel möglich ſey. Er gewöhnt ihn daher an Ordnung, Fleiſs, Arbeitſamkeit etc. bringt ihm eine Liebe zur Ehre, zum Recht zu dem was Pflicht heiſst etc. bei. In wiefern dieſes der Erzieher bewürkt, hat das Kind ſelbſt kein Verdienſt daran. Die gute Erziehung iſt ein Glücksfall, die ſich alſo der Menſch eben ſo wenig geben kann, als Reichthum, vornehme Geburt etc. Der Erzieher kann den Menſchen ſelbſt eigentlich nicht gut machen. Gut muſs ſich jeder ſelbſt machen. Er kann nur ſeine natürlichen Kräfte ſo einrichten, daſs ein freier Wille in ihm ſehr leicht einen moraliſchen Gebrauch von denſelben machen kann. Der Erzieher ſchafft alſo eigentlich nur die Hinderniſſe der Moralität aus dem Wege; er bereitet ein phyſiſches Weſen, das ſo handelt, wie ein gutes moraliſches Weſen, in das er eben die Triebfedern gelegt hat. Das Verdienſt ſeines Zöglings iſt nur, daſs er das Getriebe nicht ſtört, und es durch eigne Kraft immer mehr vervollkommnet.

Betrachte ich aber den Menſchen ſeinen *moraliſchen Anlagen* nach; ſo habe ich einen völlig überſinnlichen Gegenſtand vor mir, worauf phyſiſche Kräfte überall gar nicht einwürken können. Dergleichen moraliſche Anlagen in dem Menſchen überhaupt zuzulaſſen beſtimmt mich kein Gegenſtand in der Sinnenwelt. Wenn ich nur

nur ſinnliche Gegenſtände und mit ihnen nur Naturgeſetze wahrnähme; ſo würde auch die *Idee* einer moraliſchen Anlage nicht einmal möglich ſeyn. Es iſt allein das Bewuſstſeyn der Pflicht, die gar kein Gegenſtand, ſondern eine bloſs *Vernunftidee* iſt, welche mich nöthiget, mich ſelbſt und den Menſchen, der es hat, als ein moraliſches Weſen zu denken, d. h als ein Weſen, das mit *Freiheit* begabt iſt, und eben durch dieſe Eigenſchaft gar nicht zur Natur, (welche ein durchgängiger Cauſalzuſammenhang iſt) gehört. Denn die Natur ſchlieſst alle Freiheit aus. In wiefern der Menſch alſo Freiheit beſitzt, hat er einen *intelligibeln* und eben daher für uns *unbegreiflichen* Charakter, weil nur das, was in der Natur iſt, von uns begriffen, und aus Urſachen verſtanden werden kann. Sobald wir nun von dem Menſchen ſagen, er ſey gut oder böſe, habe Verdienſt oder Schuld etc. ſo beziehen wir dieſe Begriffe allemal auf ſeinen intelligibeln Charakter, und denken uns das, was wir ihm durch dergleichen moraliſche Urtheile beilegen, als durch Freiheit geſchehen. Es kann nun die *ſpeculative* Frage aufgeworfen werden: Wie der freie Wille in dem Menſchen urſprünglich beſchaffen; ob er gut oder böſe ſey, oder vielleicht noch gar keinen beſtimmten Charakter habe, ſondern denſelben ſich erſt erwerben müſſe? So iſt die Frage ſo geſtellt, daſs man einſieht, es komme hier nicht auf die *natürlichen* Neigungen an, ſondern auf das Intelligible in dem Menſchen. Man ſieht aber auch leicht ein, daſs die Frage in moraliſcher Rückſicht zu den Adiaphoris gehöre, die man ohne allen Nachtheil unbeantwortet laſſen kann. Denn ſie mag ausfallen, wie ſie will; ſo hat ſie weder auf das Geſchäft des Moraliſten noch des Erziehers einen Einfluſs. Rec. läſst ſich daher hier auch gar nicht in die weitere Unterſuchung ein. Nur eine einzige Bemerkung erlaubt er ſich über das Werk des würdigen Verf. Derſelbe redet nämlich von dem Moraliſchen oft ſo, als ob ſich daſſelbe eben ſo hervorbringen lieſse, wie etwa irgend eine andere Naturerſcheinung, und ſcheint es daher von phyſiſchen Urſachen, (worunter die Erziehung gehört, wenn man das Phyſiſche als Natur dem Moraliſchen als Freiheit entgegenſetzt) abhängig zu machen. Dieſes ſcheint daher zu rühren, daſs bei dem Verf die moraliſchen Begriffe ſelbſt, wenigſtens hie und da als Naturbegriffe behandelt ſind, woraus nach des Rec Meinung ein groſser Nachtheil für die Wiſſenſchaft entſpringt. Indeſſen iſt dieſer Nachtheil in der Pädagogik nicht merklich, weil der Erzieher in der That gerade ſo handeln muſs, als wollte er das Moraliſche ſelbſt in dem Menſchen hervorbringen, und als ſey es durch phyſiſche Mittel möglich zu machen. Er legt nämlich alles auf die *Würkungen* an, und da dieſe (Handlungen) nur durch Naturkräfte möglich ſind; ſo ſucht er dieſe Naturkräfte in dem Menſchen (Begierden und Neigungen) ſo zu bilden, daſs ſie das durch ihn (eine äuſſere Urſache) veranlaſst, verrichten, was ſie verrichten würden, wenn ſie durch einen innern moraliſchen Geiſt der Freiheit belebt und dirigirt würden. Findet ſo dann die aufkeimende Freiheit eine ſo zweckmäſsig verbreitete Natur, die gleichſam durch ſich ſelbſt moraliſche Zwecke würkt, vor ſich, ſo muſs ſie dieſes als ein Glück anſehen, wodurch ihr Geſchäft ihr auſſerordentlich erleichtert wird. Dieſe Anſicht hat in wiſſenſchaftlicher Rückſicht, nach Rec. Meinung, groſse Vortheile, und hebt eine Menge Schwierigkeiten, und daher wünſcht er, daſs ſie immer allgemeiner werden möge. Im Grunde glaubt Rec. liegen in Hrn. N. Werke dieſelben Ideen, wie der 152ſte §. beſonders am

Schluſſe

Schluſſe zeiget. Wenn aber der Hr. Verf. den wahren urſprünglichen Unterſchied des Phyſiſchen und Moraliſchen in dem Menſchen noch mehr hätte vors Auge nehmen wollen; ſo würde nach des Rec. Meinung die Nichtigkeit der Schwierigkeit noch einleuchtender geworden ſeyn, wie man ein *freies* Weſen mit Erfolg gerade ſo behandeln könne, als ob man durch äuſſere Urſachen ſeinen moraliſchen Charakter beſtimmen wolle, welches ein Widerſpruch zu ſeyn ſcheint, es aber nach der bisherigen Erklärung gar nicht iſt.

Im übrigen wird auch der ſtrengſte Moraliſt mit den Vorſchriften, welche der Hr. Verf. zur Bildung des moraliſchen Charakters giebt, vollkommen zufrieden ſeyn. Rec kann ſich wegen eingeſchränkten Raum nicht auf eine umſtändliche Darlegung des Gedankenganges des Verf. einlaſſen, welches er auch um ſo eher überhoben ſeyn kann, da das Buch ſelbſt ſchon faſt in Jedermanns Händen iſt. Nur über einige Gedanken des Werks will Rec. ſeine Bemerkungen mittheilen. Die erſte Sorgfalt muſs auf die Zucht des Temperaments bei Kindern gerichtet ſeyn, das dahin eingeſchränkt werden muſs, daſs es zur Legalität gewöhnt wird. Hiermit fängt auch der Sache nach Hr N. §. 154 etc. an Daſs die Sittlichkeit durch äuſſere Reize geweckt werden könne und müſſe, iſt §. 165 auf eine ſolche Art gezeigt, daſs der Moralität dabei kein Abbruch geſchieht. Wenn im Anfange dieſes Paragraphen geſagt wird, daſs es bei der Jugend ſchwer ſey, blos durch die Vorſtellung der innern Würde der Tugend Liebe zu ihr zu erwecken; ſo zweifelt Rec. an der allgemeinen Wahrheit dieſer Bemerkung. Daſs die Idee reiner Tugend in keinem Alter ſtärkere Gefühle hervorbringe, als in dem Jünglingsalter, giebt wahrſcheinlich auch der V. zu. Man kann alſo die Stelle nur auf Kinder vom zarten Alter deuten. Aber wenn man nur die Pflicht ganz ſimpel vorſtellt und nicht etwa mit affectirter Wärme davon redet: ſo wird gewiſs ihre Wirkung (eine innere Achtung dagegen) nicht lange ausbleiben, und es iſt immer beſſer, ſo bald als möglich, die Folgen, als Bewegungsgründe betrachtet, auszuſchlieſsen, und die Folgen blos zur Bekämpfung entgegengeſetzter Neigungen zu gebrauchen. Denn um eine Neigung durch Tugend zu bekämpfen, iſt es allerdings ein kräftiges Hülfsmittel, wenn man zeigen kann, daſs das Uebergewicht des Wohlſeyns auch auf der Seite der Tugend iſt Der Abſchnitt über Lohn und Strafe iſt ganz vortreflich. Man trift hier ſo wie über die einzelnen Fehler und Gebrechen der Kinder, wovon in der Folge geredet wird, alles concentrirt, was unſere beſten Erziehungsſchriften enthalten.

Der vierte Abſchnitt handelt vom Unterricht, und geht in das kleinſte Detail ein. Man kann von dem Verfaſſer, der ſo viel eigne Erfahrungen mit Nachdenken gemacht hat, ſchon erwarten, daſs er in dieſem Abſchnitte ſehr lehrreich ſeyn werde, und gewiſs wird man noch mehr finden, als man ſich vorgeſtellt hat. Er hat über die Methodenlehre in Wiſſenſchaften, mit denen er nicht ganz vertraut war, auch andere ſeiner Freunde zu Rathe gezogen, wie die Vorrede beſagt, um ſeinem Werke den möglichſten Grad von Vollkommenheit zu geben. Der fünfte und letzte Abſchnitt beſchäftiget ſich endlich mit Rathſchlägen und Klugheitsregeln für Hauslehrer und Erzieher mit Hinſicht auf die verſchiedenen Verhältniſſe, worin ſie ſich befinden.

3) Gie-

9) Gieſſen bei Heyer: *Briefe das Erziehungs- und Predigergeſchäft betreffend*, an einen ſtudierenden Freund. Von dem Verfaſſer der moraliſchen Wiſſenſchaften 1796. 8. 14 B. ( )

Hr. Prediger *Schwarz* in Echzell, handelt in dieſen Briefen die wichtigſten Materien auf eine angenehme und gründliche Art ab. Wir wollen den Leſer mit dem Inhalte derſelben kürzlich bekannt machen. Er geht von dem Grundſatz aus, daſs wir *moraliſche* Weſen ſind, und daſs die moraliſche Natur des Menſchen ſeine höchſte Beſtimmung enthalte (S. 6) Wenn nun aber die moraliſche Natur *Freiheit* in ſich ſchlieſst; ſo entſteht die Frage: Wie es dabei möglich ſey, andere gut zu machen, da die ſittliche Güte allein *ſelbſt* gewirkt ſeyn muſs? (S. 8) Die Schwierigkeiten, welche dieſe Frage in ſich ſchlieſst, werden im dritten und vierten Briefe ſehr gut aufgedeckt. Sie wird im fünften Briefe auf eine praktiſche Art folgender Geſtalt gelöſet: Wir ſollen recht und gut handeln. Dieſes können wir nicht anders, als in der Sinnenwelt in Ausübung bringen. Wir ſollen uns alſo in der Erſcheinung als moraliſche Weſen zeigen (ſo folglich auch uns und andere als ſinnliche Weſen als ſolche behandeln; wir ſollen jedes vernünftige Weſen in ſeinen moraliſchen Zwecken begünſtigen, und ihm zu denſelben beförderlich ſeyn. Das können wir aber nicht anders, als wenn wir ſeine moraliſchen Handlungen begünſtigen und befördern. Wir müſſen alſo auf andere würken, und in ihnen ſowohl als in uns die Moralität in der Erſcheinung darſtellen. Hierdurch wird nun freilich nicht die ächte, wahre Moralität in andern befördert, ſondern nur ein Analogon davon (die legale Handlungsweiſe) Aber dieſe letztere zu befördern, kann auch nur das Object der Pflicht ſeyn; und hiermit iſt die Realität des Begriffs der *Erziehung* bewieſen. Den Menſchen zur Sittlichkeit zu erziehen, iſt Pflicht Er hat eine doppelte Natur, eine überſinnliche und ſinnliche. Wir ſollen nur auf die letztere würken und machen, daſs dieſe ſo erſcheint, wie jene ſeyn ſoll. (Rec. hat ſich dieſe Frage immer ſo gelöſet: Die Pflicht des Menſchen in Beziehung auf die Unmündigen, erfodert nur, daſs man ihnen ihre phyſiſche Natur einrichten helfe, welches allerdings durch unſre Mitwürkung nach der Erfahrung möglich iſt. Dieſe äuſſere Einrichtung welche das Geſchäft der Erziehung iſt, kann nun nichts anders zum Zwecke haben, als ihre natürlichen Kräfte, Erkenntniſſe, Gefühle und Neigungen ſo zu bilden, daſs ſie zum moraliſchen Gebrauche zweckmäſsig werden. Hierbei aber kann man keine andere Maxime befolgen, als die: ein Thier zu bilden, das durch ſeine natürlichen Kräfte gerade das thäte, was das moraliſche Geſetz will. Denn fände jemand ſeine ſinnliche Natur ſo vorbereitet, ſo würde er ſie zur moraliſchen Würkſamkeit am beſten brauchen können. So arbeitet alſo der Erzieher auf legale Handlungsweiſe, und ſucht alle Neigungen und Erkenntniſſe des Zöglings ſo einzurichten, daſs eine durchgängige legale Handlungsweiſe daraus entſpringen muſs, wobei lebhafte Erkenntniſs der Pflicht eine Hauptmaſchine ausmacht. Der Erzieher muſs ſeinen Zögling als ein freies Weſen behandeln, dem er eine *Natur* geben will, die ihm die Ausübung ſeiner Pflicht in Zukunft erleichtert. Wie aber dieſe Natur das freie Weſen ſelbſt gebrauchen will, muſs er ihm überlaſſen. Denn daſs es dennoch einen unmoraliſchen Gebrauch von ſeinem edeln Geſchenke mache, kann kein Fremder ſchlechthin verhüten. Das freie Weſen wird aber um ſo niederträchtiger erſcheinen, je bequemer

die phyſiſche Natur, die es vorfand, zu moraliſchem Gebrauche eingerichtet war, und je weniger es von den glücklichen Geſchenken der Natur und Kunſt einen ſittlich guten Gebrauch macht. Das Problem wird alſo nach meiner Vorſtellung ſo gelöſet, daſs der Erzieher gar nicht Moralität, ſondern nur eine Natur würken ſoll, die wie die Moralität würkt. Ich glaube, dieſes iſt auch die Meinung des Verf., nur daſs er ſie anders ausgedrückt hat. Mir ſcheint es, als ob durch meine Vorſtellungsart die Nichtigkeit vieler ſubtilen Anfragen, die der V. weitläuftig löſet, von ſelbſt wegfallen müſsten.)

Der ſechſte und ſiebente Brief zeigt nun, wie wir allerdings aus den Handlungen der Menſchen auf ihre ſittlichen Triebfedern ſchlieſſen, und ſo ſie als Erſcheinungen doch auch moraliſch urtheilen können. (Eigentlich gründet ſich die moraliſche Beurtheilung blos auf das Bewuſstſeyn ſeiner Pflicht. Nur ſo weit, als der Menſch ſich dieſer bewuſst iſt, iſt er einer moraliſchen Beurtheilung fähig, und in ſo weit muſs er auch das über ihn gefällte Urtheil für gültig erkennen. Was er thun ſollte, konnte er thun, und wenn er es nicht gethan hat, verdient er Tadel. Wie aber ein ſolches Urtheil überall möglich ſey, läſst ſich nicht beantworten). Es giebt (Brief 8) drei Arten der Menſchenbehandlung, *ſittliche Erziehung* derer, die noch unentwickelt ſind; *Veredlung* ſolcher, die ſchon einen gewiſſen Grad von Güte haben; *Verbeſſerung* der ſchlechten. Dieſe Begriffe ſind K. 29—92 ſehr vortrefflich erörtert. Der achte Brief redet von dem erſcheinenden Charakter und deſſen verſchiedenen Graden der ſittlichen Güte und Bosheit. Die Begriffe ſcheinen etwas unbeſtimmt gefaſst zu ſeyn, und die Sache wird ohne Noth verwirrt. Der Grundzug der ſittlichen Güte iſt nach dem V. (103) *Wahrheitsliebe*, aber dieſes iſt nicht einleuchtend. Denn dieſe kann aus einem blos ſpeculativen Intereſſe entſtanden ſeyn. Daſs in jedem menſchlichen Charakter ſo viel Gutes hervorgebracht werde, als unter den Umſtänden möglich war, glaubt der Verf. aus dem Grunde (123) weil es der Zweck der Vorſehung erfodere, die ſittliche Güte ſo viel möglich in der Erſcheinung darzu ſtellen. Allein dieſer Grund iſt falſch, wie das, was er beweiſen ſoll. Denn 1) muſs der Zweck Gottes und deſſen Erreichung von der Freiheit anderer moraliſcher Weſen ganz unabhängig gedacht werden: und es wird alſo dieſer Zweck erreicht, wenn auch alle Menſchen die ärgſten Teufel wären. Denn dieſes will und kann Gott nicht hindern; 2) die ſittliche Güte in der Erſcheinung, ſo weit ſie von Gott herrührt, iſt die Uebereinſtimmung der Natur mit ſeinem Willen. Dieſe kann aber kein freies Weſen ſtören, wenn es auch noch ſo böſe wäre, und als noch ſo böſe erſchiene; 3) es gehört gar nicht zum Zwecke Gottes, daſs die Menſchen als gut erſcheinen (denn ſonſt würden ſie auch ſo erſcheinen) ſondern nur, daſs ſie gut ſeyn ſollen; ob ſie aber wollen, hängt allein von ihrer Freiheit ab, und ihre würkliche Bosheit widerſpricht dem Willen Gottes gar nicht. Denn was dieſem widerſpricht, kann gar nicht ſeyn, ſie iſt aber auch nicht durch ihn erzeugt, ſondern ein Product der eignen Freiheit der moraliſchen Weſen. — Eben ſo ungegründet ſcheint dem Rec. die Behauptung, daſs der Feuerländer *eben ſo gut* von dem Schöpfer bedacht ſeyn müſste, als der Europäer — und daſs jeder Menſch gerade in diejenige Lage von Gott geſetzt worden ſey, welche für die Entwickelung ſeiner moraliſchen Kraft in der Menſchenwelt die beſte war. — Es ſcheint Vermeſſenheit zu ſeyn, wenn man beſtimmen will, daſs

Gott

Gott einen Menſchen ſo gut wie den andern bedacht haben müſſe. Ich frage warum? Zur moraliſchen Ordnung gehört dieſes gar nicht nothwendig. Mit dem Begriffe derſelben kann es ſehr gut beſtehen, daſs der eine von der Natur mehr begünſtiget werde als der andere, und ſelbſt das Führen zum Ziele (124) will mir nicht in den Kopf. Ein freies Weſen muſs ſelber gehen. So viel es ſich führen läſst, ſo viel büſst es am eignen Werth ein. Von Gott können wir in der Natur nichts erwarten, als Kräfte, die uns das Gehen möglich machen; der Gebrauch dieſer Kräfte iſt uns überlaſſen.

Der Begriff eines *Tugendgewiſſens* ſcheint bei allen Erörterungen (S. 141 etc.) immer unzuläſſig zu bleiben. Denn die Tugend mag betrachtet werden wie ſie will; ſo darf ſie nicht als natürliche Anlage gedacht werden. Man kann wohl eine Natur denken, welche die Tugend in der Ausübung erleichtert (wodurch ſie ihr auch Abbruch thut), aber nie eine Tugend, die ſelbſt Natur iſt. Die anthropologiſchen Rathſchläge und Bemerkungen, welche im 13 — 15 Briefe zur Beurtheilung und Einrichtung der menſchlichen Natur gegeben werden, ſind wahr und gut, und verdienen alle Empfehlung.

4) *Schleswig bei Röſs*: *Auguſte und Hieronimus*, oder *Briefe über die moraliſche Bildung des Menſchen*, nach den Bedürfniſſen unſrer Zeit. Von einem Frauenzimmer. Erſter Theil. 1796. 28 B. 8.

Ein unterhaltender Roman, welcher als Vehikel gebraucht iſt, eine Menge wahrer Gedanken über Erziehung ſeiner ſelbſt und anderer in Umlauf zu bringen.

5) Leipzig bei Crusius: *Catechismus der ſittlichen Vernunft*; oder: Kurze und Kindern verſtändliche Erklärung der ſittlichen und religiöſen Grundbegriffe durchgängig mit Beiſpielen erläutert von *Johann Georg Schollmeyer*. 1796. 11 B. 8 S. 8. ( )

Ein ſehr nützliches Büchlein, mit welchem ſich jeder Anfänger der Katechetik, dem es um reine beſtimmte Begriffe zu thun iſt, vertraut machen ſollte! Schon der Titel giebt den Zweck und Inhalt des Buches deutlich an, und jeder Leſer wird finden, daſs der Inhalt durchgängig der Angabe entſpricht.

Da der Zweck der Annalen keine ausführliche Anzeige von dergleichen populären Werke verſtattet, ſo will Rec. dem geſchickten Hrn. Verf. nur einige Winke geben, daſs er ſein Buch mit Aufmerkſamkeit geleſen habe. Da dieſes Buch vorzüglich der Erläuterung praktiſcher Begriffe gewidmet iſt, ſo vermiſst man ungern die Beſtimmung des eigentlich Praktiſchen, welches doch der Verf. ſehr gut gefaſst hat. In der Note S. 3 wird behauptet, daſs das Sittengeſetz über die Fälle unſeres *willkührlichen* Thuns und Laſſens weder gebiete noch verbiete, welches offenbar falſch iſt, wenn man willkührlich hier nicht für praktiſch indifferent nimmt, welches aber in dieſer Verbindung ungewöhnlich iſt. Auch S. 32 *a*) wo der Verf. den Begriff des Willkührlichen erörtert, iſt die eigentliche *pſychologiſche* Bedeutung ausgelaſſen. In der Erklärung des Rechts iſt das *ethiſche* vom *juridiſchen* nicht genau genug unterſchieden, ſo wie S. 60 der Unterſchied zwiſchen Bewegungsgrund und Triebfeder gar nicht angegeben worden. S. 89 iſt der Satz: daſs alle Menſchen gleiche Rechte und Pflichten haben, unrichtig ausgedrückt, denn daſs der Verf. richtig hierüber denke, zeigt die Erläuterung. S. 94 könnten und

ſollten beſſere Gründe angegeben ſeyn, warum Bürger Abgaben zu entrichten haben. Denn ein Regent könnte den Unterthanen das, was zu *ſeiner* Erhaltung nöthig wäre, erlaſſen, aber die Abgaben überhaupt kann er nicht erlaſſen, weil dieſe zur Erhaltung des Staats nothwendig ſind. Bei dieſer Gelegenheit hätte auch die Nothwendigkeit einer vertheidigenden Macht nicht ſollen übergangen werden, um den Grund der dahin gehörigen Bürgerpflichten beſtimmt anzugeben.

Die Begriffe der gewöhnlichſten moral. und religiöſen Krankheiten ſind nicht angegeben worden, und die Rubrik der religiöſen Begriffe iſt noch einer groſſen Vermehrung fähig

Angehängt iſt noch A) ein Verſuch über die Regeln zur Entſcheidung der Colliſionsfälle, und B) moraliſche Aufgaben als Stoffe zur Uebung der ſittlichen Urtheilskraft. Obgleich der Hr. Verf. den Verſuch A. ganz nach eigenen Ideen behandelt hat, ſo iſt doch Rec. auf nichts Neues geſtoſſen, vielmehr glaube ich, daſs der Verf. den Begriff der Colliſionen gar nicht recht gefaſst habe. Denn er nimmt eine dreifache Art von Colliſionen an, *a*) wo die Forderungen des Naturgeſetzes mit ſich ſelbſt, *b*) mit den Forderungen des Sittengeſetzes, und *c*) wo die Forderungen des Sittengeſetzes unter ſich ſelbſt in Widerſtreit gerathen Allein *a*) gehört gar nicht in die Ethik, und *b*) nicht unter die Colliſionen, weil *alle* Naturforderungen und Neigungen ſchlechthin dem Sittengeſetze unterworfen ſind. Was endlich der Verf. von den eigentlichen Colliſionen ſagt, iſt der Hauptſache nach in jeder kritiſchen Moralphiloſophie enthalten.

III. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

13) Berlin in der akademiſchen Kunſt und Buchhandlung: *Johann Heinrich Tiefſtrunks* Profeſſors in Halle, Cenſur des Chriſtlichen Proteſtantiſchen Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik mit beſonderer Hinſicht auf die Lehrbücher von D. I. C. Döderlein und D. S. F. N. Morus. *Erſter Theil.* Zweite veränderte und vermehrte Auflage 1796. 25 B. *Zweiter Theil* 1794 26 B. Dritter und letzter Theil 1795 21 B. 8. (3 Thlr.)

Der Hr. Verf. iſt bekanntlich der erſte, welcher die kritiſche Philoſophie auf die chriſtliche Theologie angewandt, und ſie mit ihr in Verbindung zu ſetzen, oder ſie nach ihren Principien zu beurtheilen geſucht hat. Sein erſtes Werk: *der einzig mögliche Zweck Jeſu* ſuchte zu zeigen, daſs die chriſtliche Lehre ein Princip als oberſten Grundſatz der Religion enthalte, aus welchem der ganze chriſtliche Lehrbegriff theils abgeleitet werden könne, theils durch denſelben ſeine Sanktion und religiöſe Bedeutung erhalten müſſe. Hierauf folgte deſſen *Kritik der Religion* (1790) worin der oberſte Grundſatz der Religion überhaupt beſtimmt, und gerechtfertiget wird, und worin der Verf. zugleich zu zeigen ſucht, daſs die chriſtliche Religion mit der reinen Religion übereinſtimme, daſs

dafs aber in dieſer Hinſicht für die chriſtliche Dogmatik noch viel zu thun übrig ſey. Hierzu wollte nun der Hr. Verf. in der gegenwärtigen Schrift das ſeinige beitragen. Er erkennt es für Pflicht (1 Th. S. 4) dem Ziele des ächten Proteſtantismus durch Nachdenken und freimüthige und gründliche Unterſuchungen entgegen zu gehen. Wir ſind, ſagt er, (S. 6.) mit unſerm Religionsſyſtem noch nicht im Reinen. Es iſt Pflicht, ſo lange zu arbeiten, bis wir zur reinen Wahrheit des Evangeliums wieder zurückgekehrt ſind. Hierzu haben wir würklich Hoffnung. Hr. T. nimmt hierauf die vernünftige Freiheit religiöſer Unterſuchungen in Schutz, und ſucht zu zeigen, dafs das Halten der Regierungen auf die öffentlichen Symbole und alle politiſche Geſetze in Anſehung derſelben, blos die kirchliche Polizei und äuſſere Ordnung betreffen. „Nur auf dieſen Punkt heifst es S. 13 müſſen Religionsedikte gerichtet ſeyn, und ſollten einige Regierungen mehr daraus machen wollen, ſo beginnen ſie etwas, was auſſer ihrer Macht und über ihren Beruf liegt.“ Der Zweck der Religionsunterſuchungen wird durch eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Religion erfüllt. An einer ſolchen hat es bisher der chriſtlichen Lehre gänzlich gefehlt, (S. 28) weil man die Sätze durch kein Princip verbunden hat. In den vorhergehenden Schriften hat der Hr. Verf. durch kritiſche Unterſuchungen herausgebracht: 1) dafs die chriſtliche Religion ein allgemeines Grundgeſetz habe, welches 2) das wahre Princip aller Religion iſt, und ſich 3) nicht blos mit der Vernunft verträgt, ſondern auch in ihr ſelbſt gegründet iſt, und dadurch zugleich den Grund zu einer wiſſenſchaftlichen Behandlung der chriſtlichen Religion gelegt. — Es iſt hierdurch auch das Princip der Beurtheilung aller möglichen und würklichen poſitiven Lehrmeinungen, alſo auch aller Anordnungen Jeſu und der Apoſtel gefunden. Vor der Ausführung eines chriſtlichen Religionsſyſtems ſelbſt iſt es gut, erſt die bisherigen Lehrgebäude und Dogmen nach jenem Princip zu beurtheilen. Dieſes iſt der Zweck dieſer *Cenſur*, welche den bisherigen proteſtantiſchen Lehrbegriff kritiſch beurtheilt.

Nach dieſem Begriffe, welchen der Hr. Verf. ſelbſt von ſeiner Schrift giebt, möchten vielleicht manche eine Recenſion der auf dem Titel genannten Lehrbücher erwarten. Aber die Schrift hat einen viel gröſseren Plan. Denn es wird jede Materie, welche bisher in den chriſtlichen Lehrbüchern abgehandelt iſt, hier ſo vorgeſtellt, dafs ſie zum Princip der Beurtheilung aller vorhandenen und künftigen Meinungen dienen kann.

Unſtreitig iſt das Unternehmen des Hrn. Verf. ſehr wichtig und verdienſtlich. Ein richtiger Blick in den praktiſchen Geiſt der Religion leitet ihn durchgängig, und verſchafft ihm ſehr groſse Vorzüge vor einem dogmatiſchen Theologen, welcher die Religion auf fremde Auctorität oder Geſchichte bauet. Wenn man das gegenwärtige Werk richtig beurtheilen will; ſo mufs man ſich wohl erinnern, dafs des V. Religionsprincip praktiſch iſt, und dafs er alle Religion aus dem Sittlichen ableitet, ihren Werth allein durch daſſelbe prüft, und die Wichtigkeit ihrer Sätze lediglich nach dem Zuſammenhange mit den ſittlichen Begriffen beſtimmt. Rec. iſt in dieſer Hinſicht vollkommen mit dem Hrn. V. einig. Nur in der Ausführung und Anwendung dieſes Princips ſcheint es dem Rec., als ob der V. ſelbſt bisweilen dogmatiſch würde, und auf hiſtoriſche Umſtände mehr Werth legte, als es das angenommene Religionsprincip fodert.

Die

Die Religion ſtützt ſich nach dem V., wie auch Rec. dafür hält, auf die Moral. Da nun dieſe unabhängig von allen übrigen Erkenntniſſen in jedem Menſchen urſprünglich gegründet iſt; ſo iſt auch die ächte Religion von aller äuſſern Auctorität unabhängig, und keine äuſſere Begebenheit kann ſie gewiſſer machen, als ſie ſchon iſt. Wenn nun dieſer Grundſatz gewiſs iſt, wie denn der Hr. Verf. mit dem Rec. davon ausgeht; ſo hat dadurch die hiſtoriſche Unterſuchung über irgend eine poſitive Religion alle Freiheit gewonnen, und dieſer Vortheil iſt ungemein wichtig, wie jeder einſehen wird, welcher weiſs, was das Vorurtheil, daſs die Religion von der Aechtheit gewiſſer Bücher abhänge, und mit gewiſſen hiſtoriſchen Umſtänden ſtehe oder falle, dem menſchlichen Geiſte von jeher für Feſſeln angelegt hat

Eine beſtehende poſitive Religion kann nach dieſem von einer doppelten Seite betrachtet werden. Man ſieht ſie entweder als ein bloſses Vehikel an, den Menſchen die wahre Religion mitzutheilen, und läſst ſich auf ihre hiſtoriſchen Umſtände gar nicht ein, oder man will ihren Geiſt und ihre Wahrheit prüfen, wie ſie iſt, und dann iſt es nothwendig, mit einer Kritik ihrer Geſchichte und des wahren Inhalts ihrer Lehren zu beginnen. Der erſte Geſichtspunkt gehört blos für den Volkslehrer. Für ihn gehört es nicht, den Werth der Gründe zu unterſuchen, aus welchen gewiſſe Männer für heilig gehalten werden. Ihm iſt blos darum zu thun, das Volk zu belehren, daſs heilige Männer keine andere Lehren vortragen können, als moraliſche. Er geht von dem Princip aus: *Wenn* ein Mann heilig und göttlich geweſen iſt; ſo muſs das, was er über Religion lehrt, von moraliſchen Inhalte ſeyn; und ſchlieſst alſo: Wenn Jeſus und die Apoſtel von Gott erleuchtete und belehrte Männer waren; ſo müſſen ihre Reden mit der moraliſchen Vernunft übereinſtimmen, was auch der Sinn ihrer Worte nach ſonſt andeuten könnte. Er bauet nichts auf ihre Auktorität, ſondern eigentlich alles auf die ſittliche Vernunft ſelbſt, ſetzt aber doch nach der gemeinen Meinung voraus, daſs die poſitiven Religionsbücher die moraliſche Religion enthalten, ſtellt es aber übrigens jedem frei, es mit dieſen Büchern zu halten, wie er will, weil der Grund der Wahrheiten bleibt, geſetzt, ſeine Bücher wären auch gar nicht da. Einen andern Geſichtspunkt hat der Gelehrte. Er will nämlich wiſſen, was es eigentlich mit jenen Büchern für eine Bewandniſs habe, was die Verfaſſer gedacht und geſchrieben haben, nicht was ſie als göttliche Lehrer hätten ſchreiben ſollen. Er darf ſich alſo nicht dadurch Feſſeln anlegen, daſs er vorausſetzt, ſie können nichts anders geſchrieben haben, als was mit dem göttlichen Sinne übereinſtimmt. Er muſs ihre Bücher als bloſse menſchliche Produkte betrachten, ihren Sinn nach dem Sprachgebrauche feſtſetzen, und ihn dann ſeiner Kritik unterwerfen. Die von ihnen erzählten Geſchichten darf er nicht als Einleitungsmittel zum Religionsunterrichte betrachten, ſondern er muſs ihre Wahrheit erſt unterſuchen, und kann ſich von dieſem Geſchäfte ſchlechterdings nicht los machen.

Da Hr. T. für Gelehrte ſchreibt; ſo hätte Rec. gewünſcht, er hätte die letztere Betrachtungsart gewählt. Denn hier iſt nach des Rec. Meinung noch viel zu thun übrig. Nach dieſem Geſchäft würden viele Unterſuchungen als überflüſſig weggefallen ſeyn. Aus einigen Anmerkungen, welche Rec. ſich vorgenommen hat, über die Ausführung in dem vorliegenden Werke ſelbſt zu machen, wird ſich vielleicht ergeben, daſs der Hr. Verf. ſich dieſe

Arbeit

Arbeit sehr würde erleichtert haben, wenn er die erwähnte Untersuchung hätte voran gehen lassen. Ueberhaupt scheint dem Positiven in der Religion ein zu grosses Ansehen eingeräumt zu seyn. Doch wir wollen den Lesern die Hauptpunkte des Ganzen mittheilen.

Zuerst handelt der Hr. Verf. sehr schön und gründlich von der Religion überhaupt, fängt von dem reinen unbedingten Sittengesetze an, und zeigt, wie hieraus Religion entspringt, die nichts anders, als *Beobachtung des Sittengesetzes als eines göttlichen Gebotes* sey. Er zeigt, dass Christus ebenfalls nur eine solche Religion lehre und hierin hat er unstreitig recht. Mit Recht sagt der V. S. 63. Es ist eine ganz andere Frage; wie introducirte Iesus seine Religion? und eine ganz andere: Welche Lehren, und welche Ueberzeugungsgründe flossen aus dem Geiste seiner Religion? — Aber, frägt Rec. Macht nicht die *Art* der Introduction gerade das *Unterscheidende* der positiven Religion aus? — Iesus, sagt Hr. T., kündigt sich als göttlichen Gesandten an, und bedient sich dieser Auktorität, wegen der damaligen Rohheit und Verderbtheit der Menschen. Gut! Aber hier entsteht die Frage: War diese Auktorität ein blosser Kunstgriff, oder war er würklich in andern Verstande ein göttlicher Gesandte, als jeder Mensch, der Pflichten prediget? Wäre das erste; so würde sich Christus offenbar von einer unmoralischen Seite zeigen. Dieses würde nun zwar den moralischen Lehren selbst nichts nehmen, aber doch seinem Charakter. Er würde ein gutherziger Betrüger seyn. Wer also über die Religion Iesu (nicht über die allgemeine Religion) Untersuchungen anstellt, kann diese Untersuchung nicht vorbei gehen. In der That hat sich auch der Hr. Verf ihrer nicht entschlagen. Er erklärt aber diese Sendung selbst moralisch. Dass aber Christus dieses dabei gedacht habe, lässt sich schwerlich beweisen. Und wenn er es dabei gedacht hat; musste er nicht wissen, dass er bei seinen Zuhörern ganz andere Gedanken durch seine Worte hervorbrachte?

Im 2ten und 3ten K. handelt der Hr. Verf. von der geoffenbarten und natürlichen Religion. Richtig wird statt der letzteren Benennung der Name *Vernunftreligion* vorgeschlagen. Unter der *geoffenbarten* Religion wird eine solche verstanden, welche einer übernatürlichen Ursache zugeschrieben wird. (75) Angenommen, dass eine solche sey, wird erwiesen, dass sie nichts enthalten könne, was die menschliche Fassungskraft übersteigt. Ihre Geschichte muss mit den Gesetzen einer möglichen Erfahrung übereinstimmen (132) intellektuelle Erkenntnisse müssen ihren Elementen nach durch die Natur unseres Verstandes gegeben seyn, und durch die Vernunft selbst entdeckt werden können.

Vortreflich werden hierbei einige Theologen beurtheilt, welche das Gegentheil behauptet haben. Die Funktionen der Offenbarung bestehen dem Hrn. Verf zu folge (S. 139 etc.) 1) in Ankündigung zwar an sich möglicher, aber wegen der Umstände noch nicht gefundener Erkenntnisse; 2) in Ankündigung solcher Begebenheiten, welche für die Vernunft zufällig sind, die sie aus dem Context ihrer gemachten Erfahrungen unmöglich erkennen kann. Für *Kriterien* einer Offenbarung kann Rec. diese Merkmahle nicht halten. Denn 1) wer kann wissen, ob gewisse Erkenntnisse zu einer gewissen Zeit nicht nützlich waren? und 2) wer kann wissen, ob Vorherverkündigungen wahr sind, und ihr Eintreffen nicht blos zufällig ist? — Alles der Vernunft an sich zufällige, sagt der Hr. Verf. S. 143, kann allein durch Offenbarung kund werden. Allein

ich

ich frage: kann so etwas überall kund werden? Denn wenn mir der Begriff davon einfällt, woher kann ich wissen, dass es sich ereignen werde? — Hr. V. hat es hier eigentlich nur mit denen zu thun, welche noch mehr als er von der Offenbahrung verlangen, und kömmt erst bei der Lehre von den *Wundern* zu der eigentlichen Theorie der Offenbahrung, wo sie auch hingehört. Da dieser Punkt eine Hauptsache für den philosophischen Forscher ist; so wollen wir mit Uebergehung dessen, was über die Unterscheidung der Theologie und Religion und über den Werth der Vernunft in Religionssachen so wahr als vortreflich bemerkt wird, gleich zu dieser Lehre des Verf selbst übergehen. Der Verf. handelt davon im zweiten Abschnitte S. 245 bis zu Ende des ersten Theils.

Da die Offenbarung selbst ein Wunder ist; so hängt die Realität ihres Begriffs natürlich von der Realität des Begriffs eines Wunders überhaupt ab. Der Hr. Verf. übernimmt es nun, diesen Begriff zu rechtfertigen. Rec. hat aber dagegen starke Bedenklichkeiten, die er der weitern Untersuchung des würdigen Verf. hiermit übergiebt. In Ansehung des Begriffs eines Wunders ist Rec. mit dem Verf. einig. „Es ist, sagt er (S. 252) eine durch keine Erscheinung, sondern durch eine nicht sinnliche Ursache gewürkte Begebenheit" Die Denkbarkeit dieses Begriffs (logische Möglichkeit) erhellet aus dem Denken desselben selbst In Ansehung der *objectiven* oder realen Möglichkeit der Wunder bemerkt nun Hr V. ganz richtig, dass es entweder eine *metaphysische* oder *physische* (zusammen theoretische) oder *moralische* sey. Die metaphysische Möglichkeit bezieht sich auf die übersinnlichen Kräfte, und da wir diese gar nicht kennen; so wissen wir gar nichts hiervon. (S. 257) Die physische Möglichkeit der Wunder (S. 260) beruhet auf ihrer Uebereinstimmung mit den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung. Bei dem Wunder, sagt der V. S. 260 kommt 1) blos das Gewürkte in Betrachtung, und 2) das würkende übersinnliche Wesen muss sich zu den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung bequemen, und *diesem* gemäss würken. Für uns wird also die Begebenheit gerade das Ansehen haben, als Wenn sie durch eine sinnliche Ursache gewürkt wäre. Rec. muss gestehen, dass er in dieser Vertheidigung der realen Möglichkeit der Wunder mehr ihre gänzliche Widerlegung sieht. Denn 1) wie kann der Hr Verf. sagen, dass bei dem Wunder blos das *Gewürkte* in Betrachtung komme? das Wunder besteht ja eben in dem Verhältniss der Würkung zu einer übersinnlichen Ursache. Denn jede Würkung, die man Wunder nennt, würde aufhören, Wunder zu seyn, wenn man annähme, dass sie sinnliche Ursachen hätte. Nun frage ich aber, woran soll der Mensch erkennen, dass eine Begebenheit ein Wunder sey, wenn jedes Wunder, wie der Verf. ausdrücklich S 261 sagt, das Ansehen hat, als wenn es eine durch sinnliche Ursachen gewürkte Begebenheit sey? 2) Worin besteht das Wesen eines sinnlichen Dinges? — Offenbar darin, dass es den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung unterworfen ist, oder dass es den Gesetzen der Erfahrung gemäss würket. Nun will aber der Herr Verf. S. 260, dass das übersinnliche Wesen diesen Gesetzen gemäss würken solle. Dieses heisst doch aber offenbar, dass es kein übersinnliches Wesen mehr sey, oder für uns wenigstens nicht als ein solches erkennbar seyn solle Dann ist ja aber die Würkung blos als eine Naturwürkung zu beurtheilen, und was sollte noch für ein Grund da seyn, sie als ein Wunder zu beurtheilen,

oder

Digitized by Google

oder den Begriff eines Wunders auf sie zu beziehen. Rec begreift also die *physische* Möglichkeit eines Wunders aus dem angeführten Raisonnement des Verf. so wenig, dass er vielmehr glaubt, es sey die physische Unmöglichkeit der Wunder dadurch dargethan. Wie kann das auch überhaupt *physisch* möglich seyn, was gar kein Gegenstand der Natur ist? Die moralische Möglichkeit wird dadurch erwiesen, dass die Wunder der Moralität oder den sittlichen Zwecken nicht widersprechen. S. 270 etc. wird von der Würklichkeit der Wunder geredet. Die Würklichkeit der Wunder darzuthun, sagt der Verf. S. 274 muss man beweisen *entweder*, dass man sie in der Erfahrung unmittelbar wahrgenommen; *oder* dass man durch ihren nothwendigen Zusammenhang mit der Erfahrung auf sie schliessen kann. Durch Wahrnehmung können wir uns nicht überzeugen, weil keine Wunder heut zu Tage mehr geschehen (S. 274) Aber wie? ist denn das Wunder überall ein *Geschehen*, und ist es auch nur möglich, sich durch Wahrnehmung davon zu überzeugen? Wunder ist ja ein *Kausalbegriff*, also jederzeit etwas, das auf einem *Schlusse* beruht, man mag die Begebenheit, woraus man schliesst, dass sie ein Wunder sey, sehen, oder sie blos von andern hören. Nun sagt aber der Verf weiter S 275 durch Schlüsse ist gar keine Ueberzeugung von Wundern möglich, weil aller Zusammenhang durch Naturkausalität bestimmt ist, und es lasse sich daher gar kein demonstrativer Beweis für Wunder geben. Wenn es nun keinen Grund für Wunder in der Wahrnehmung, und auch keinen im Begriffe geben kann; so wird es wohl überall keinen Grund geben Wunder zuzulassen. Indessen findet der Hr. Verf. noch einen Ueberzeugungsgrund in der *Reflexion*. Es ist sehr wichtig, dieses Princip hier zu erklären:

Wenn man mit einem Fakto in theoretischer Hinsicht nichts anzufangen weiss, und es unerklärbar findet: so kann man noch eine andere Betrachtung über dasselbe eröffnen und *überlegen* ob es zu einem moralischen Zweck gedient hat, in welcher Rücksicht man es denn von einem übersinnlichen moralischen Princip ableitet, d. h. für ein Wunder erklärt. Die Reflexion, dass ein moralischer Zweck dadurch erreicht sey, bringt die *subjective* Ueberzeugung hervor, dass hier die göttliche Vorsehung im Spiele sey, und nun denkt man die Begebenheit als ein Wunder. Diese Vorstellung ist nach des Rec. Meinung richtig und wahr. Nur scheint es dem Recensenten, als habe sie der Hr. Verf. zu sehr gebraucht, um von gewissen Begebenheiten zu beweisen, dass sie Wunder sind. Er redet so, als ob diese Reflexion es wenigstens wahrscheinlich machen könne, dass gewisse unbegreifliche Erscheinungen würkliche Wunder wären. Allein wie sollte dieses möglich seyn? dadurch, dass gezeigt wird, der Begriff des Wunders habe blos in der moralischen Reflexion über die Beziehung der Begebenheiten auf sittliche Zwecke seinen Grund, wird der Begriff des Wunders als ein objectiver Begriff gänzlich vernichtet, d. h. dargethan, dass dieser Begriff in dem ganzen weiten Reiche der Natur keinen Gegenstand antreffe, dass aber die ganze Natur als Produkt eines moralischen Princips in anderer Hinsicht gedacht werden könne, und dass Begebenheiten, welche Ursachen sittlicher Zwecke sind, zur Bestätigung und Belebung dieses Gedankens dienen. Soll aber eine solche Reflexion statt finden; so müssen doch erst die Fakta historisch gewiss seyn. Ueber ungewisse und fabelhafte Thatsachen aber dergleichen Reflexionen anzustellen, würde doch ein blosses Spiel der Phantasie seyn. Am allertaug-

lichſten hierzu wären Begebenheiten, die allem bekannten Laufe der Natur widerſprechen, deren Erzählung aus alten Zeiten herrührt, da dieſer letztere Umſtand allein ſchon ein hinreichender Grund iſt, ihre Wahrheit zu verwerfen. Dem Gelehrten müſste doch weit mehr daran liegen, dies Fabelhafte jener Thatſachen aufzudecken, als ihnen durch moraliſche Auslegung einen Schein der Heiligkeit zu geben, da derſelbe doch neben dem Guten, das er haben könnte, nur Irrthümer und Vorurtheile heiligen, und der freien Unterſuchung darüber Hinderniſſe in den Weg legen würde. So ſehr daher Rec. von der Wahrheit jenes Grundſatzes überzeugt iſt, ſo wenig möchte er ihn doch auf die religiöſe Mythologie der Vorzeit angewandt wiſſen, da die erzählten eigentlichen Wundergeſchichten den Fabeln ſo ähnlich ſind, daſs es dem geſunden Verſtande auſſerordentlich ſchwer ankömmt, ſich nur einen Augenblick zu beſinnen, ob er ſie als Mährchen verwerfen ſoll, oder nicht.

Uebrigens erklärt ſich der einſichtsvolle Verf. über den Wunderglauben freilich ſo, daſs, wenn man ſeine Grundſätze befolgt, kein Schade weder für die Wiſſenſchaften, noch für die Handlungsweiſe daraus entſtehen kann. Denn es wird ausdrücklich geſagt, daſs die Wunder weder als Erklärungs- noch als Bewegungsgründe gebraucht werden ſollen. So nach ſieht aber Rec. auch nicht, was wir überall mit dieſem Begriffe ſollen. Nur in ſo weit iſt er mit dem Verf. einverſtanden, als er in ſeinen Bemühungen ein Beſtreben ſieht, ein altes Vorurtheil ſchonend zu behandeln, und es ſo lange zu deuten und zu drehen, bis es in theoretiſcher und praktiſcher Rückſicht unſchädlich wird. Eigentlich ſind die Wunder der chriſtlichen Religion, zu deren Betrachtung die folgende Section S. 294 fortſchreitet, der Grund, weswegen ſie in Schutz genommen werden.

Die intereſſanteſte Frage für einen Chriſten iſt unſtreitig die, zu welcher der Verf S. 296 gelangt: Können wir den Erzählungen der Schriftſteller des neuen Teſtaments Glauben beimeſſen? Gegen die Ehrlichkeit der Apoſtel, meint der Verf., laſſe ſich nichts einwenden. Schwieriger ſey die Frage, ob ſie auch in allen Dingen, welche die Religion und Geſchichte Jeſu betreffen, die Wahrheit ſagen *konnten*. Das Weſen der Religion, meint er S. 297, Liebe gegen den Menſchen, Glauben an Gott und Unſterblichkeit hatten ſie vollkommen begriffen. Hier konnten ſie alſo nicht irren. Aber bei der Geſchichte habe dieſes mehr Schwürigkeiten. Ob Chriſti Thaten Wunder waren, konnten die Apoſtel ſelbſt nicht wiſſen. (S. 298) Sie beſtimmen dieſes auch nicht, ſondern überlaſſen das Urtheil, was man davon halten will, dem Leſer. So meint der Verf., müſsten wir es auch machen. Die Unmöglichkeit davon, daſs es Wunder geweſen, laſſe ſich nicht darthun. (Zwar nicht die abſolute, aber doch die hypothetiſche?) die Referenten ſeyn ehrlich und unpartheiiſch. (Die Ehrlichkeit zugeſtanden, ſo wird man ihnen doch nicht die Liebe zum Auſſerordentlichen nebſt dem Glauben, daſs ſo etwas für gute Abſichten geſchehe, abſprechen können Und wie viel Fabeln kann dieſer Umſtand ſelbſt in unſchuldigen Gemüthern erzeugen?) Sie wären, meint der Verf., in theoretiſcher Rückſicht zweifelhaft, aber doch nicht unglaublich. (S. 301) Es ſey niemanden zu verdenken, wenn er die Begebenheiten Jeſu aus natürlichen Urſachen zu erklären ſuche; man könne es aber auch niemanden übel nehmen, wenn er ſie gerade hin für Wunder halte. (S. 303) Intoleranz wird man warlich

würklich dieſer Art zu raiſonniren nicht vorwerfen können. Aber die Vernunft ſcheint nicht ganz damit zufrieden zu ſeyn. Denn wenn die Begriffe *Wunder* und *Naturbegebenheit* ſich ausſchlieſsende Begriffe ſind; ſo kann es der Vernunft unmöglich gleichgültig ſeyn, unter welchem Begrif ſie eine Begebenheit ſubſumirt. Ein anderes wäre es, wenn beide Begriffe würklich auf eine und eben dieſelbe Begebenheit bezogen werden könnten, und alſo harmoniſche Begriffe wären. Rec. vermuthet, daſs dieſes würklich des Verf. Meinung iſt. Gewiſs aber iſt es, daſs ſie aus den hier gegebenen Erklärungen nicht genugſam erhellet. Denn deuteten dieſe Begriffe würklich nur verſchiedene Arten an, eine Begebenheit zu betrachten: ſo wäre ſie nicht entweder Wunder oder Natur, ſondern man könnte ſie *von der einen Seite* als Natur, und von *einer andern* als Wunder anſehen. Dann würde aber gar nicht das *Unerklärliche* zu einer ſolchen Begebenheit gehören. Aus den Verſuchen über die Weiſſagung, Eingebung etc. merkt man gar bald, was der Verf. ſelbſt von dieſen Gegenſtänden denke und die behutſame Behandlung dieſer Begriffe muſs man ſehr billigen, wenn man erwägt, wie unbedachtſam die mehreſten jungen Theologen ſind, welche dieſe Schrift leſen werden. Wenn man aber auch gleich mit der Entſcheidung, welche der Hr Verf. über die Wunder giebt, nicht genug zufrieden ſeyn ſollte; ſo muſs man es doch mit dem Geiſte ſeyn, mit welchem er dieſe Materie betrachtet, und wodurch er der Unterſuchung hierüber die unbeſchränkteſte Freiheit eröffnet. Denn er rechnet die Wunder zu den adiaphoris in der Moral und in der Religion. Sie ſollen und dürfen keine Beſtimmungsgründe der Handlungen werden. Es ſchadet weder der Moral noch der Religion, wenn auch kein einziges Wunder geſchehen iſt. Was kann nach ſolchen Aeuſſerungen der unparteiiſchen Unterſuchung noch im Wege ſtehen? Dem Rec. dünkt, man kann noch viel weiter gehen, und des Verf. Grundſätze können ihm nicht entgegen ſeyn. Es muſs nämlich für das Weſen der Religion gänzlich gleichgültig ſeyn, ob je ein Chriſtus gelebt habe, und ob irgend etwas von dem geſchehen ſey, was das neue Teſtament erzählt. Wenn aber dieſes der Fall iſt; warum hängt man die Religion ſo ſehr an dieſes Buch, und warum giebt ſich der Verf. ſo viel Mühe, die reinen Religionsideen in dem Ausdrucke der Bibel zu finden? Aufrichtig geredet, muſs man doch geſtehen, daſs die reine moraliſche Religion wenigſtens in ſehr viel Fällen im Neuen Teſtamente verſteckt iſt, und daſs ſich ſchwerlich weder Chriſtus noch die Apoſtel das dabei gedacht haben, was wir aus uns ſelbſt heraus philoſophirt haben.

Wenn es von der andern Seite wahr iſt, daſs ſich die Moral und die Religion aus dem Herzen der Menſchen von ſelbſt hervordrängt; ſo muſs es ſehr intereſſant ſeyn, die Spuren der moraliſchen und religiöſen Begriffe in alten Religionsurkunden zu erforſchen und zu ſehen, wie die ächten religiöſen Begriffe unter mancherlei Fällen und mit mancherlei kindiſchen Nebenbegriffen erſcheinen. In dieſer Hinſicht wird die Bibel immer ein ſehr intereſſantes Buch bleiben, wenn man ſie auch für weiter nichts halten will, als für einen Ausdruck, der ſich entwickelnden moraliſchen und religiöſen Denkart der Menſchen. Merkwürdig von allen bleiben die chriſtlichen Urkunden. Denn nirgends ſcheinen die moraliſchen Begriffe und Dogmen ſo nahe vor Augen zu liegen, als in denſelben. Wir wollen alſo ſehen, wie der Verf die chriſtlichen Dogmen in dieſer Hinſicht beurtheilt.

Ohnerachtet Jesus und die Apostel nicht die Absicht hatten, ein System aufzubauen; so liegt ihren Lehren doch ein solches zum Grunde, und man kann die Spuren davon leicht finden, wenn man das religiöse Vernunftsystem erst gefunden hat. (S. 361 etc.) Der Fundamentalartikel der ganzen christlichen Religion ist nur *Einer*, nämlich das Gebot: *Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst*. Das ganze Christenthum muss also in ihm liegen, oder doch mit ihm zusammenhängen. (S. 378) Die Vernunft entdeckt eben dieses Gebot auch in sich, als das einzige Grundgesetz für alle Religionen. Hier schliesst sich der erste Band.

Der zweite und dritte Band beschäftiget sich nur mit Beurtheilung der übrigen christlichen Lehren. Rec. verweiset die Leser in Ansehung des zweiten Bandes auf eine von einem andern Rec. herrührende Beurtheilung in den Annalen 1795 St 21, und schränkt sich nur noch auf den nun erst erschienenen dritten Theil ein, worin manche Erörterungen gegeben werden, die sich auf das Ganze beziehen. Hierher gehört insonderheit die in der Einleitung enthaltene Abhandlung: *Ueber die symbolische Erkenntniss*, worin der Begrif, welchen Kant von derselben giebt, sehr gründlich und deutlich zergliedert wird. Wir müssen dieses der Aufmerksamkeit der Leser insonderheit empfehlen. Aber einige Anwendungen, welche der Verf. von diesem Begriffe macht, wollen wir hier ausheben. Der Verf behauptet nämlich S. LXIV., dass Alles, was in der heiligen Schrift von Gott gesagt wird, es betreffe nun allgemein mittheilbare Lehren oder Geheimnisse, — nichts sagen könne und solle, als *symbolische Darstellung practischer Ideen*. Der Verf. will hiermit, wenn ihn Rec. recht versteht, so viel sagen, als: Es liegen in der menschlichen Natur gewisse sittliche Begriffe, deren Entwickelung auch die Vorstellungen von dem Verhältnisse des menschlichen Geschlechts gegen den Weltschöpfer herbei zieht. Diese Ideen werden aber anfänglich sehr dunkel gedacht, und zeigen sich durch grobe, oft rohe sinnliche Darstellungen, die man wohl in rohen Zeiten für wahr im eigentlichen Verstande hält, ob dieses gleich Täuschung der Phantasie ist. In der Folge entdeckt man die Wahrheit der Begriffe näher, findet aber, dass sich das rohe sinnliche Bild als eine sinnliche Darstellung einer Vernunftidee brauchen lässt, in dem sich daran die reinen praktischen Ideen sehr gut knüpfen lassen. Von dieser Seite hat die Betrachtung der religiösen Bilder alter Völker viel Interessantes, und stellt eben ein solches Räthsel auf, als die Erfindung der metaphorischen einzelnen Ausdrücke, welche man in allen Sprachen antrift. So hat der Verf. die neutestamentliche Vorstellung der Versöhnung im zweiten Bande angesehen, und die zum Grunde liegende Vernunftidee daraus erklärt, oder vielmehr gezeigt, wie sie im neuen Testamente symbolisch ausgedruckt ist. Hier ist die Vorstellungsart des Verf noch deutlicher. Sie wirft das hellste Licht auf die ganze Manier des Verf. Wir wollen sie daher unsern Lesern mittheilen. Der Begrif der Versöhnung ist moralisch. Der Beleidigte kann seinem Feinde vergeben, oder sie können sich versöhnen; der Beleidigte darf Verzicht thun auf das Recht zur Strafe, welches aus der Beleidigung gegen den Beleidiger entspringt. Die Genugthuung des Beleidigers besteht eigentlich in der Sinnesänderung, und die Versöhnung des Beleidigers mit dem Beleidigten besteht in der durch die Pflicht bestimmten Identificirung der gegenseitigen Denkungsart. Die Gemüther gerathen wieder in Einstimmung, und der Actus der Freiheit wodurch

durch dieses geschieht, heißt Versöhnung. Da nun Gott als das personificirte Moralgesetz gedacht wird, so setzt sich der Uebertreter des Sittengesetzes gegen Gott in ein solches Verhältniß, daß füglich durch das Wort *Beleidigung* bezeichnet werden kann. Jedoch ist dieses ein bloßer symbolischer Ausdruck, weil Gott eigentlich nicht beleidigt werden kann. Es drückt blos ein gleiches Verhältniß, oder eine Analogie aus. Diese Analogie wird nun weiter fortgeführt. Auf Beleidigung folgt Unwillen in dem Beleidigten — Verwerfung und Verlust der Genugthuung. Und da Gott dasjenige verfügen kann, was der sittlichen Gesetzgebung gemäß ist; so hat der Uebertreter Strafe zu erwarten. Es entsteht die Frage, ob der Mensch das Misverhältniß zwischen sich und Gott umzuändern vermag? da aber das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann; so bleibt dem Menschen nichts übrig, als Reue und Besserung. Dadurch aber bewirket er auch Uebereinstimmung seiner Denkungsart mit dem Willen Gottes, d. h. er hebt das Misverhältniß auf. Das ist die richtige moralische Denkart des Menschen, die jedoch oft durch eine gewisse Unlauterkeit der Maximen verdorben ist, indem man das, was nur durch Umwandlung der Denkart erreicht werden kann, durch Thaten die der Gemächlichkeit schmeicheln (Opfer, Geschenke, Ceremoniel etc) zu erreichen sucht. Es findet bei Gott keine andere Genugthuung statt, als wahre Herzensbekehrung. Dadurch wird der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes wieder einstimmend, und das gute Vernehmen wieder hergestellt, also wieder ein Vertrauen zu Gott moralisch möglich. Diese Idee wird nun in der Schrift durch die Versöhnung durch Christum symbolisch dargestellt. Die Gesinnung des für das Wohl der Menschen sterbenden Jesus ist ein Symbol der göttlichen Gesinnung, die nichts will, als der Menschen Heiligung — Gott hat keine andere Bedingung der Aussöhnung mit sich, als das man seinem Willen huldiget. Christus, der das Menschengeschlecht repräsentirt, konnte ihn durch nichts versöhnen, als durch seine heilige Gesinnung, wovon er durch Aufopferung seines Lebens den stärksten Beweis giebt. Dadurch, daß die Menschen dem Beispiele Christi folgen, werden sie also auch mit Gott versöhnt. Wie dieses Alles in dem Symbole vorgestellt werde, wird der aufmerksame Denker nun bald finden.

Auf eine ähnliche Art wird nun in der Folge des dritten Theils die Lehre vom heiligen Geiste, von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung etc. gehandelt; durch den Geist Gottes wird ein bloßes moralisches Verhältniß angedeutet. So wie sich unser Geist zu allen, was in uns verhält; so verhält sich der Geist Gottes zu allem Möglichen. So ist es auch mit der Dreieinigkeit S. 23 der Schöpfungsgeschichte 58 etc. bewandt. Der vierte Abschnitt handelt von der Vorsehung, wobei der Verf. zugleich die Art, wie die Vorsehung gegen das Böse gerechtfertiget wird, prüft, und zuletzt hierüber entscheidet. Von den Engeln dem Ursprunge des Menschengeschlechts — viel Gutes. Von der Sünde, von der Gnade Gottes, Jesu Christo, von der Sinnesänderung, den Gnadenwürkungen vom Glauben etc. Alle diese und mehrere andere Gegenstände sind so abgehandelt, daß der Hr. Verf. sich dabei zwar vorzüglich an Kant hält, aber sehr oft eigne Bemerkungen und Anwendungen macht, welche aller Aufmerksamkeit werth sind. Es wird interessant seyn, zu hören, wie der Hr. Verf das Verhältniß des Staats zur Kirche bestimmt. Wir wollen daher mit einem kurzen Auszuge

dieses

dieſes Abſchnitts unſere Anzeige ſchlieſſen:

Der Verein zum Schutz der Rechte, iſt der Staat. Er ſoll ſeinen Zweck durch *öffentliche Gewalt* erreichen. Die Vereinigung zur Beförderung einer ſittlichen Denkungsart iſt die Kirche. Es kann viele Staaten geben, aber es giebt nur Eine wahre Kirche. Die vielen Kirchen ſind nur äuſserliche Anſtalten, welche den Charakter der Einen wahren Kirche an ſich tragen müſſen. (Wenn man die Kirche durch ihren Zweck beſtimmt, ſo giebt es freilich nur Eine. Iſt dieſes aber nicht auch beim Staate der Fall? Iſt ein Staat, der nicht die Rechte zu ſchützen zum Zwecke hat, ein Staat?) Hierdurch iſt alſo der Unterſchied zwiſchen Kirche und Staat beſtimmt. Dieſer beſorgt das Recht, jene die Moralität. Der Staat iſt aber die unentbehrliche Bedingung der Kirche, weil der Menſch gegen die Angriffe ſeiner Rechte geſichert ſeyn muſs, wenn er ſyſtematiſch an der Beförderung der Moralität arbeiten will. (Die Pflicht, eine Kirche zu errichten, ſcheint doch noch vor der Pflicht zum Staate vorherzugehen. Denn die moraliſche Kultur zu befördern, iſt die Pflicht jedes eingeſchränkten moraliſchen Weſens. Das Mittel dazu iſt alſo allgemein geboten. Daſs dieſes Geſchäft durch den Staat einen beſſern Fortgang gewinne, iſt erſt aus der Ueberzeugung klar, daſs die Menſchen nicht Luſt haben, von ſelbſt die Rechte anderer zu reſpektiren. Der Satz alſo, daſs der Staat eher als die Kirche ſeyn müſſe, ſcheint dem Rec. falſch zu ſeyn). Der Staat darf den Bürger nicht zwingen, in eine Kirche zu treten, (272) aber er muſs es wünſchen, weil ſie ſein Geſchäft erleichtert, und endlich gar, wenn ſie ſehr weit gedeihet, den Gebrauch der Gewalt entbehrlich macht. — Ob aber gleich die Kirche übrig iſt, ſo darf ſie doch im Staate nicht ohne Aufſicht ſeyn, (273) denn weil die Menſchen unvollkommen und oft böſe ſind, müſſen ſie in allen ihren Geſellſchaften der politiſchen Aufſicht unterworfen bleiben. Dieſe geht im Ganzen dahin, daſs die Menſchen unter der Geſtalt der Kirche nichts Pflichtswidriges unternehmen. Die Grenzen der Staatsgewalt in Beziehung auf die Kirche ſind im Allgemeinen, daſs ſie ſich nur auf die Handlungen als äuſſere Erſcheinungen erſtrecken, und der Staat kann fodern, daſs man in der Kirche nichts thue, was dem öffentlichen Rechte zuwider iſt. Zu den äuſſern kirchlichen Handlungen nun rechnet der Hr. Verf. auch Unterweiſung, ſchriftlichen und mündlichen Unterricht. Völlige Preſs- und Schreibfreiheit ſey eine Chimäre. Sie dürfe nie ſo weit gehen, daſs des andern Recht dadurch verletzt werden könne. (Mich dünkt, dieſes Recht des Staats iſt *nie* angetaſtet worden. Alle, welche unumſchränkte Preſsfreiheit verlangen, wollen gar nicht, daſs ein Schriftſteller das Recht haben ſolle, andere zu beleidigen, ſo wenig als ſie verlangen, wenn ſie perſönliche Freiheit, freien Aus- und Eingang fodern, daſs eine Perſon das Recht haben ſolle, anderer Rechte zu verletzen. Wenn aber der Staat jedem Menſchen, der ausgehen wollte, einen Schergen an die Seite geben wollte, aus Beſorgniſs, er möchte etwa jemanden auf ſeinem Wege beleidigen; ſo würde er ohngefähr eben ſo verfahren, als wenn er jedes Buch der Cenſur unterwirft. Ferner ſuchen die Cenſurgeſetze nicht ſo wohl Beleidigungen zu verhüten, ſondern ſie ſind vielmehr ſämtlich blos dahin gerichtet, daſs gewiſſe Meinungen nicht gelehrt oder angegriffen, oder beſtritten werden ſollen. Das Lehren oder Beſtreiten einer Meinung kann aber nie Beleidigung ſeyn). Die Aufſicht des Staats über die Kirche iſt nach Hrn. T.

theils

theils *negativ* theils *positiv*. Jene fodert, dass alles in der Gesellschaft *öffentlich* verhandelt werde, damit der Staat sehen könne, dass nichts gegen die Gesetze geschieht. Er muss dahin sehen, *a*) dass die Kirche das Princip der Allgemeinheit habe, *b*) dass dasselbe *rein sittlich* sey. Deshalb habe der Staat auch ein Recht, sich um das, was gelehrt wird, zu bekümmern (Dass der Staat einen unsittlichen öffentlichen Vortrag verwehren könne, leidet keinen Zweifel. Aber kann es zur negativen Ausicht gehören, wenn er positive Lehrformeln bestimmt? die positive Gewalt, heisst es S. 278, erstreckt sich nicht weit, blos auf gütige Beförderung des Zwecks der Kirche.

14) Leipzig bei Grieshammer: Morgengespräche zweier Freunde über die Rechte der Vernunft in Rücksicht auf Offenbarung. 1795. 18 B. gr. 8. (Mit latein. Lettern gedruckt.)

Dem Verf. gegenwärtiger Schrift war es vorzüglich darum zu thun, die Unzulänglichkeit aller *Offenbarungsgründe a posteriori* vollständiger darzustellen, und dadurch der beträchtlichen Menge derer, die aus solchen Gründen Anhänger der Offenbarung sind, Genüge zu leisten. Hiernächst werden aber auch folgende Fragen untersucht: gehört der Offenbarungsbegriff würklich in das Gebiet der reinen Vernunft a priori? und lässt sich auf demselben ein gültiger Grund für die Offenbarung auffinden, oder muss ihr Begrif als blos erschlichen aus den Grenzen der reinen Vernunft erwiesen werden? — „Mein Augenmerk," heisst es in der Vorrede S. 7, „ist zunächst auf diejenige zahlreiche Klasse der Anhänger der Offenbarung gerichtet, von denen einige in Sachen der Offenbarung der Vernunft ein gänzliches Stillschweigen gebieten, und jeden, der es wagt, manchen lichtscheuen dogmatischen Lehrsätzen die Fackel der Vernunft unter die Augen zu halten, entweder als ein verirrtes Schäflein bemitleiden, oder, wenn Fanatismus, Stolz, Intoleranz u. d. gl. mit ihrem Glauben heftiger zusammenwürken, als ein abtrünniges und räudiges Schaaf der Heerde hassen und verfolgen; andere zwar die Vernunft als ein kostbares Geschenk der Gottheit ehren, und überzeugt, dass sie die Lehren der Offenbarung eher zu befestigen als zu vernichten dienlich sey, ihr gern eine Stimme in Untersuchung geoffenbarter Lehren vergönnen, aber sie doch nicht als obersten Erkenntniss- und Beglaubigungsgrund der Offenbarung wollen gelten lassen; wieder andere zwar einige Zweifel und Mistrauen bald gegen die Offenbarung überhaupt, bald nur gegen einzelne Lehren derselben hegen, aber aus lobenswürdiger Gewissenhaftigkeit, verbunden mit beschränkter Einsicht, es nicht recht wagen wollen, ihrer Vernunft ein freies ungezwungenes Urtheil zu gestatten. Auch könnten hier noch diejenigen mit in Erwägung gebracht werden, die blos aus Vorwitz und ohne selbst recht zu wissen, warum? über alles, was die geoffenbarte Religion betrift, das Verdammungsurtheil aussprechen u. s. w." Diese Stelle mag unsere Leser mit der Absicht des Verf. bekannt machen.

Das Ganze ist in sieben Gespräche abgetheilt, in welchen Aristo als Sachwalter der Vernunft, und Palämon als Verfechter der Offenbarung auftritt. Wir wollen versuchen, den Inhalt dieser Gespräche kürzlich darzustellen. Erstes Gespräch: Die Natur lehrt uns Gott weder als das physisch höchste noch als das moralisch vollkommenste Wesen so wenig kennen, dass wir vielmehr in Betrachtung derselben auf

auf mancherlei Data ſtoſsen, die den Begrif von Gott verwirren und verfälſchen: nun möchte man glauben, durch Hülfe der Offenbarung vor allem Irthum hinlänglich geſchützt zu ſeyn: allein dies iſt nicht der Fall, ſondern der letzte Grund alles unſers Glaubens und aller Erkenntnifs iſt die Vernunft, ihr, als dem höchſten Probierſtein der Wahrheit, muſs alles, mithin auch die Offenbarung unterworfen werden. — Im zweiten Geſpräch ſucht der Verf einige Einwürfe zu heben, die gegen die Vernunft als den oberſten Richter in Sachen des Glaubens und der Offenbarung gemacht werden, und unterſucht die Frage: woher kann man wiſſen, ob überhaupt etwas göttliche Offenbarung ſey? — Um dieſe Frage zu beantworten, wird die Natur des menſchlichen Erkenntnifsvermögens betrachtet. Dieſe Betrachtung, ſo wie mehrere, deren Gründe aus der Kritik der reinen Vernunft entlehnt ſind, hat zugleich den Nebenzweck, einige der wichtigſten und gemeinintreſſanteſten (ſo drückt ſich der Verf in der Vorrede S. 9 hierüber ſelbſt aus) Begriffe und Sätze der kritiſchen Philoſophie auch ſolchen Leſern mitzutheilen, die durch mancherlei Umſtände, oder auch durch eigene Abneigung gehindert werden, ſie in ihrem ganzen Umfange kennen zu lernen. Da aber der Verf die Kantiſche Terminologie nicht durchaus vermieden hat, ſo zweifelt Rec., ob die Leſer, die mit der kritiſchen Philoſophie noch nicht bekannt ſind, alles verſtehen werden. Am Schluſſe dieſes Geſprächs wird das Merkmahl oder der Probierſtein angegeben, woran man erkennt, ob etwas von Gott herrühren könne. Dieſer Probierſtein iſt das Ideal von Gott, daſs die bloſse Vernunft durch ſich allein aufſtellt. „Lieferte die Vernunft einen ſolchen Begrif (von Gott) nicht, ſo wäre alles Urtheil über die Göttlichkeit einer geſchehenen Offenbarung gänzlich unmöglich, weil der Menſch dann gar nichts hätte, wonach er ſie prüfen oder beurtheilen könnte.“ — Drittes Geſpräch: hier ſtellt Ariſt die Behauptung auf, daſs der Weg, auf welchen man durch objective Beweiſe zu einer Erkenntnifs Gottes gelangen will, überall nicht tauge, um aus ihm auch nur das Daſeyn einer erſten Weltурſache zu erkennen. Dieſe Behauptung findet Palämon äuſſerſt gefährlich. Ariſt beweiſet ſie, indem er zeigt, daſs jeder objective Beweis fürs Daſeyn Gottes geradezu auf einen förmlichen Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt (Antinomie) führt. In dieſem Beweiſe hält ſich der Verf. genau an das, was in der Kritik d. r. Vern. über dieſen Gegenſtand geſagt wird, und hier hat er ſich das Verdienſt einer ſehr deutlichen Darſtellung erworben. Nachdem er die Untauglichkeit der objektiven Beweiſe fürs Daſeyn Gottes gezeigt hat, ſo geht er S 63 zum moraliſchen Beweiſe über, und thut vorher faſt allzuumſtändlich dar, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des moraliſchen Geſetzes, wobei auch S. 80 dem Einwurfe begegnet wird, daſs wir ohne die chriſtliche Religion unſre gegenwärtigen Begriffe von Gut und Böſe, Recht und Unrecht nicht haben würden. — Das vierte Geſpräch fängt mit einem ſchönen Traume an, und beſtimmt S. 143 fg. die Rechte der Vernunft in Rückſicht auf Offenbarung. Sie ſind folgende:

1) Die Vernunft hat das Recht, *alles, was ſich als Offenbarung ankündigt, in die ſtrengſte Unterſuchung zu nehmen, und alles, was in derſelben ihrem Begriffe von Gott, ſo wie überhaupt dem praktiſchen Geſetze derſelben zuwider läuft, ſchlechthin als ungöttlich, und wofern es der angeblichen Offenbarung weſentlich angehört, ſie ſelbſt zu verwerfen.*

2) Sie

2) Sie hat das Recht, *alles, was, ob es gleich der Vernunft nicht geradezu widerspricht, doch gänzlich ausser ihrer Erkenntnissphäre liegt, und mit ihrem Begriffe vom höchsten Wesen nichts zu thun hat, mit welchem sie also nichts anfangen, und worüber sie, ob es von Gott seyn könne oder nicht, gar nicht urtheilen kann, das folglich Gott* — weil es seiner Weisheit widerstreitet — *nie kann offenbaren wollen, als ungöttlich, und mit demselben die ganze Offenbarung, wenn es würklich einen Theil derselben ausmachte, geradezu von der Hand zu weisen.*

3) Die *Vernunft darf völlig unabhängig von aller Offenbarung ihren eigenen Weg gehen, ohne sich an ein anderes Gesetz zu binden, als das sie selbst giebt* — Ja, wer erst zugegeben hat, dass der Vernunft das Richteramt über die Offenbarung zustehet, der muss ihr auch dieses Recht einräumen. Wir hätten aber gewünscht, dass der Verf. die Rechte der Vernunft nicht auf einander gehäuft, sondern so vorgetragen hätte, dass sie aus dem Gange des Gesprächs wie von selbst hervorgetreten wären. Freilich hätte dieses mehr Kunst und Gewandtheit im Dialog erfordert; allein die Ueberzeugung des Lesers dürfte auch nicht wenig dabei gewonnen haben.

4) *Die Vernunft hat endlich das Recht, allen Glauben an Offenbarung, wenn sie auch mit unserm Vernunftbegriffe von Gott so wie mit der Vernunft überhaupt vollkommen übereinstimmt, gänzlich abzulehnen, wofern sich kein hinreichender Grund zur Annahme derselben findet.*

Im fünften Gespräche werden diesen Rechten zu Folge einige kirchliche Dogmen z. B. das von der Genugthuung, und von der Dreieinigkeit geprüft. Die Einwendungen, die gegen diesen Dogmen gemacht werden, enthalten wenig Neues. — Das sechste Gespräch untersucht die Frage: ist überhaupt eine Offenbarung für uns möglich? — und beschäftigt sich insonderheit mit Widerlegung der Kritik aller Offenbarung. Hätte der Verf. zwischen der logischen und realen Möglichkeit der Offenbarung gehörig unterschieden, so würde er gefunden haben, dass sich wider die erstere gar nichts, und wieder die letztere eben so wenig, als für dieselbe sagen lasse. Dann wäre ihm nichts übrig geblieben, als den Begriff der Offenbarung als einen blossen Reflexionsbegrif zu betrachten, und die Untersuchung hätte eine ganz andere Gestalt gewonnen. — Im letzten Gespräche sind noch einige Gedanken über die Meinung, dass die Verbreitung der Vernunftreligion dem Staate, so wie der Religion und Moralität des Volks gefährlich sey, nebst einigen andern, die damit in Verbindung stehen, flüchtig hingeworfen.

Aus dieser Inhaltsanzeige, die wir nicht ohne Mühe zu Gunsten unserer Leser zusammen gezogen haben, erhellet, dass der Verf. nicht so wohl nach einem wohl durchdachten und bestimmten Plane arbeitete, sondern sich vielmehr den zufällig sich darbietenden Wendungen des Dialogs überliess. Hieraus mussten aber nothwendig zwei wesentliche Mängel entstehen, erstlich Mangel an Ordnung, zweitens dass gewisse Nebenpunkte mit einer unangemessenen Ausführlichkeit behandelt wurden. Uebrigens kann man nicht leugnen, dass der Verf. im Ganzen gründlich, unbefangen und freimüthig denkt und urtheilt, und nur in einigen Stücken entweder zu weit geht, oder seinen Gegner zu schwach hinstellt. Was den Dialog anlangt, so ist er gleich zu Anfang sehr affectirt, in der Folge wird er natürlicher, und wir sind überzeugt, dass der Verf., wenn er sich erst nach dem Muster eines

Plato, Xenophon, Leſsing u. a. m. in dieſe Form des Vortrags beſſer einſtudiert hat, in der Folge auch etwas weit Beſſeres liefern werde.

15) Danzig bei Troſchel: *Elpizon* oder *Ueber meine Fortdauer* im Tode. Erſter Theil 1795. 23 B. 8 (1 Rthlr.)

Es iſt angenehm, einen denkenden Mann ohne Syſteme philoſophiren zu hören. Da dieſes der Verf. des Elpizon zu ſeyn ſcheint; ſo wollen wir unſern Leſern ſeinen Gedanken ganz kürzlich mittheilen: Der Verf. hebt damit an, daſs er zu zeigen ſucht, es ſey für ihn nothwendig zu wiſſen, ob er zur Fortdauer im Tode beſtimmt ſey oder nicht. Den Grund der Nothwendigkeit findet er, theils in dem Gefühl ſeiner Unruhe über die Ungewiſsheit in Anſehung dieſes Punktes, theils darin, daſs er nach der verſchiedenen Entſcheidung dieſes Problems ſeinen Lebensplan verſchiedentlich einrichten müſſe. Iſt keine Fortdauer, heiſst es S. 11; ſo gebietet mir meine Vernunft auch blos für dieſe Welt zu leben — ich muſs mein Glück hauptſächlich in ſinnlichen Freudengenüſſen ſuchen. (Dies folgt nicht. Denn wenn intellektuelle Bedürfniſſe da ſind, die ſchon hier befriediget werden können, warum ſollte ich dieſe nicht ſchon hier befriedigen? und um ſo eher werde ich dieſes thun müſſen, wenn ich keine Hoffnung habe, ſie in einer andern Welt zu befriedigen.) „Ein Thor würde ich ſeyn, wenn ich die Zeit, die ich zu Sinnesfreuden gebrauchen könnte, als ein reicher Mann mit Berufsgeſchäften verſplittern oder gar zu menſchenfreundlichen Handlungen anwenden wollte. Ein Thor aller Thoren, wenn ich für andere leiden etc. wollte.“ (Rec. ſieht nicht ein, wie alle dieſe Entſcheidüſſe von der Gewiſsheit eines künftigen Lebens abhängen. Denn geſetzt, es finde jemand am Wohlthun Vergnügen, oder er fühle irgend ein Bedürfniſs, einen innern Zuruf, Aufopferungen zu übernehmen, an deſſen Befolgung ſeine Zufriedenheit abhängt. Warum ſoll es Thorheit ſeyn, ihm zu folgen?) Iſt aber Fortdauer: (13) ſo gebietet mir meine Vernunft auch nicht, blos für dieſe Welt zu leben, ſondern nur in ſo fern für ſie zu leben, als ich mich dadurch zur künftigen vorbereite. Rec. urtheilt über dieſes ganz anders, als der V. Wenn uns der Zuſtand der künftigen Welt völlig unbekannt iſt; wie kann man ſich darauf vorbereiten, wie kann man wiſſen, ob man etwas thut, daſs für jene Welt etwas hilft, zumal wenn man, wie der V. thut, noch keinen Gott vorausſetzt. Ich kann ja auf einen unbekannten Zuſtand gar keine Anſtalt treffen, in dem ich nur ins Wilde hinein, wie ein Unſinniger arbeiten würde. Es ſcheint ſogar, als ob die Meinung, nach dem Tode ſey alles aus, viel vortheilhafter fürs Handeln ſey, als die Lehre von der Unſterblichkeit, wenn man von dem Geſichtspunkte des V. ausgeht. Denn wenn man weiſs, daſs das Leben auf dieſe Erde eingeſchränkt iſt, ſo wird man ſichs zur Maxime machen müſſen, deſto ſparſamer damit umzugehen, und es darin in der Cultur unſrer Selbſt ſo weit zu bringen, als es nur möglich iſt. Lebt man hingegen in der Zuverſicht, einer ewigen Dauer; ſo kann man leicht glauben, daſs man mit ſeiner Cultur eben nicht zu eilen brauche. Denn eine Ewigkeit giebt Zeit genug, das einzubringen, was man hier verſäumt hat. Wer alſo ſtarke ſinnliche Begierden hätte, würde ſich bei dem Glauben an Fortdauer, wenn weiter nichts ſein künftiges Schickſal beſtimmte, ohne Bedenken den ausſchweifendſten Genüſſen überlaſſen, da er doch Hoffnung hätte, in einen Zuſtand zu kommen, wo dergleichen Freuden ein Ende hätten, und wo es Gelegenheit geben würde, die noch übrigen zu genieſsen. Hierdurch fällt die ganze Deklamation S. 13. 14 etc., daſs die Ausſicht auf Fortdauer zur Veredlung auffodere, zuſammen. Der bloſse Begriff einer Fortdauer, ohne

ohne moralische Bestimmung, kann keinen, oder doch nur einen nachtheiligen Einfluss auf die Einrichtung unsers gegenwärtigen Lebens haben —

S. 16 fängt der V. an, die Gründe einzuleiten, aus welchen er sein Problem entscheiden will. Offenbarung kann kein Grund für jedermann seyn. Dieses ist S 16 — 17 gut ausgeführt. Das *Ich* muss fortdauern. Die Auferstehung des Leibes wird bestritten S. 29 etc Die vierte Betrachtung S. 41 beschäftiget sich damit, zu zeigen, dass der Glaube an Gott nicht nothwendig sey, um den Glauben an Unsterblichkeit zu begründen, und dass aus dem Glauben an Gott auch nicht der Glaube an Unsterblichkeit fliesse Mit Recht wird behauptet S. 44, dass der Begriff der göttlichen Güte nicht hinreiche, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele darzuthun. — Hier wird zugleich der Glaube des V, dass ein Gott sey, S. 44 etc mit seinen Gedanken dargestellt. Diese Gründe sind sehr *metaphysisch*. Er geht von dem Satze aus, dass der *Urstoff* der Welt ewig sey, weil er sein Entstehen nicht begreifen kann (Aber begreift denn der V. die Ewigkeit, und hat er wohl einen verständlichen Begriff von der Ewigkeit eines Urstoffs?) Aber die Formen des Stoffs entstehen durch ein anderes Wesen, das von dem Urstoffe verschieden ist, und *Gott* heisst. (Die Schwierigkeiten, welche mit einer solchen Behauptung verbunden sind, kann der V. im Bayle Art Anaxagoras, Demokritus, Epikur etc. sehen und wird, wenn er diese gelesen hat, schwerlich bei seiner Meinung beharren. Dass es aber besser, ja sogar nothwendig sey, über dergleichen transscendente Dinge überall sein Unvermögen zu bekennen, und über dergleichen Sachen gar nichts zu behaupten, haben mehrere neuere Philosophen dargethan, und ist durch die Kritik bewiesen). Die Erde, als eine besondere Form, ist entstanden, so wie sie wieder vergehen wird, S 47 (Woher weiss der V., dass die Erde wieder vergehen wird? doch nicht aus dem Begriffe *Entstehen*?) und die successiven Geschlechter setzen ein *erstes* Geschlecht voraus das anders entstanden seyn muss, als alle übrigen, es muss von Gott erschaffen seyn. (Woher weiss der V., dass von jedem Geschlechte ein erstes Ding gewesen seyn müsse? und wie ist er berechtiget, bei diesem ersten Dinge einer Gattung einen salto morale in ein anderes Reich, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu machen, und so seine Unwissenheit in einen metaphysischen Schleier zu hüllen, und sich dadurch das Ansehen der Weisheit zu geben? und woher weiss er, dass gerade ein Gott zur Formirung solcher Gestalten nöthig war?) Der V. setzt S. 49 in das Weltall eine Seele nach der Analogie der menschlichen Seele im Körper. Sollte heisst es S 49 im grossen unendlichen Weltall nicht auch ein unendliches Etwas seyn, das in selbigem, wie in seinem Körper denkt und will? etc. Aber, frägt Rec. 1) Woher weiss der V., dass das Weltall unendlich ist? 2) Versteht er wohl den Begrif eines unendlichen Weltalls, und 3) Wenn der Körper Gottes unendlich ist, wäre dann nicht die unendliche Seele in ihm unendlich eingeschränkt so wie die menschliche Seele in dem menschlichen Körper endlich eingeschränkt ist? S. 50 werden eine Menge subjectiver Eindrücke angeführt, die den V. bestimmen, auf einen Gott zu schliessen. Allein es giebt viele Leute, die gerade das Gegentheil sehen, oder ihre Augen auf andere Punkte in der Welt richten, als der V. Ihnen muss also auch erlaubt seyn auf die entgegengesetzten Sätze zu schliessen. Die Manichäer urtheilen viel analogisch richtiger und consequenter über die Weltbetrachtung als er. Denn sie erklären nicht nur die Harmonie, sondern auch die Disharmonie, nicht nur der Güte, sondern auch das Böse. — Betr 5 soll erwiesen werden, dass der Begrif Körper den Begrif *Mensch* nicht ganz erschöpfe. Gleich Anfangs dieser Betrachtung wird der Schluss gemacht, dass wenn der Mensch

blos Körper wäre, es um die Fortdauer geſchehen ſeyn müſſe. Aber warum? Wenn bei der Flöte der Ton, den ſie giebt, das Weſen iſt; geht dieſer Ton verloren, wenn die Hölzer wechſeln? Kömmt nicht derſelbe Ton wieder zum Vorſchein, ſo bald derſelbe Bau wieder zum Vorſchein kömmt? Wenn nun nach dieſer Analogie das Ich als der Ton gedacht wird; lieſs: es ſich nicht denken, daſs die Natur kontinuirlich fort Inſtrumente ſchnitzte, um ein Ich, das ſie erhalten will, nicht verloren gehen zu laſſen? Was findet der V. hierin unmögliches? Wenn dieſe Möglichkeit ein Traum iſt, ſo iſt es auch die Unmöglichkeit des V. und in dem Lande der Träume, wo der V herumſchweift, gilt ein Traum wenigſtens ſo viel, als der andere. Wenn der V ſein Ich von dem Körper unterſcheidet; ſo muſs er bedenken, daſs es nur die *Vorſtellungen* ſind, die er von dem Ausgedehnten unterſcheidet, und hierüber iſt nie geſtritten, aber ob nicht dieſelbe Subſtanz, welche auf der einen Seite das Ausgedehnte hervorbringt, auch der Grund der Vorſtellungen einer andern Art der Accidenzien) ſey, iſt dadurch noch nicht entſchieden Daſs man im Gehirn empfinde, meint der V. S. 60 daraus beweiſen zu können, daſs man Glieder ohne Schmerz ablöſen könne, die vorher ſcharf unterbunden werden. Aber hieraus würde nur folgen, daſs ich den Theilen ihre Senſibilität nehme, wenn ich ſie in einen irregulären Zuſtand verſetze, aber nicht daſs ſie keine haben, wenn ſie in einem regulären Zuſtande ſind Das übrige, was S. 60 etc. angeführt wird, beweiſst eben ſo wenig, daſs man nicht an dem affcirten Orte empfinde. Aber es iſt auch gar nicht abzuſehen, wie dem V. etwas daran liegen könne, nur das Gehirn zum Empfindungsplatze zu machen Wenn die Seele von dem Körper verſchieden iſt, aber doch mit ihm in Gemeinſchaft ſteht; ſo kann ja die unmittelbare Gemeinſchaft ſich eben ſo gut auf 4 Kubikfuſs als auf 1 Kubikzoll erſtrecken. Ueber die Organiſation S. 63 etc. kommen richtige Bemerkungen vor, und die Materialiſten werden überhaupt gut beſtritten, obgleich das Daſeyn einer Seele durch dieſes alles nur ſchlecht bewieſen iſt. Die 6ſte Betrachtung beſchäftigt ſich mit der Unterſuchung, ob nicht die Seele, angenommen, daſs es eine ſolche giebt, mit dem Körper untergehen müſſe. Der V. nimmt an, die Seele könne ohne Körper nicht ſeyn. Aber, frägt Rec., warum nicht? Weil er alle Seelen durch Körper würken ſieht. Seltſam! Wenn der V. blos das glauben will, wovon er etwas ähnliches geſehen hat; ſo wird er Gott und Unſterblichkeit aus ſeinen Glauben ausſtreichen müſſen Wenn man einmal eine Seele annimmt, warum ſollte ſie nicht auch ohne Körper denken, wollen, empfinden und handeln können? — Die ganze Exkurſion über die gröbere und feinere Organiſazion hätte alſo in dieſer Hinlicht erſpart werden können Dennoch hat ſie Rec mit Vergnügen geleſen Denn ſie iſt ſehr amüſant geſchrieben — Nun läſst der V. ſeine Vernunftgründe für die Fortdauer des Menſchen folgen. Der *erſte* iſt: Weil für den Menſchen in allen Uebeln Troſt da iſt; ſo muſs auch Troſt für ihn in Anſehung des allergröſsten Uebels, des Todes, da ſeyn. Und da er dafür keinen andern Troſt haben kann, als den ihm ſeine Fortdauer im Tode reicht; ſo muſs dieſe ſtatt finden. Rec. findet dieſen Grund ſehr ſchwach Denn 1) ſind die mehreſten Troſtgründe gegen die Uebel nur ſubjective, ſelbſt gemachte Troſtgründe. Daſs es gegen alle Leiden objective Troſtgründe gebe, läſst ſich nie erweiſen; 2) giebt es gegen den Tod eine groſse Menge ſubjectiver Troſtgründe, wovon der V. ſelbſt einen guten Theil in der Kritik des Vernunftgrundes angeführt hat, und die ſich noch ſehr vermehren laſſen, als: daſs man das Lebensſpiel auf die Länge überdrüſſig werde, und es alſo recht gut iſt, daſs die Rolle endlich einmal zu Ende geht; daſs der alte Körper allzuviel Beſchwerlichkeit

mit

mit sich führt, und da uns doch die Neigung etwas ans Leben fesselt, es recht gut ist, dass die Natur den Schnitt ungefragt verrichtet, dass es doch recht gut ist, dass man durch den Tod allzugrossen Uebeln aus dem Wegegehen kann u. s. w. Der *zweite* Vernunftgrund ist dem V. S. 140 die Sehnsucht nach Fortdauer, die, wie er meint, nicht unbefriedigt bleiben kann, weil sie der menschlichen Natur wesentlich ist. Allein diese Sehnsucht ist im Grunde nichts, als Lebenstrieb; und dieser war zur Existenz des Lebens selbst nothwendig. Alle Naturtriebe gehen weiter, als bis dahin, wo sie von fremden Kräften unterbrochen werden. Warum sollte dieses bei dem Leben anders seyn? Es lässt sich daher aus diesem Triebe zum Leben natürlicher Weise nichts schliessen, als dass das Leben durch eine innere Triebfeder unterhalten, aber nicht durch dieselbe abgebrochen werden sollte. Das letztere hat die Natur äusseren Kräften vorbehalten. Wie kann ein Wesen, frägt der V. S. 143 mit seinen würklichen Trieben im Widerspruch stehen? — Aber, frägt Rec., wo liegt der Widerspruch? Es will leben und will nicht leben. Das würde ein Widerspruch seyn. Aber es will leben, und es stirbt. Das ist kein Widerspruch, so wenig als, dass ein Mensch reich seyn will und doch arm ist. Dergleichen Phänomene kommen in der Natur unzählige vor. Die ganze Deklamation S. 144 etc. ist leer. „Der Mensch, heisst es S. 144 wäre ja dann bestimmt, das nicht zu seyn, was er seyn *soll*." Aber woraus hat denn der V. bewiesen, dass er fortdauren soll? Aus dem Triebe nach Fortdauer? das ist eben das πρωτον ψευδος. Ein würklicher Trieb, heisst es, muss als ein Versprechen betrachtet werden. Rec. sieht davon die Nothwendigkeit nicht. Noch weniger bei der Voraussetzung des V. der dieses blos aus Betrachtung der *Natur* beweisen will. Die Natur verspricht nichts, als was sie giebt, und was sie nicht giebt, hat sie nicht versprochen. Ob sie also etwas versprochen hat, muss man erst daraus schliessen, wenn sie es gegeben hat. Dass der Trieb nach Fortdauer nach dem Tode ein *natürlicher* Trieb sey, ist überdem falsch. Denn die Idee eines Zustandes nach dem Tode entspringt erst durch Reflexion, und folglich ist die Begierde nach dem Objekte dieser Idee ein *künstlicher* Trieb. Wie viele künstliche Triebe giebt es aber, die gänzlich schimärisch sind, und nie befriediget werden? — Wenn der V. S. 167 diesem Einwurfe dadurch zuvorkommen will, dass er sagt, die Vernunft gehöre auch zur Natur; so wird er auch einräumen müssen, dass alle schimärische Ideen und Triebe zur Natur gehören. Denn alle Schimären sind durch die Vernunft gewürkt. Und wo bleibt dann sein Satz, dass alle natürlichen Triebe befriediget werden? Der *dritte* Vernunftgrund S. 170 wird von der *vernünftigen* Natur des Menschen hergenommen, welche allein den Tod vorher wisse, und also dadurch den Menschen mit seinem Lebenstriebe in Widerspruch setze, wenn er nicht fortdaure. Aber dieser Grund ist so schwach, als die vorigen. Die Natur hat erstlich durch tausend Wege dafür gesorgt, dass die Furcht vor dem Tode, die aus der allgemeinen Idee, dass wir einmal sterben müssen, entspringt, nicht stark und lästig werde, und wenn der Mensch mehr Schmerz von dieser Idee haben kann, als das Thier: so kann er sich auch mehr darüber trösten, als dieses. Mit dem Worte Widerspruch ist auch hier blos gespielt. Der *vierte* Grund S. 199 möchte wohl der wichtigste unter allen seyn; er ist von den innern Anlagen des Menschen hergenommen, die viel weiter zu gehen scheinen, als auf das, was der Mensch auf Erden wird und werden kann, und die in den aller wenigsten nur bis zur Mittelmässigkeit ausgebildet werden. Der V. hat auch darin einen neuen Gesichtspunkt gefunden, dass die übrigen materiellen Dinge (Thiere und Pflanzen), welche in ihrer Mitte

Mitte unterbrochen werden, doch andern nützen, die verlornen geistigen Kräfte aber nicht. Aber dieser Grund würde doch erst dann sein Gewicht erhalten, wenn man schon von dem Daseyn einer gütigen Weisheit überzeugt wäre. Aus der Betrachtung der Natur allein ist aber keineswegs ein totale Zweckbeziehung erweislich, und so wie tausend Dinge in ihrer Geburt erstickt werden; so kann es auch mit dem menschlichen Geiste seyn. Vielleicht sind die geistigen Kräfte blos Ursachen der körperlichen Formen; vielleicht sind die vorhergehenden, Keime der folgenden, so dass eine Gattung in ihren spätern Gliedern weiter kommt, die Persönlichkeit der vorigen aber auf immer verloren geht. Die Betrachtung der Natur würde ein solches Raisonnement sehr begünstigen Den *fünften* Grund findet der V. in der Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit und Tugend Dieses Argument würde das stärkste seyn, wenn es nur recht gestellt wäre. Aber nach dem Verf. ist des Menschen Bestimmung Glückseligkeit, und das Mittel dazu, die Tugend. Man erfährt aber nicht recht, ob die Tugend für sich etwas ist, oder ob nur das Tugend sey, was Mittel zur Glückseligkeit ist. Wäre das erste; so liesse sich vielleicht ein Weg finden, auf welchen ein anderer Zustand zu ahnden wäre. Der Verf. hat ihn aber nicht gesehen. Wäre das zweite; so folgt nichts, als dass der Mensch lasterhaft ist, wenn er nicht glücklich wird. Denn ein Mittel ist eine Ursache, die ihre Würkung nothwendig hervorbringt. Wie kann er aber hoffen, dass ihn ein Mittel in einer andern Welt glücklich machen werde, das ihn hier täuscht, wenn er seine Regeln blos von der Erfahrung abziehen muss, deren Falschheit sich ja dadurch am sichersten verräth, dass sie in der Würklichkeit bei einem einzigen Falle nicht eintreffen. Etwas anders wäre es, wenn der V voraussetzte, dass ein Gott wäre, der die Tugend, als das einzige Mittel der wahren Glückseligkeit verordnet hätte. Denn in diesem Falle könnte man sich freilich auf Gott verlassen. Aber der V. will seinen Satz aus der Betrachtung der Natur folgern, und da vermisst Rec. allen Zusammenhang. Er erweist die Bestimmung des Menschen zur Tugend dadurch, *dass ihn seine Natur dazu auffodere*. „Er muss heisst es S 255 den Winken seiner Natur eben so folgen, wie jedes Wesen ausser ihm, den Winken der seinigen folgt." Allein hier scheint doch ein Unterschied zu seyn. Die andern Dinge folgen den Winken der Natur unausbleiblich. Die Menschen aber sehe ich der Tugend (die sein Naturgesetz seyn soll, wie der V. meint) sehr selten folgen. Wenn sie nun *müssen*; warum geschieht es nicht? Ist die Natur hier allein so schwach? Wenn sie aber nicht müssen, woher weiss der V, dass die Tugend das Gesetz der menschlichen Natur ist, da er doch das, was die Natur will, offenbar blos aus dem erkennen kann, was sie thut? — Hier muss wohl ein Irthum liegen, und des Verf. Beweis, dass der Mensch zur Tugend bestimmt sey, so wahr dieses an sich seyn mag, taugt nichts. Das sechste Argument des Verf ist S 281 etc. daher genommen dass der Glaube an Unsterblichkeit ein Mittel wäre, den grossen Haufen der Menschen zu bestimmen, das zu thun, was die Tugend fodert. Allein Rec. giebt dem Verf. zu bedenken: 1) dass es aus der blossen Naturbetrachtung gar nicht ausgemacht ist, ob man im künftigen Leben besser fährt, wenn man in der Welt blos seinen Trieben folgt, oder wenn man sich durch Tugendgesetze genirt; 2) dass die Tugend dabei gar nichts gewinnt. Denn es würden durch die Hoffnung oder Furcht des künftigen Lebens doch nur *legale* aber keine *guten* Handlungen hervorgebracht wer-

werden, da letztere aus Freiheit entspringen müssen, Furcht und Hoffnung aber Triebfedern sind, durch welche nie etwas Tugendhaftes gewürkt werden kann. Dass die Aussicht auf eine künftige sittliche Vergeltung den Tugendhaften Muth und Stärke gebe, ist gewiss. Aber soll daraus, dass er jener Aussicht *bedarf*, geschlossen werden, dass sie gegründet sey; so müsste wenigstens erst ausgemacht seyn, dass eine sittliche Ordnung keine Schimäre sey, welches aber auf dem Wege der Naturbetrachtung, welchen der Verf. einschlägt, nimmermehr geschehen wird. Dem *sichersten* Grunde S. 303 etc. kann Rec. gar keine Kraft zugestehen. Er stützt sich auf den Satz: *dieselben Ursachen haben immer dieselben Würkungen.* Man sollte nun glauben, hieraus würde gerade das folgen, was dem Verf. entgegen ist, nämlich: weil hier oft die Tugend das Böse, Tod und Verderben; und das Laster Glück und Wohlseyn nach sich zieht; so wird dieses immer so seyn. Aber der V. wendet diesen Grundsatz auf eine seltsame Art zu seinem Vortheile an. Er versteht nämlich den Satz so, dass die Ursachen und Würkungen *gleichartig* seyn müssten, also das Gute Gutes und das Böse Böses würken müsse. Allein in diesem Sinne hat er in der Natur wenigstens keine allgemeine Gültigkeit. Hier ist die Würkung mit der Ursache meistentheils ganz heterogen. Was hat das Feuer mit dem Schmerze, den es verursacht, mit dem Dampfe, in welchen es das Wasser auflöst, für Aehnlichkeit? Und endlich, was hat die Tugend mit dem Unglück und Glück für Aehnlichkeit? Dieses sind ja selbst ganz heterogene Dinge. Es ist kaum begreiflich, wie man auf dergleichen Gründe etwas rechnen kann. — Eine eigne Behauptung des Verf. ist die, dass in der ganzen physischen Welt Justiz ausgeübt werde. Rec. zweifelt, ob sich hier der Verf. verstanden hat. Dem Rec. wenigstens ist das Recht der Steine und Moose ganz unbekannt, und er begreift nichts von der Justiz der Wellen und der Feuerflammen. Aber bei dem Verf. muss wohl dieses Alles ganz anders seyn. Noch etwas Seltsames in diesem Abschnitte ist, dass der Verf. zwar bekennt, er *sehe* in der Welt keine moralische Vertheilung der Glückseligkeit, aber er sehe sie doch voraus und glaube, wenn unsere Erkenntniss nur tiefer eindringe; so werde man eine grössere Uebereinstimmung wohl finden. Aber worauf gründet sich denn dieser Glaube des Verf., wenn ihn, nach seinem eignen Geständnisse, die Erfahrung doch wenigstens nicht bestätiget? Endlich das *achte* und letzte Argument des Verf. ist folgendes: S. 333. „Der Mensch ist der letzte Zweck der ganzen Erdenwelt; als solcher kann er nicht Vernichtung befürchten dürfen, und wenn er durch tausend Tode gehen müsste." So wahr dieser Satz seyn mag; so wenig erhellet er aus den Gründen des Verf. Denn erstlich trägt der V. den Begrif eines Zwecks blos in die Natur hinein, und kann keinen Beweis führen, dass dergleichen, und noch weniger eine durchgängige Zweckverbindung da sey. Denn alles soll ja nach ihm auf Erfahrungen von der Natur gegründet werden. Nun lehrt aber die Erfahrung, dass jedes Phänomen schon hinreichend in seiner Naturursache gegründet ist; wie kömmt also der Verf. dazu, noch oben drein die Zwecke zu Hülfe zu rufen? Zweitens: wo ist die Analogie, die uns berechtiget, bei Naturgegenständen ein Wesen anzunehmen, dass sie nach Zwecken eingerichtet hat? Lehrt die Analogie der Natur nicht vielmehr, dass das einzige Wesen, welches nach Zwecken handelt, und durch seine Zwecke der Natur Gewalt anzuthun scheint, selbst durch die Natur, also ohne Dazwischenkunft eines Zweckes entsteht, und ist es also nach dieser Analogie nicht viel wahr-

16) Schleswig bei Röhſs: *Lehrbuch der Moral und Religion* nach reinen Grundſätzen für die gebildetere Jugend von *D. Ioh. Wilh. Olshauſen*. D. W. W. D. und Prediger Oldesloe im Holſteinſchen. 1796. 15 B. 8.

Eine ſehr nützliche und zweckmäſsig abgefaſste Schrift. Der Vortrag iſt populär, die Gedanken richtig; die Sittenlehre rein, und die Religionslehre durchgängig moraliſch, ſo daſs ſie allen Jugendlehrern empfohlen zu werden verdient. Die Art von Gott und Unſterblichkeit zu überzeugen S. 168 etc. möchte vielleicht allein einige Berichtigung bedürfen.

17) Schleswig bei Röhſs: *Kritik der Hypotheſe einer innern Verſuchung im Verſtandesvermögen Ieſu*. Vom Verfaſſer der Schrift: Die Verſuchung Ieſu, ein Empörungsverſuch jüdiſcher Prieſter. 1796. 14 B. 8.

Dieſes Buch verdient in den Annalen nur deshalb angeführt zu werden, weil es kein gemeiner exegetiſcher Verſuch iſt, ſondern ein Verſuch nach Leſſingiſcher Manier, worin philoſophiſcher Scharfſinn mit Witz, Gelehrſamkeit und vorurtheilfreiem Geiſte gepaart erſcheint.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.
IV. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES

VON

EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN

VON

LUDWIG HEINRICH JAKOB,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

IV. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

wahrſcheinlicher, daſs, ſo wie die ganze Möglichkeit ſich Zwecke vorzuſtellen, ſo auch die Würkung nach Zwecken ſelbſt blos ein Produkt der Natur ſey? — Dieſer ganze Abſchnitt des Verf athmet die allerkühnſte und unerweislichſte Metaphyſik, wovon die Natur ſelbſt nicht ein Wort ſagt.

Demnach wäre auch dieſer Verſuch vergeblich, aus theoretiſchen Begriffen die Unſterblichkeit der Seele gewiſs oder wahrſcheinlich zu machen. Die Gründe gehen vor dem Auge der Kritik gänzlich verloren, obgleich der Glaube bleibt. Er muſs alſo noch andere Stützen haben.

So wenig nun aber dieſe Schrift dogmatiſch befriediget, ſo ſchön und vortreflich iſt ſie doch geſchrieben. Rec. hat ſie mit Luſt geleſen. Der Vortrag iſt lebhaft, leicht und populär, und der Verf. weiſs auch die ſchwerſten Materien ſo zu behandeln, daſs man nicht müde wird, ſie zu leſen. Die Schrift verdient alſo ſo wohl von dieſer Seite Empfehlung, als von der, daſs ſie eine gewiſſe Gattung von vermeinten Gründen für die Unſterblichkeit, nämlich alle, welche aus der Analogie der Natur hergenommen ſind, und die von jeher vielen Philoſophen die ſtärkſten geſchienen, erſchöpft.

16) Schleswig bei Röhſs: *Lehrbuch der Moral und Religion* nach reinen Grundſätzen für die gebildetere Jugend von *D. Iob. Wilh. Olshauſen*. D. W. W. D. und Prediger Oldesloe im Holſteinſchen. 1796. 15 B. 8.

Eine ſehr nützliche und zweckmäſsig abgefaſste Schrift. Der Vortrag iſt populär, die Gedanken richtig; die Sittenlehre rein, und die Religionslehre durchgängig moraliſch, ſo daſs ſie allen Jugendlehrern empfohlen zu werden verdient. Die Art von Gott und Unſterblichkeit zu überzeugen S. 168 etc. möchte vielleicht allein einige Berichtigung bedürfen.

17) Schleswig bei Röhſs: *Kritik der Hypotheſe einer innern Verſuchung im Verſtandesvermögen Ieſu*. Vom Verfaſſer der Schrift: Die Verſuchung Ieſu, ein Empörungsverſuch jüdiſcher Prieſter. 1796. 14 B. 8.

Dieſes Buch verdient in den Annalen nur deshalb angeführt zu werden, weil es kein gemeiner exegetiſcher Verſuch iſt, ſondern ein Verſuch nach Leſſingiſcher Manier, worin philoſophiſcher Scharfſinn mit Witz, Gelehrſamkeit und vorurtheilfreiem Geiſte gepaart erſcheint.

Digitized by Google

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES

VON

EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN

VON

LUDWIG HEINRICH JAKOB,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

IV. STÜCK.

LEIPZIG,

BEY DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

INHALT.

ANNALEN.

	Seite
1. *Klopſtock* die Tedeutſamkeit	577
2. *Bendavids* Vorleſungen über die Kritik der praktiſchen Vernunft	581
3. *Daſſow* Vorleſungen über die Kritik der Urtheilskraft	581
4. *Schwabergers* kurze Unterſuchungen ſ. w.	599
5. *Mehe* kurze und deutliche Darſtellung des Kantiſchen Syſtems	600
6. *Wilde* vollſtändige Tafel der Kategorien	601
7. *Neue* Syſtem der kritiſchen Philoſophie auf den Satz des Bewußtſeyns gegründet	601
8. *Schelling* vom Ich als Princip der Philoſophie	607
9. *Neue* philoſophiſche Verſuche 1. Th.	613
10. *Schloſſers* Schreiben an einen jungen Mann u. ſ. w.	621
11. Briefe in Walhalla	650
12. *Tiedemanns* Geiſt der ſpekulativen Philoſophie 5 Th.	651
13. *Reins* Blumenleſe aus den Weiſen des Alterthums	663
14. *Fülleborns* Beytrage I. II St. 2. Aufl.	668
15. *Schwabe*, *Reinhold* u. *Abichts* Preisſchriften über die Frage: Welche Fortſchritte u. ſ. w.	670
16. *Jenſch* über den Grund und Werth der Entdeckungen Kants	689
17. *Hommings* Lehrbuch der empir. Pſychol.	695
18. *Wagners* Beytrage zur philoſ. Anthropol. 1. 2 Bändchen	707
19. *Reils* Archiv 1 B. 3 H. 2. B. 1. H.	714
20. *Schillers* Horen 4 — 12 St.	721
21. Deutſchland 4 — 10 St.	733
22. *Garve* Verſuche 2 Bd.	748
23. Briefe eines Philoſophen u. ſ. w.	748

ANZEIGER.

Ankündigung der Fortſetzung	vi	Preisaufgaben	viii

NACHRICHT.

Da mehrere Pränumeranten auf mein Buch: *Die allgemeine Religion* betitelt, den Wunſch geäuſsert haben, daſs ihre Exemplare, gegen eine höhere Bezahlung, möchten auf *Schweizerpapier* abgedruckt werden; ſo habe ich etliche mehr, als beſtellt ſind, dieſer Art drucken laſſen, welche für *zwey Speciesthaler* pränumerando abgelaſſen werden, wenn die Beſtellungen und Gelder vor dem 1ten April 1797 *franko* an mich eingehen. Bis dahin dauert auch noch der Pränumerationstermin für die ordinären Exemplare zu *Einen Speciesthaler*. Halle den 10. Jan. 1797.

L. H. Jakob.

Digitized by Google

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

Nebst den philosophischen Annalen sind bei uns folgende Verlagsbücher zu haben.

Adelung, J. C. Beiträge zur bürgerlichen Geschichte, zur Geschichte der Cultur, zur Naturgeschichte, Naturlehre und dem Feldbaue a. d. Schriften d. k. k. Akademie der Wissenschaften zu Brüssel, m. K. gr. 8. 1 rthlr.

Bailly, Briefe über den Ursprung der Wissenschaften und der Asiatischen Völker an Herrn v. Voltaire. 8. 12 gl.

Beauchene, Abhandlung über den Einfluss der Leidenschaften in die Nervenkrankheiten der Frauenzimmer, und über die Art diese Krankheiten zu behandeln 8. 9 gl.

Beelzebubs Reisen und Thaten seit der Eroberung von Mexiko bis auf den Tarpowitscher Bund oder den Umsturz der neuen polnischen Constitution 2 Thle. 8. 1 rthlr. 4 gl.

Blackwells Untersuchung über Homers Leben und Schriften, a. d. Engl. v. J. H. Voss. 8. 1 rthlr. 4 gl.

Bloom, Gottfried von der, ein Beitrag zur Geschichte des neuen Reformationsgeistes in unsern Tagen. 8. 21 gl.

Buch der Liebe. 8. 1 rthlr.

Carminatis, Battista, Inbegriff der allgemeinen Gesundheitslehre und praktischen Arzeneikunde, erster Band die Diätetik, 2r Band 1te Abtheilung die Arzeneimittellehre 8 komplett 1 rthlr. 3 gl.

Cromazionn Agatopisto, kritische Geschichte der Revolutionen in der Philosophie in den drei letzten Jahrhunderten, a. d. ital. mit Anmerkungen und einem Anhange über die Kantische Revolution in der Philosophie, von K. H. Heydenreich, 2 Theile gr. 8. 1 rthlr. 18 gl.

Digitized by Google

Didaskalien 8. 18 gl.

Filcher, G. E. Homilien, ein Erbauungsbuch für Chriſten. 8. 12 gl.

Kleopatra, Königinn von Aegypten, dramatiſch bearbeitet von Albrecht. 3 Theile m. K. 8. 3 rthlr.

Kritik der Humanität 8. 20 gl.

Moler, H. C. Deutſchlands ökonomiſche Flora, ein Taſchenbuch für Landwirthe und Freunde der Gärtnerei. m. K. 8. 16 gl.

Natur und Menſchenleben in Bildern f. d. Jugend. m. K. 4. 20 gl.

Prinz Haſſan der Hochherzige, beſtraft durch Rache und glücklich durch Liebe. 8. 12 gl.

Scheidemantel, F. C. G. Beiträge zur Arzeneikunde, erſte Abtheilung. gr. 8. 1 rthlr.

Spiels, K. H. Der Alte Ueberall und Nirgends, 2 Theile. Neue Auflage. 8. 2 rthlr.

Streifereyen im Gebiete der Dramaturgie. 8. 18 gl.

Zur künftigen Oſtermeſſe 1797 erſcheinen unter andern Neuigkeiten auch folgende:

Annalen der Philoſophie und des philoſophiſchen Geiſtes, von L. H. Jakob. 3r Band 1s Stück. 4.

Beelzebubs Reiſen und Thaten im achtzehenden Jahrhundert. 8.

Böſenberg, der Podagraiſt, ein Originallufſpiel. 8.

Mönche, die, von San Marino auf der Keuſchheitsprobe von Richard Roos. m. K. 8.

Scheidemantel, F. C. G. Beiträge zur Arzneikunde. 2te Abtheil. m. K. gr. 8.

Schubart von Kleefeld, J. C. Landwirthſchaftslehre; ein ſyſtematiſcher Auszug aus deſſen ökonomiſch-kameraliſtiſchen Schriften. 8.

Siede, J. C. das kleine nützliche Buch für Eltern, wenn ihre Kinder mannbar werden. 8.

Winkler, G. L. über das Rechtsmittel der Wiedereinſetzung in den vorigen Stand gegen die eheliche Gütergemeinſchaft. Ein Beitrag zum Deutſchen Rechte. 8.

Bei J. G. Raff in Halle iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Peter Baylens philoſophiſches Wörterbuch oder die philoſophiſchen Artikel aus Baylens hiſtoriſch-kritiſchem Wörterbuche in deutſcher Sprache abgekürzt und herausgegeben von Ludw. Heinr. Jakob, Prof. der Philoſ. zu Halle. Pränumerationspreis, bis Ende März 1797, 4 Thaler Conventions-Geld. Ladenpreis 6 Thlr.

Joh. Aug. Eberhards, ord. Profeſſor der Phil. zu Halle und Mitgl. der Academie der Wiſſenſ. zu Berlin Verſuch einer allgemeinen deutſchen Synonymik in einem kritiſch-philoſophiſchen Wörterbuche der ſinnverwandten Wörter der hochdeutſchen Mundart. Zweiter Theil. D—E. 20 Gr.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE ZU HALLE.

ZWEITER JAHRGANG.
1796.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDISCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

ANZEIGER

zu Stück 4.

ANKÜNDIGUNG DER FORTSETZUNG.

Das Publikum ſcheint zu wollen, daſs die Annalen fortgeſetzt werden, und da ſie jetzt das einzige Journal ſind, welches zum ausſchlieſsenden Zwecke hat, eine kritiſche | Ueberſicht | der philoſophiſchen Litteratur zu geben; ſo halte ich es dem Intereſſe der Wiſſenſchaft gemäſs, ſie fortzuſetzen, obgleich mehrere Beſchwerlichkeiten mit der Redaktion eines Journals dieſer Art verbunden ſind, welche die anfängliche Luſt gar ſehr vermindern können.

Unter dieſe nicht vorhergeſehenen Unannehmlichkeiten rechne ich indeſſen nicht die leidenſchaftlichen Ausbrüche eines ſelbſtſüchtigen und hochmüthigen Autors, der gegen den Redakteur ſich grobe Schimpfworte erlaubt, weil er ſich einbildet, daſs ein Recenſent ſeinen Finanzſpekulationen durch ſein Urtheil geſchadet hat. Ich konnte es vorherwiſſen, daſs der Redakteur eines kritiſchen Journals vor dem Pöbel (der Denkungsart nach) nicht ſicher iſt. Aber ich wuſste auch, daſs dergleichen Ungezogenheiten nur immer den beſchimpfen, der ſie auslöſt, und es gehört daher wenig Stärke des Geiſtes dazu, um bei dergleichen Ungerechtigkeiten ruhig zu bleiben.

Die Grundſätze, welche ich als Redakteur in Aufnahme fremder Recenſionen befolgt habe, und künftig befolgen werde, ſind folgende;

1) Ich wähle meine Mitarbeiter nach eigner Einſicht. Denn ſo viel Zutrauen müſſen die Leſer zu mir haben, daſs ich verſtehe, ob jemand ein Buch beurtheilen könne oder nicht.

2) Ich ſchreibe Niemanden das geringſte darüber vor, wie er ein Buch beurtheilen ſoll, auſſer die allgemeinen Regeln, worüber er mit mir dem Vertrage nach übereingekommen iſt. Ich gebe keine Inſinuationen, keine beſonderen Wünſche für oder gegen eine Schrift zu erkennen.

3) Ich bin gegen alle bittere und anzügliche Recenſionen, die mehr den Charakter als die Gründe des Verfaſſers angreifen. Ich halte es nur in einem einzigen Falle erlaubt, ſatyriſch zu ſchreiben oder auch die Denkungsart des Verfaſſers mit ins Spiel zu bringen, nämlich wenn und in wie weit in einer Schrift ſelbſt Züge des Charakters offenbart ſind, welche eine öffentliche Rüge verdienen, wie wenn er einen hohen Grad von Selbſtſucht verräth, ruhmredig urtheilt, andere chikanirt u. ſ. w. Ich

kann aber die Schriften, über welche alſo geurtheilt wird, nicht alle ſelbſt leſen, und ſo kann ich auch das Urtheil ſelbſt nicht weiter verantworten, wenn ich nicht ſelbſt Verfaſſer der Recenſion bin, auſſer in wie weit mir die Wahl des Recenſenten imputirt werden kann. So habe ich z. B. aus den Horen wenig Stücke geleſen Daſs aber eine vielverſprechende, hochmüthige Ankündigung davon erſchien, iſt mir noch wohl errinnerlich, und ich hatte alſo gegen die Recenſion der erſten Stücke, welche in den Annalen abgedruckt iſt, und welche dieſes rügte, und von einem wackern, geachteten, feinen Schriftſteller herrührt, keine Bedenklichkeit, ob ich gleich nicht in allem mit dem Recenſenten einſtimme.

Nach dieſen Grundſätzen habe ich bisher als Redakteur gehandelt, und werde ferner darnach handeln, wenn man mir nicht ihre Falſchheit beweiſet, oder beſſere angiebt.

Was dasjenige betrift, was in dieſem Jahre geleiſtet iſt; ſo wird man finden, daſs faſt alle zu Anfange des Jahrganges verzeichnete Schriften angezeigt ſind, und daſs ſchon ein groſser Theil in den folgenden Meſſen erſchienener hinzugekommen iſt. Die von den verzeichneten noch nicht recenſirten, habe ich theils in den Buchläden nicht finden können, theils und Recenſenten ihre Arbeiten ſchuldig geblieben.

Ich werde mich in dem künftigen Jahre freilich immer mehr auf die *auserleſene* philoſophiſche Litteratur einſchränken müſſen, und ich glaube die Leſer werden hierbei auch mehr gewinnen, als verlieren. Denn ausführliche Anzeigen von Büchern, deren Inhalt ſchon bekannt iſt, oder die an ſich mittelmäſsig oder gar ſchlecht ſind, können wenig Nutzen haben. Es iſt daher am beſten, letztere mit Stillſchweigen zu übergehen, oder ſie nur kurz anzuzeigen, wenn nicht gewiſſe beſondere Umſtände das Gegentheil fodern.

Ich wünſche, daſs mich gute Autoren dadurch unterſtützen, daſs ſie ihre Verleger erſuchen, Exemplare ihrer Schriften an mich zuſchicken. Ich bin auf dieſe Art bei der Vertheilung freier, weil ich mich nicht nach ſolchen Recenſenten umſehen muſs, die an Orten leben, wo die Bücher leicht und ſchnell zu haben ſind. Sie und der Verleger werden dadurch einer baldigen Anzeige gewiſs; und wenn auch dieſes letztere durch Zufälle, wovor der Redakteur ſelten etwas kann, verhindert werden ſollte; ſo können doch beide ſicher ſeyn, daſs ihr Werk nicht gänzlich ausgelaſſen wird. Es haben viele der Herren Verleger die Güte gehabt, mir ihre Werke ohne Unterſchied zuzuſenden, und ich muſs ſehr bedauern, wenn ich ihren Wünſchen nicht habe entſprechen können, ſie anzuzeigen. Sie werden daher beſſer thun, in Fällen, wo es nicht von ſelbſt einleuchtet, ob ſie vor das Forum der Annalen gehören oder nicht, die Autoren darum erſt zu befragen, weil ich ſonſt Bücher erhalte, die mir nichts nützen, und die ſie umſonſt einbüſsen, da das Rückporto oft dem Werthe des Buches gleich kommen würde, und ich alſo zweifeln muſs, ob ihnen durch die Zurückſendung ein Dienſt geſchehen würde.

Die Annalen werden im Uebrigen ihre Form behalten, und da mehrere Intereſſenten die Beibehaltung und Erweiterung des philoſophiſchen Anzeigers eifrig wünſchen; ſo will ich denſelben beibehalten, und wünſche,

wünſche, daſs ich viele intereſſante Beiträge erhalten möge. Ich rechne dahin: 1) kleine philoſophiſche Aufſätze; 2) philoſophiſche Anfragen, Aufdeckung oder Erwähnung gewiſſer ſchwierigen Punkte, Lücken in der Philoſophie u. ſ. w. 3) Erörterungen über die in den Annalen oder anderswo befindlichen Recenſionen. Ich wünſche, daſs dieſes nicht ſo wohl in Form der *Antikritiken* geſchähe, wo gewöhnlich der Autor nur *ſein* Intereſſe vertheidiget; ſondern daſs vielmehr die *Wiſſenſchaft* Vortheil davon hätte. Es ſoll kein Zankplatz eröfnet werden, ſondern ein Ort wo man ernſthafte Unterſuchungen betreibt und verſchiedene Meinungen erörtert. Ich wünſche, daſs auch ſolche Autoren den Annalen dieſes Zutrauen ſchenken möchten, die mit den in ihnen enthaltenen Recenſionen ihrer Werke unzufrieden ſind. Denn warum ſollten ſie glauben, daſs ſie bei einem gelehrten Streite mit ihrem Gegner nichts lernen könnten?

Sehr viele Autoren thun die ehrenvolle Bitte an mich, daſs ſie wünſchen, von mir recenſirt zu ſeyn. Aber es iſt mir nicht möglich, alle dieſe Bitten zu erfüllen; ich fühle mich auch dazu nicht fähig. Es wird mir ſehr ſchwer mich in eine Materie zu verſetzen, die mir zwar nicht fremd iſt, aber mit welcher ich mich doch ſeit einiger Zeit nicht ausdrücklich beſchäftiget habe. So habe ich in den letzteren Jahren faſt blos in den praktiſchen Theilen der Philoſophie gelebt, und ich habe mich in dieſer Hinſicht nicht getrauet ein ſpekulatives Werk ſelbſt zu beurtheilen, da ich hingegen ſehr viele ja die meiſten im Fache der Rechts- und Staatslehre beurtheilt habe. Ich muſs alſo alle, die eine ſo äuſſerſt gütige und günſtige Meinung von mir haben, dennoch erſuchen, mich durch Ihre Bitte nicht in Verlegenheit zu ſetzen.

L. H. Jakob.

PREISAUFGABEN.

I.

Die holländiſche Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Haarlem hat für das Jahr 1796 unter mehreren Preisaufgaben aus andern Wiſſenſchaften, auch folgende in das Gebiet der Philoſophie gehörende aufgegeben:

1) Es war für den 1. Nov. 1794 die Frage aufgegeben worden: Da das Studium einiger Theile der Phyſik nicht blos für das Wohl des menſchlichen Geſchlechts überhaupt, ſondern auch für jeden insbeſondere, der ſich darauf legt, von dem gröſsten Nutzen, und es daher zu wünſchen iſt, daſs ſich wenigſtens in jeder groſsen Stadt gut eingerichtete Inſtitute finden möchten, wodurch alle Bürger, die es verlangen, Gelegenheit finden können, ſich in dieſer Wiſſenſchaft zu unterrichten; ſo hat die Geſellſchaft beſchloſſen, denjenigen den Preis einer goldnen Medaille zu geben, *der ihr*, nach ihrem Urtheile, *den zweckmäſsigſten Plan zum populären Unterricht in den intereſſanteſten Theilen der Phyſik geben wird, ſo daſs ununterrichtete und unterwogende Leute nach demſelben Gelegenheit finden können, ſich einige Kenntniſs davon zu erwerben?* — Auf dieſe Frage iſt eine Antwort eingelaufen, mit dem Motto: *Ecrivez pour le maitre et non pour l'ecolier.* Die Geſellſchaft hat aber dieſe Abhandlung nicht des Preiſes würdig erkannt, und wiederholt ſie daher für den 1. November 1797.

2) In-

2) Ingleichen war gefragt worden: *Was hat das Studium der Metaphyſik dem menſchlichen Geſchlechte für Vortheile gebracht, und welche wirklich nützlichen Wahrheiten ſind durch ſie entdeckt oder bewieſen worden, welche ohne dieſelbe unbekannt und ungewiſs geblieben wären?* Ueber dieſe Frage iſt eine Schrift in der Form eines Geſprächs eingeſandt, von der aber geurtheilt ward, daſs man ſie nicht als eine Antwort auf jene Frage anſehen könne.

3) *Was hat man von der Stufenleiter zu denken, welche mehrere, ſowohl ältere als neuere Philoſophen unter den natürlichen Weſen angenommen haben, und bis auf welchen Grad der Gewiſsheit können wir in Anſehung einer ſolchen Stufenleiter und der Ordnung, welche die Natur darin beobachtet, gelangen?*

Die Aufgabe wird auf *unbeſtimmte Zeit* wiederholt. Die Geſellſchaft verlangt aber keine *metaphyſiſchen* Abhandlungen hierüber, ſondern blos ſolche, die ihre Beweiſe aus der Naturgeſchichte entlehnen.

Die Abhandlungen müſſen in der gewöhnlichen Form, *holländiſch*, *franzöſiſch*, *lateiniſch* oder *deutſch* (jedoch mit lateiniſchen Charakteren geſchrieben) an *Herrn van Marum*, Sekretair der Geſellſchaft, geſchickt werden, und zwar vor dem 1. November, wo die Zeit nicht ausdrücklich beſtimmt iſt. Der Preis iſt entweder eine goldene Medaille mit dem Gepräge der Geſellſchaft und dem Namen des Verf. am Rande oder *dreyſsig Dukaten* baar, der Verf. kann wählen. Jedoch iſt jeder, der den *Preis* oder das *Accéſſit* gewinnt, verpflichtet, nichts von ſeiner Schrift, ohne ausdrückliche Genehmigung der Geſellſchaft drucken zu laſſen.

II.

Die Direktoren des *Stolpiſchen Legats* zu *Leiden*, haben in ihrer Verſammlung den 30. April dieſes Jahres folgende Frage zur Beantwortung ausgeſtellt:

„Quae ſunt praecipua capita, ac quae cauſſae „phyſicae ac morales diverſae indolis; qua „aliae ab aliis nationibus diſcrepant? An? „et quatenus in praeceptis morum publico„rum condendis Ethicae Doctores ejus diffe„rentiae rationem habere convenit?"

Der Preis iſt eine goldne Medaille, 250 fl. an Werth. Die Abhandlungen müſſen in *lateiniſcher* oder *holländiſcher* Sprche vor dem 1. Jul. 1797 an den Prof. *Paradys*, gegenwärtiger Sekretair dieſes Legats, unter den gewöhnlichen Formalitäten, *franco*, eingeſchickt werden.

III.

Berlin. Die königliche Akademie der Wiſſenſchaften daſelbſt hatte für 1796 als Preisfragen aufgegeben: *In welchen Wiſſenſchaften und in welchen Theilen derſelben können, ungeachtet der Erweiterung und Berichtigung aller Wiſſenſchaften in den neueren Zeiten, dennoch die neueren Nationen noch jetzt von der Kenntniſs und hiſtoriſchen Unterſuchung des Zuſtandes der Wiſſenſchaften bei den alten Nationen Vortheile ziehen, und worin beſtehen dieſe Vortheile?* Keine von den vier eingelaufenen Schriften that der Frage genug; eine verdiente Lob. Die Akademie giebt die Frage noch einmahl für 1797. auf.

Alle Gelehrte können Arbeiten einſenden, die ordentlichen Mitglieder ausgenommen. Der Preis iſt ein Schauſtück von Golde 50 Dukaten ſchwer. Die Aufſätze werden poſtfrei an Secretaire perpetuel de l'Academie geſandt. Sie müſſen den 1. Jun. 1797. einlaufen; ſpäter werden keine angenommen.

IIII.

Preisaufgaben der drei Klaſſen des National-Inſtituts der Wiſſenſchaften und Künſte.

Klaſſe der mathematiſchen und phyſikaliſchen Wiſſenſchaften.

Mathematiſche Preisaufgabe.

Die Verfertigung einer Taſchenuhr zur Beſtimmung der Längen zur See: wobei dahin zu ſehen iſt, daſs deren Eintheilungen die Decimaltheile des Tages, nämlich die Zehntheile, Tauſendtheile und Hunderttauſendtheile anzeigen, oder der Tag in zehn Stunden, die Stunde in hundert Minuten, und die Minute in hundert Sekunden eingetheilt werde.

Die Akademie der Wiſſenſchaften hatte 1793 dieſe Aufgabe für das Jahr 1795 vorgelegt, ſie wurde aber aufgehoben, ehe noch eine Beantwortung eingegangen war. Da aber das National-Inſtitut in Erwägung zieht, daſs vielleicht mehrere Künſtler nach jenem Programme Uhren verfertigt, oder

oder angefangen haben, und aufserdem der Gegenſtand der Preisfrage für die gegenwärtigen Umſtände nicht weniger wichtig iſt, als für die damaligen; ſo glaubt es nicht beſſer thun zu können, als ſie von neuem vorzulegen. Um jedoch, ſo viel möglich, die Schwierigkeiten zu vermindern, die einige Konkurrenten abſchrecken könnten; ſo glaubt das National-Inſtitut die Verbindlichkeit, in den Eintheilungen die Decimaltheile des Tages anzuzeigen, in eine bloſse Einladung verwandeln zu müſſen. — Alle eingeſendeten Uhren, ſelbſt die, welche den Preis davon tragen, werden nach der Unterſuchung ihren Verfertigern wieder zugeſtellt. — Der Preis iſt eine goldene Medaille vom Werthe eines Kilogramms. — Die Künſtler aller Nationen werden zur Konkurrenz eingeladen. Die einzuſendenden Werke werden nur bis zum letzten Fructidor des 5 Jahrs (Mitte Sept. 1797) angenommen. — Dasjenige Werk, das den Preis davon trägt, wird in der öffentlichen Sitzung des Inſtituts am 15 Meſſidor des 6 Jahrs (Anfang July 1798) bekannt gemacht werden.

Phyſikaliſche Preisaufgabe.

Die Vergleichung der Natur, der Geſtalt und der Verrichtungen der Leber in den verſchiedenen Klaſſen der Thiere.

Unter den verſchiedenen Gegenſtänden der Phyſik, welche das Inſtitut für dieſes Jahr als Preisaufgabe ausſtellen wollte, fand es keinen der Aufmerkſamkeit würdigern und für die Fortſchritte dieſer Wiſſenſchaft wichtigern Gegenſtand, als dieſen, den die ehemalige Akademie der Wiſſenſchaften 1792 vorlegte. Das Inſtitut glaubte daher, dieſen auf die Funktionen der thieriſchen Oekonomie ſich beziehenden Gegenſtand um ſo mehr beibehalten zu müſſen, da die Gelehrten ſeit dieſer Aufgabe mehr oder weniger beträchtliche Unterſuchungen darüber angeſtellt haben können. Es legt daher das von der Akademie damals bekannt gemachte Programm von neuem den Gelehrten zur Unterſuchung vor. Der Preis iſt eine goldene Medaille vom Werthe eines Kilogramms. — Die Gelehrten aller Nationen werden zur Bearbeitung des Gegenſtandes eingeladen; doch ſind die *Aſſociés republicoles* davon ausgeſchloſſen. — Diejenigen, welche Abhandlungen verfertigen wollen, werden erſucht, ſie Franzöſiſch oder Lateiniſch zu ſchreiben; doch ſind ſie an dieſe Sprachen nicht gebunden, ſondern können auch jede andere beliebige Sprache wählen. — Die Abhandlungen werden nur bis zum 1 Germinal des 6 Jahrs (3te Woche des März 1798) angenommen; die Bekanntmachung der Abhandlung, die den Preis gewonnen, geſchieht in der öffentlichen Sitzung des Vendemiaire des 7 Jahrs (Oktober 1799).

Klaſſe der moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften.

Preisaufgabe aus der Wiſſenſchaft der Zergliederung der Empfindungen und Ideen.

Beſtimmung des Einfluſſes der Zeichen auf die Bildung der Ideen.

Man hat ſeit einigen Jahren bemerkt, daſs man endlich ſeine Aufmerkſamkeit auf die Mittel zur Vervollkommnung des Verſtandes richten müſſe. Nun aber hat man in den *Zeichen* das wirkſamſte Mittel zur Beförderung der Fortſchritte des menſchlichen Geiſtes zu ſehen geglaubt. Die erſten Philoſophen, die ihr Nachdenken auf die Charaktere der Schrift, auf die Accente und die Artikulationen der Stimme, auf die Bewegungen des Geſichts, die Geſtus und die verſchiedenen Attituden des Körpers richteten, ſahen in allen dieſen Zeichen nur Mittel zur Kommunikation der Ideen, die entweder die Natur gegeben, oder die Menſchen erfunden haben. Eine tiefere Unterſuchung zeigte, daſs die Zeichen nicht bloſs dazu beſtimmt ſind, zur geiſtigen Kommunikation zu dienen. Trotz der Autorität einiger groſsen Männer, die ſie als Hinderniſſe der Richtigkeit und Schnelligkeit unſerer Begriffe betrachtet hatten, wagte man es zu behaupten, daſs ein von dem Umgange mit ſeines Gleichen getrennter Menſch doch Zeichen nöthig haben würde, um ſeine Ideen zu kombiniren. — Endlich hat man in den neuern Zeiten zu bemerken geglaubt, daſs durch den Gebrauch der Zeichen der Vernunft ein weit erſtaunenswürdigerer Dienſt geſchehe; daſs nämlich das Daſeyn der Ideen ſelbſt, das Daſeyn der erſten Ideen, der ſinnlichſten Ideen, das Daſeyn von Zeichen vorausſetze, und daſs die Menſchen gar keine Idee haben würden, wenn ſie gar keine Zeichen hätten. Wenn ein gewiſſer Einfluſs der Zeichen auf die Bildung der Ideen eine unbeſtreitbare und allgemein zugeſtandene Sache iſt; ſo iſt dies nicht derſelbe Fall mit dem Grade dieſes Einfluſſes. Hierüber iſt man nicht einig; die evidenten Demonſtrationen des Einen werden von dem Andern als abgeſchmackte Paradoxen behandelt. — Das Inſtitut erwartet Abhandlungen, die durch neue Unterſuchun-

ſuchungen und Aufklärungen die Ungewiſsheiten, die in dieſer Materie noch übrig ſeyn können, wegraumen, und alle Denker zu vereinigen im Stande ſind — Es glaubt, daſs bei den vielen Fragen, auf welche dieſer Gegenſtand leiten wird, folgende nicht übergehen werden dürfen:

1) Iſt es wahr, daſs die Empfindungen ſich nur durch Zeichen in Ideen umbilden können? oder: ſetzen unſere erſten Ideen weſentlich die Hulfe der Zeichen voraus?

2) Würde die Kunſt zu denken vollkommen ſeyn, wenn die Kunſt der Zeichen zu ihrer Vollkommenheit gebracht wäre?

3) Hat man nicht in den Wiſſenſchaften, in welchen die Wahrheit ohne Widerſpruch angenommen wird, dies der Vollkommenheit der Zeichen zu danken?

4) Sind nicht die getheilten Meinungen in den Wiſſenſchaften, die einen ewigen Stoff zu Streitigkeiten geben, eine nothwendige Wirkung der Ungenauigkeit der Zeichen?

5) Giebt es irgend ein Mittel, die übel gewählten Zeichen zu verbeſſern, und alle Wiſſenſchaften der Demonſtration auf gleiche Art empfänglich zu machen?

Der Preis von fünf Hectogrammen in goldenen Medaillen, wird in der öffentlichen Sitzung am 15. Vend. des 5 Jahrs vertheilt. — Die Gelehrten aller Länder werden zur Konkurrenz zugelaſſen, mit Ausſchluſs der Mitglieder und *Aſſociés* des Inſtituts. — Die Abhandlungen müſſen Franzöſiſch geſchrieben und vor dem 15. Meſſidor des 5. Jahrs eingegangen ſein.

Preisaufgabe aus der politiſchen Oekonomie.

Für welche Gegenſtände und auf welche Bedingungen gezieme es einem republikaniſchen Staate, öffentliche Anleihen zu machen?

Die Frage muſs in Rückſicht der Politik, der Oekonomie und Moral unterſucht werden. — Der Preis iſt eine goldene Medaille, fünf Hectogrammen an Werthe, und wird in der öffentlichen Sitzung des 15. Meſſ. des 5. Jahrs der Republik vertheilt. — Die Abhandlungen müſſen Franzöſiſch geſchrieben und vor dem 15. Germ. des 5. Jahrs eingereicht ſein.

Klaſſe der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte.

Grammatiſche Preisaufgabe.

Unterſuchung der Veränderungen, welche die Franzöſiſche Sprache ſeit Malherbe und Balzac bis auf unſere Zeit erlitten hat.

Der Preis, eine goldene Medaille von fünf Hectogrammen am Werthe, wird in der öffentlichen Sitzung vom 15. Nivoſe des 6. Jahrs vertheilt. — Die Schriftſteller aller Länder, die Mitglieder und *Aſſociés* des Inſtituts ausgenommen, werden zur Konkurrenz zugelaſſen; die Abhandlungen müſſen Franzöſiſch geſchrieben und vor dem 1 Vendemiaire des 6. Jahrs eingeliefert ſein.

Artiſtiſcher Preis.

Unterſuchung des Einfluſſes, den die Malerei auf die Sitten und die Regierung eines freien Volks gehabt habe oder haben könne.

Der Preis iſt eine goldene Medaille von fünf Hectogrammen, und wird in der öffentlichen Sitzung vom 15 Germinal des 6 Jahrs vertheilt. — Zur Konkurrenz werden die Schriftſteller aller Länder zugelaſſen, die Mitglieder und *Aſſociés* des Inſtituts ausgenommen. — Die Abhandlungen müſſen Franzöſiſch geſchrieben und vor dem 1 Nivoſe eingereicht ſeyn.

Allgemeine Bedingungen für die Preisaufgabe.

Man ſetzt nicht ſeinen Namen auf ſein Manuſkript, ſondern blos eine Sentenz oder Deviſe; man kann aber, wenn man will, ein beſonderes und verſiegeltes Billet beilegen, das, auſser der Deviſe, den Namen und die Addreſſe des Preisbewerbers enthalte.

Die Abhandlungen können an das Inſtitut unter dem Couvert des Miniſters vom Innern eingeſendet werden; auch kann man ſie poſtfrei an die Sekretäre der verſchiedenen Klaſſen addreſſiren oder ſie ihnen einhändigen laſſen. Im letztern Falle ſtellt der Sekretär einen Empfangſchein aus, worauf er die Sentenz und die Nummer derſelben nach der Ordnung oder die Zeit bemerkt, in welcher er ſie erhalten hat.

Die Kommiſſion der Fonds des Inſtituts liefert die goldene Medaille dem Inhaber des Empfangſcheins aus; im Fall aber kein Empfangſchein da iſt, wird die Medaille dem Verfaſſer ſelbſt oder dem Inhaber einer Vollmacht zugeſtellt.

Digitized by Google

I. SPRACHPHILOSOPHIE.

Den Zuſtand der ſogenannten empiriſchen Philoſophie unter einem Volke kennen zu lernen, iſt der kürzeſte und ſicherſte Weg, auf die Art Acht zu haben, wie es über Sprache philoſophirt. Monboddo und Condillac ſind die getreueſten Repräſentanten der ganzen Philoſophie unter den Engländern und Franzoſen. Um die deutſche Art, zu philoſophiren darzuſtellen, bietet ſich uns freilich hier kein einzelner Mann dar, allein doch findet obige Regel auch bei uns ihre Anwendung. Der Deutſche empfängt die Probleme der Pſychologie gröſstentheils aus den Händen andrer Völker. Er bearbeitet ſie mit dem ihm eigenen Fleiſse, allein, wie es gemeiniglich geht, wenn wir Probleme löſen wollen, die wir nicht ſelbſt aufgeworfen haben, er beantwortet oft ganz etwas anderes, als wornach gefragt war. Die Sprachphiloſophie iſt daher in Deutſchland in keinem ſehr glänzenden Zuſtande. Unſere Philoſophen achten kaum auf dieſe merkwürdigſte Erſcheinung im menſchlichen Geiſte, von der ſie doch ſo ganz abhangen. Sie glauben, das Nöthige davon ſchon in der Schule gelernt zu haben, verachten wol gar Sprachunterſuchungen, weil ſie etwas Wichtigeres zu thun hätten. Darin laſſen ſie ſich die Griechen, dieſe Urheber der Philoſophie, nicht zu Vorgängern dienen. Dieſe philoſophirten vor allen Dingen erſt über die Sprache, in welcher ſie philoſophiren ſollten. Bei uns kommen dieſe Unterſuchungen meiſtentheils in die Hände derjenigen, welche zwar die Fähigkeit haben, verſchiedene Sprachen leicht zu erlernen, welchen aber diejenige, zu philoſophiren, fehlt, welche mit jener ſelten verbunden zu ſeyn pflegt. Gleichwol philoſophiren ſie auf ihre Art über die Sprache, und zwar mit einer annehmenden Selbſtgenügſamkeit und Zufriedenheit. Daher iſt ein ſolcher Geiſt der Oberflächlichlichkeit und Seichtigkeit in dieſe Unterſuchungen gekommen, der ſchwer auszurotten zu ſeyn ſcheint, zumal, da man gegen jeden, der die verborgenen Schäden der Sprache aufdeckt, und etwas tiefer eindringen will, aufſteht, ihn als einen Ruheſtöhrer betrachtet, und ſich gemeinſchaftlich gegen ihn verbindet.

Was nun unſere Sprache ſelbſt betrifft ſo weiſs man, welch einer durchgängigen Berichtigung ſie noch bedarf. Auch kennt jeder die würdigen Männer, welche mit Eifer und Anſtrengung daran arbeiten. Allein ehe nicht die Gründe der Sprache überhaupt entdeckt worden ſind, kann der Erfolg ihrer Bemühungen dennoch nicht beträchtlich ſeyn, indem es noch immer Raum zu Gegeneinwendungen giebt, welche, ſo ſchwach ſie auch ſeyn mögen, dennoch nicht leicht zurückgewieſen wer-

den können. Allein eine ſolche Unterſuchung erfordert mehr Zeit und Mühe, als unſere Gelehrten aufzuwenden Luſt zu haben ſcheinen. Lieſet man doch, daſs einige Gelehrte frei geſtehen, daſs ſie nicht einſehen, wie *Leibnitz* ſich von ſeiner characteriſtiſchen Sprache ſo viel habe verſprechen können. Sie glauben, dieſe *Lieblingsgrille* ſey eine Schwachheit geweſen, wie ſie groſse Männer gemeiniglich als Tribut ihrer Menſchheit zu entrichten pflegen. Eine niederſchlagende Erfahrung! Wenn wir es aber durchaus beim Alten laſſen, und tiefere Unterſuchungen über die Sprache nicht anſtellen ſollen: ſo laſst uns lieber gar nicht über Sprache philoſophiren, und unter einander ausmachen: Keiner ſolle je, nicht allein gar nicht über Sprache philoſophiren, ſondern auch nicht Wörter, Redensarten und Terminologien, welcher Art ſie ſeyen, critiſiren, ſondern das: verba valent ſicut nummi, ſolle als Grundſatz allgemein angenommen werden.

Auf dieſe Weiſe würden wir wenigſtens mit den ekelhaften und verdrieſslichen Criteleien verſchont bleiben, welche bei einem Mangel an philoſophiſcher Einſicht in die Gründe der Sprache, und einem muthwilligen Kitzel zu critiſiren, zu entſtehen pflegen. Dem Schreiber dieſes liegt dieſer Wunſch deſto mehr am Herzen, da er ein Product dieſer Art anzuzeigen hat. Wir müſſen die Ueberſicht desjenigen, was in der Sprachphiloſophie geleiſtet worden, gerade mit dieſem anfangen, weil es von denen, welche in den Zeitraum der Annalen fallen, das älteſte iſt.

Die Bedeutſamkeit. Bruchſtück eines Geſpräches vom Hrn. Legationsrath *Klopſtock*. Berlin. Archiv der Zeit. Mai, 1795. Nr. III.

Der Herr L. R. Klopſtock zeigt ſich in dieſem Geſpräche als einen Widerſacher der Kritiſchen Philoſophie, und zwar als einen ſo heftigen und aufgebrachten Widerſacher, als ſie wol nie gehabt hat. Es iſt dieſer Aufſatz eine förmliche Kriegeserklärung gegen die Kritiſche Philoſophie, die er mit Neckereien und Höhnereien aller Art auf die muthwilligſte Weiſe zum Kampfe auffordert. Man pflegt es dergleichen Herausforderungen ſogleich anſehen zu können, daſs der Herausforderer ſeinen Feind nicht kennt, und das ſieht man auch hier auf den erſten Blick. Der H. Verf. iſt einer von denen Feinden der Krit. Philoſophie, welche es Kanten nicht vergeben können, daſs er ein Buch geſchrieben, welches ſie nicht verſtehen, und worüber doch ſo viel geſprochen wird, daſs von ihren Büchern nicht mehr die Rede iſt. Das ſoll der verwegene Mann fühlen, das wollen ſie ihm eintränken! Sie werfen ſich in die Bruſt, geben ſich eine vornehme Miene, und glauben, die Sache damit abgefertigt zu haben. Dieſe Gegner ſind freilich die ſchwächſten, aber ſie ſind auf der andern Seite die fürchterlichſten, weil ſie ihren Feind zu zerſtören ſuchen. Der beleidigte Aſpirant, welcher glaubt, man komme ihm in die Queere, iſt ein fürchterliches Geſchöpf.

Der Ton in dieſem Aufſatze ſoll eigentlich Perſifflage ſeyn, und der V. gibt ſich das Anſehen, als widerlege er ſpaſsend, und könne dabei einen witzigen Spott unmöglich zurückhalten. Aber die perſifflage wird Wuth, und H. Kl. wird Niemand glauben machen, er habe nicht die Faſſung verloren.

Die Perſonen in dieſem Geſpräche ſind, wie die, in dem *grammatiſchen Geſpräche* des H. Verf. perſonificirte Abſtracta. Dieſe Einkleidung iſt unpaſſend und zweckwidrig, weil ſie das Verſtändniſs erſchwert. Ueberdem iſt dies nicht einmal Dichtung zu nennen, es iſt bloſs gar zu groſse Nachſicht gegen die Unarten

Digitized by Google

ten der Phantaſie, wenn man ſich Dinge als *Perſonen* zu denken erlaubt, welche als Subjecte gedacht werden müſſen. In gegenwärtigem Geſpräche hat ſich *das Kunſtwörtliche* mit *der Bedeutſamkeit* über die Kunſtwörter unverhalten, und erwähnt nun „*derjenigen Philoſophie, welche unter andern die unmäßigſte Verſchwenderin von Kunſtwörtern ſeyn ſoll.*“ Um ſie zu beſchreiben, parodirt ſie das Wort, mit welchem Ariſtophanes ein Eſsgemengſel benannte, und ſo kömmt folgende Carricatur ans Tageslicht: *ein Scheingrundſatz - misfolgerungs - ſelbſtbeſtimmungs - Begriffsverfälſcherei - ſpitzfindigkeits - widerſpruchsſprachungebrauchs - verbarbarungs - feldkunſtwörter - obnzielmaaßweitſchweifigkeits - ſtreitſtraufführungs - vernunftrodſchlags - Wiſſenſchaft.* Im höchſten Grade einer unmächtigen Wuth pflegt der Pöbel ſeinen Feind mit einem ähnlichen Hagel von Schimpfwörtern zu begrüſsen, die eben ſo, wie hier, ohne Beſonnenheit und Verbindung aus dem Munde des Schimpfenden ſtürzen, und auf nichts als auf ein durch die Leidenſchaft in die höchſte Unordnung verſetztes Gemüth ſchlieſsen laſſen.

H. Kl glaubt der *Kritiſchen* Philoſophie auf eine ſehr leichte Weiſe beikommen zu können. Sie ſelbſt zu widerlegen, dazu iſt ſie ihm zu weitläuftig. Da es aber ausgemacht ſey: „*wie einer ſpricht, ſo denkt er*“ ſo dürfe man nur die Kunſtwörter der krit. Philoſ. vornehmen. Wenn dieſe widerſinnig wären, ſo müſſe die Philoſophie ſelbſt widerſinnig ſeyn. Auf dieſe Weiſe könne man den ganzen Körper der krit. Philoſophie auf das genaueſte und leichteſte ausmeſſen. Doch wir laſſen ihn richtiger ſprechen, als er würklich ſpricht; er will die Richtigkeit dieſer Philoſophie mit dieſem *Maaſsſtabe prüfen*. Gegen das *Meſſen* hätten wir nichts einzuwenden, ein Zwerg ſogar kann einen Rieſen meſſen, vorausgeſetzt, daſs dieſer ſtill hält, oder ſchläft, nur muſs der Zwerg mathematiſch richtig verfahren, wie auch weiland die Lilliputer thaten, weshalb ihnen ſelbſt Käſtner Gerechtigkeit widerfahren läſst. Allein wenn der Zwerg die *Richtigkeit mit Ellen meſſen will*, ſo wird er ein lächerlicher Zwerg. Wir meſſen hier H. Kl. mit einem eigenen Prüfſteine, und prüfen ihn mit ſeinem eigenen Maaſsſtabe, denn er will gerade, daſs man den Menſchen nach ſeinen Worten richten ſolle.

Das Verfahren nun, welches H. Kl. anwendet, um die *Richtigkeit* der kritiſchen Philoſophie zu *meſſen*, iſt, daſs er zu zeigen ſucht, die meiſten ihrer Kunſtwörter ſeyen nicht beſſer, als dieſe: Blutader, Geſichtsaugen, Zweckzweck, Urtheilsurtheil u. dergl. Man ſieht hieraus ſchon den kleinlichen Geiſt ſeiner Kritik, welche mehr eine kindiſche Neckerei, als eine Kritik genennt zu werden verdient. Denn die Ausdrücke, welche Hr. Kl. tadelt, werden nur in Gemäſsheit gewiſſer Vorausſetzungen gebraucht, in Beziehung auf welche ſie nur allein gültig ſeyn ſollen. Nimmt man dieſe nicht an, oder zeigt man ihre Falſchheit, ſo fallen jene Ausdrücke von ſelbſt weg. Aber es iſt thöricht, die Ausdrücke ſelbſt anzugreifen, ohne ſich auf die Vorausſetzungen einzulaſſen, in welchen ſie gebraucht werden. Herrn Kl. Verfahren iſt ſo, daſs, wenn er von einem elemento ignis reden hörte, ſein Scharfſinn ſogleich bemerken würde, daſs das Feuer ſelbſt ein Element ſey, und dann würde er triumphirend ausrufen: Elements-element! Daſſelbe thörichte Verfahren nun wendet er gegen die *Kritiſche* Philoſophie an. Daſs er ſich mit den erſten Gründen derſelben nicht bekannt gemacht hat, iſt, da er gegen ſie ſchreiben will, an ſich ſelbſt unverzeihlich, aber es iſt eine ſtrafbare Vermeſſenheit, daſs er da tadelt, wo ihm die leichteſte Ueberlegung hätte ſagen müſſen, daſs dasjenige, was ihn in

dem Ausdrucke befremde, sich auf gewisse Gründe und Voraussetzungen beziehen müsse, die er erst müsse kennen lernen, um den Ausdruck so zu verstehen, als derjenige, der ihn gebraucht, wolle verstanden wissen.

Das erste Kunstwort, das unter Hrn. Kl. Kritik fällt, ist ein Wort, welches nie ein Kantianer gebraucht hat, und wofür doch Kantianer büssen sollen. Es ist ein grammatisches, und der Mann, der sich zuerst seiner bediente, war einer unsrer grössten Messkünstler und Astronomen: *Lambert*. In seiner Semiotik bedient er sich des Worts *Fallendung* für casus. Ueber dieses Wort fällt H. Kl. her, und macht sich über diese *Endungs-endung*, die er mit Fallendung für einerlei hält, sehr lustig. Vorläufig müssen wir hier eine Erinnerung an Hrn. Kl. ergehen lassen, die ihm vielleicht selbst einen Zweifel beibringen wird, ob das Verfahren, das er gegen die Kritische Philosophie behaupten will, auch wol eine richtige Anwendung leide. Wie, wenn Hr. Kl. bei Lamberts Lebzeiten aufgestanden wäre, und ausgerufen hätte: ihr Leute, was auch jener Mathematiker über das Weltsystem, die Milchstrasse, die Nebelsterne u. s. w. gutes sagen mag, ist lauter Dunst. Ich verstehe und begreife zwar nichts davon, allein er gebraucht einmal das Wort Fallendung das ist: Endungsendung, und wer so spricht, ist ein Schiefkopf, der nichts Gründliches hervorbringen kann. Was würde man Hrn. K. darauf erwiedert haben? Dasselbe Verfahren gebraucht er nun auch gegen Kant. Er versteht und begreift nichts von der Krit. Philos. will aber doch ihre Nichtigkeit klar darthun, weil sein *Kunstwörtliches* einige unglückliche Kunstausdrücke aufgefunden haben will. Doch wir gebrauchen dergleichen arguments κατ' ἀνθρωπον gar nicht, lasst uns vielmehr κατ' ἀληθειαν disputiren. Hr. K. muss glauben, dass *Fall* hier so viel als *Biegung* heissen solle. Darin irrt er aber sehr. Fall, casus, heisst hier *Verhältniß*, das französische cas, wie *Campe* bereits bemerkt hat. *Fallendung* heisst also die *Endung* (Biegung) wodurch dieses oder jenes *Verhältniß* ausgedrückt wird. Der nominativus ist daher, wie schon Aristoteles sagte, kein casus, wol aber die andern so genannten casus obliqui, denn diese alle zeigen Verhältnisse an. Fallendung (wie: *die erste Fallendung* statt: *der Genitiv*) ist also ein sehr gutes Wort. — *Staatsbürger* hält Hr. K. für nicht besser, als *Wasserfisch*. Dass das Wort nicht zuerst und ausschliesslich von Kritischen Philosophen gebraucht worden, ist bekannt, warum sollen denn diese für fremde Fehler büssen? Ueberdem ist das Wort gleichfalls untadelhaft. Ein Bürger lebt nicht durchaus in einem Staate, wie ein Fisch durchaus im Wasser leben muss. Hr. K. ist Bürger von Hamburg, er wird aber den Wohnort einer Gesellschaft von Kaufleuten, welche von einer fremden Macht in Schirm und Schutz genommen werden, nimmermehr *einen Staat* nennen. Hingegen ist Hr. K. Bürger des französischen Staates. Er ist also auf der einen Seite *Stadtbürger*, auf der andern *Staatsbürger*. *Einstaatsbürgerung* für das Leibnitzische *Einbürgerung* würde freilich unnöthig seyn, allein nicht deshalb, weil in *Bürger* schon der Begriff des Staates liegt, sondern, weil durch jenes Wort nur gesagt werden soll: *das Einheimischmachen von etwas Fremden*, wo keinem Menschen daran gelegen seyn kann, ob das nationalisirte (Wort) als ein Staatsbürger oder als ein Stadtbürger betrachtet werden soll. — *Geschmacksurtheil* sey nicht besser, als *Urtheils-urtheil*, denn Geschmack drücke Urtheil vom Schönen aus. H. K. sagt also von dem, der ein Urtheil vom Schönen fällt, *er hat itzo einen Geschmack*. Eine vortrefliche Sprache! Wie nennt er aber den so genannten Mann

von

von Geſchmack? dafür hat er kein Wort. Doch hierüber hat H. K. eine eigene Theorie ausgedacht. Unter Geſchmacksurtheil könnte er ſich freilich ganz leicht ein Urtheil denken, welches von dem Vermögen, das Schöne zu beurtheilen, welches Vermögen *Geſchmack* heiſst, gefällt wird. Aber nein! Geſchmack ſoll nun einmal Urtheil heiſsen. Seine Theorie hierüber hat er uns einige Seiten weiterhin mitgetheilt. Das Wort Geſchmacksurtheil „ekele ihn auch deswegen, weil man wo von Reife und Strenge des Geſchmacks die Frage war" (welche Sprache!) „ſchon ſeit ziemlicher Zeit Urtheil vorzog." Nach H. K. iſt alſo ein Geſchmacksurteil — doch ſo dürfen wir nicht ſagen — ein Geſchmack — ſo müſste es nach Hrn K. Theorie freilich heiſsen, allein das iſt ſalva venia Unſinn — wie ſoll man das Ding denn nennen? wenn H. K. von Dingen redet, die er nicht benennen kann, ſo erlaube er uns, in unſerer Sprache davon zu reden — ein Urtheil alſo, welches der Geſchmack fällt, iſt nach H. K. Theorie, ein Urtheil, welches ſo eigentlich kein Urtheil iſt, es iſt eins, es iſt es auch nicht. Iſt es aber ein tüchtiges Urtheil, ſo wie jeder vernünftige Menſch es fällt, dann iſt es ein Urteil ſchlechthin. Geſchmack iſt alſo nach H. K. Theorie, das Vermögen der unreifen, verworrenen, ſchiefen Urtheile; Urtheil ſchlechthin hingegen iſt das Urtheil comme il faut. Man ſieht wie natürlich und fein ausgedacht dieſe Theorie iſt. Was will demnach der pedantiſche Kant mit ſeiner äſthetiſchen und teleologiſchen Urtheilskraft? Nur eine Schwierigkeit drückt dieſe Theorie. H. K. will den Unterſchied zwiſchen Urtheilskraft und Urtheil aufgehoben wiſſen. Man ſoll immer *Urtheil* ſagen. Wo man vorhin geſagt hatte: ein Mann von einer groſsen Urtheilskraft, wird man nun ſagen müſſen: ein Mann der ein groſses Urtheil beſitzt, ein Mann von ſchwacher Urtheilskraft heiſst alſo künftig: ein Mann der ein ſchwaches Urtheil beſitzt. Urtheile *fällen*, darf er nun nicht mehr, denn das wäre ſo gut, als Urtheilskräfte fällen, und ſonach darf der einfältige Mann gar nicht urtheilen. Das könnten wir uns nun freilich wol gefallen laſſen, aber der Mann der ein groſses Urtheil beſitzt, darf auch nicht mehr urtheilen, das iſt ſehr ſchlimm. Laſst uns nun noch einmal ſehen, was nach H. K. Reform aus dem Manne von Geſchmack werden wird. Er wird der Mann werden, der ein unreifes Urtheil beſitzt. Der arme Mann! aber der Mann von gutem Geſchmack? o, der wird vollends ein ſchauderhaftes Schickſal haben. — „Wenn man den Worten, Verſtand, Vernunft, und Urtheilskraft ſehr verſchiedene Bedeutungen gibt" (*verſchiedene Bedeutungen* hat hier verſchiedene Bedeutungen 1) daſs jene Wörter bald in dieſer bald in jener Bedeutung gebraucht würden. Das wäre ſehr ſchlimm. H. K. hat es aber nicht gezeigt 2) daſs die Bedeutung jedes dieſer Wörter verſchieden ſey von der jedes andern von ihnen. 3) daſs dieſe Wörter in einer Bedeutung gebraucht würden, die verſchieden ſey, von der, in welcher ſie *ehedem* gebraucht wurden. Dies kann H. K. Meinung nur ſeyn. Darüber hernach) „und noch dazu ohne Rückſicht auf die vorhandenen feinen Unterſchiede, ſo macht man jene Worte dadurch zu Lallworten, oder zu ſolchen, die nicht bedeuten können, was ſie bedeuten ſollen." Schade, daſs H. K. die *feinen Unterſchiede* nicht angegeben hat. Die Schüler Kants glauben, daſs jene Vermögen erſt durch ihn in ihren urſprünglichen Functionen dargeſtellt worden ſind. H. K. hätte zeigen müſſen, daſs das nicht geſchehen ſey, und daſs es beim Alten bleiben müſſe. Auch iſt es eigentlich unmöglich, daſs irgend ein Menſch gegen jene Benennungen etwas einzuwenden finden

Digitized by Google

den solle, ausser etwa, wenn er hört, dass unter Verstand ein Vermögen der Begriffe gemeint sey. Er hat oft von diesem oder jenem Menschen sagen hören, er habe viel Verstand, und da hat er freilich an kein Vermögen der Begriffe gedacht. Lernt er aber einsehen, was er sich darunter zu denken habe, so wird er gestehen, dass dieses Wort zu dem, was es bezeichnen soll, sehr glücklich gewählt sey. H. K. meint, man könne statt jener Wörter eben so gut A, B, C, sagen. Wenn wir nur darüber einig sind, was wir darunter denken sollen, so könnte es immerhin geschehen. Die Wörter Verstand, Vernunft, Urtheilskraft sind als Zeichen nichts weniger als characteristisch, und wenn H. K. über Sprache philosophirt hätte, so hätte er bei dieser Gelegenheit auf wichtige Betrachtungen geleitet werden müssen. *Stehen*, *Theilen*, *Nehmen*, mögen immerhin auf Verrichtungen des Geistes übertragen werden können, die Wörter Verstand, Urtheil, Vernunft sind deshalb doch so beschaffen, dass die Vermögen, die durch sie bezeichnet werden sollen, immer schärfer und schärfer bestimmt werden können. Der Erste der jene Wörter brauchte, sah nur, dass die Seele bei der einen Handlung, die er *verstehen* nannte, nicht so verfahre, als bei einer andern, die er *urtheilen* nannte. Warum sollte man es bei dieser ersten rohen Unterscheidung bewenden lassen, und diese Vermögen nicht ihrem Grunde und ihrer Ausdehnung, ferner ihrem Unterschiede und Zusammenhange nach, zu bestimmen suchen? Sonderbar, dass ein Wort „*ein Lallwort*" heissen soll, weil ein anderer es in einer andern Bedeutung gebrauchte. H. K. macht dadurch die ganze Sprache zu einer Sammlung von Lallwörtern, denn es wird gewiss kein einziges Wort in der Sprache in der ursprünglichen Bedeutung verstanden. Selbst dann ist ein Wort nicht einmal ein Lallwort: „wenn es das nicht bedeuten kann, wie H K. Definition lautet. Die Wörter oxygène, hydrogène bedeuten das nicht, was sie bedeuten sollen, aber sind sie Lallwörter? Ein Lallwort bedeutet gar nichts. Das Wort Halleluja z B. wodurch einige Dichter eine Erhabenheit in ihre Oden zu bringen vermeinen, ist ein solches Lallwort, denn Halleluja bedeutet für einen deutschen Christenmenschen platterdings *gar nichts*. — „Bei Urtheilskraft merke ich an, dass dies Wort beinahe ganz abgekommen ist, und dass man itzt an seiner Statt *Urtheil* braucht. Ich weiss nicht, ob wir vor Alters auch *Gedächtnißkraft* hatten." Einen eigenen Vortrag hat H. Kl. Er meint, man könne wol bloss Urtheil sagen, statt Urtheilskraft, so wie man Gedächtniss, nicht Gedächtnisskraft sagt. Das Wort Urtheilskraft, meint er, komme nach und nach ganz ab, Urtheil würde gebräuchlicher, und zulezt vielleicht allein in der Sprache bleiben. Er erinnert sich, dass man nicht Gedächtnisskraft sage. Schön für diese Theorie wäre es, wenn man ehedem würklich so gesprochen hätte. Man würde dann annehmen können, dass man, so wie man immer klüger und klüger geworden, auch immer weniger und weniger Gedächtnisskraft gesagt, und das (Hrn. Kl. Meinung nach) viel gescheutere *Gedächtniß* gebraucht, bis jenes ganz verschwunden sey, und die es allein obwalte. Da nun aber die Geschichte dies nicht bestätigt, so wird es nur so hingesagt, damit Jeder daraus machen könne, was er will. Will jemand so gütig seyn, es für gewiss, oder für eine scharfsinnige Vermuthung, die aber der Verf. nur so hingeworfen, und gerade nicht weiter verfolgen mag, annehmen, so steht es ihm frei. Wir würden aber rathen, sich hier nicht zu übereilen. Wer Gedächtnisskraft sagt, sagt um mit H. K. zu reden, Kraftskraft. Den Grund, gewisse Vorstellungen

zu

zu behalten, nennt man *das Gedächtniß*. Das Gedächtniſs kömmt gar nicht anders, als Kraft, vor, und Handlungen deſſelben laſſen ſich nicht denken. Einbilden, erinnern, beſinnen, ſind etwas anderes als Gedächtniſs. Da alſo keine Handlungen als Gedächtniſs vorkommen, ſo kann man auch von keiner Kraft reden, in welcher ſie gegründet wären, alſo gibt es keine Gedächtniſskraft. Hingegen gibt es Handlungen, die man Urtheile nennt, die in einer Kraft gegründet ſind, welche man daher Urtheilskraft nennt. (Ob es nicht beſſer ſey *das Urtheilvermögen* zu ſagen, wird hier nicht unterſucht.) H K. fährt fort: Eichbaum, Tannenbaum, u. ſ. w. kommen auch nach und nach ab, man ſagt lieber Eiche, Tanne, ſ w. Cerifiert haben wir übrigens noch nicht, ſondern wir bleiben immer noch bei *Kirſchbäumen*, die doch nicht beſſer als *Schimmelpferde* ſind." Man ſieht, wie H. K. ſich immer durch falſche Analogien verführen läſst. Wie in aller Welt iſt es möglich, eine Analogie zwiſchen Kirſchbaum und Schimmelpferd zu finden? Der Kirſchbaum iſt kein einheimiſches Gewächs. Als man es einführte, hatte man keinen Namen dafür, wie für die vaterländiſche *Eiche*, man nannte den fremden Baum alſo für erſt einen Baum, der eine Frucht, cerafus genannt, woraus Kirſche entſtand, trägt, d h. einen *Kirſchbaum*. Dieſes Wort gibt das nächſte Geſchlecht und den nächſten Unterſchied an, und beſtimmt dadurch ſeinen Gegenſtand Und das ſoll jedes Wort. Schimmelpferd iſt deshalb fehlerhaft, weil das nächſte Geſchlecht, das in *Pferd* angegeben ſeyn ſoll, bereits in Schimmel enthalten iſt. *Kirſch* in dem Worte Kirſchbaum enthält aber nicht das nächſte Geſchlecht, ſondern, wie es gerade verlangt wird, den nächſten Unterſchied. Das Wort iſt alſo eben ſo untadelhaft, als Blutader, Schlagader, und unzählige andere. *Eiche* und *Tanne* hingegen geben das nächſte Geſchlecht und den nächſten Unterſchied ſchon für ſich an, man verfährt alſo fehlerhaft, wenn man *nach der Analogie von Kirſchbaum*, Eichbaum, Tannenbaum, ſagt, weil bei dieſen der Fall nicht iſt, der bei jenen Wörtern war. H K. konnte alſo nicht einmal ſagen: *ſie kämen nach gerade ab*. Dies ſetzt voraus, daſs ſie urſprünglich da geweſen, daſs aber der Sprachgebrauch ſie allgemach berichtige. Das iſt aber der Fall nicht. Das richtige Eiche, Tanne, war früher da, und der Sprachgebrauch fing an, ſie in Eichbaum, Tannenbaum, zu verderben. — Kant ſagt: Kunſt ſetzet einen Zweck in der Urſache und deren Cauſalität voraus." Man kann leicht denken, was H. K hier zu hohnecken gefunden zu haben glaubt. Die Cauſalität der Urſach iſt ihm etwas gar Poſſierliches. *Urſachlichkeitsurſach* ruft er aus, und lacht! Wie glücklich doch die Leute ſind, die nicht mit Weisheit überladen ſind, allenthalben finden ſie etwas zu klügeln, ſich zu freuen, und zu lachen! Ueber die Urſachlichkeit hat ſich ſchon ſo mancher den Kopf zerbrochen, H. Kl thut das aber gewiſs nicht, *er lacht*. Das iſt die wahre Weisheit. Doch kömmt es uns vor, als ob ſein Lachen ein wenig gezwungen ſey, und daſs er einen recht bittern Tadel dabei anzubringen gemeint ſey. Es iſt aber traurig, daſs man Hrn. Kl. Kritiken erſt berichtigen muſs, ehe man ſie widerlegen kann, und daſs man ihm erſt zeigen muſs, was er eigentlich habe tadeln wollen, und wie er ſich dabei zu benehmen habe. Ein ſonderbares Gefecht, wo man dem Gegner zeigen muſs, wie er den Degen faſsen müſſe, um einen ſichern Stoſs zu führen, um ihm denſelben dann erſt aus der Hand zu ſchlagen. Was Hrn. Kl. und jedem, der nichts von Philoſophie weiſs, in jenem Redeſatze auffallen kann, iſt, daſs man der Urſach eine Urſachlichkeit

keit zuſchreibt. Man glaubt, es bedürfe keiner Urſachlichkeit, damit die Urſach, Urſach ſey. Wozu alſo eine *Urſachsurſachlichkeit?* ſo hätte Hr. Kl. ſagen müſſen, nicht: Urſachlichkeitsurſach. Was nun dieſe Kritik ſelbſt betrifft, ſo können wir Hrn. K auf keine andere Weiſe darüber verſtändigen, als d ſs wir ihm rathen, wenn er über die Urſachsurſachlichkeit belehrt ſeyn wolle, Kants und Humes Schriften zu ſtudiren. Wenn er dieſe begriffen hat, ſo wird er ſich ſchämen, daſs er einen ſo wichtigen Unterſchied deswegen habe aufheben wollen, weil, ſeiner Meinung nach, ein *grammatiſcher* Schnitzer dabei vorgegangen. Doch kann ſich H K. folgendes vorläufig zur Erklärung gefagt ſeyn laſſen. Es war einmal ein Mann, der Hume hieſs. Dieſer Mann hatte den Einfall: es ſey gar ſo nöthig nicht, daſs jede Ur-Sache ihre Würkung habe. Wenn ich ihm das Licht gewieſen hätte, welches vor mir ſteht, und ihm davon hätte bedeuten wollen, daſs daſs Feuer ja offenbar die Urſach ſey, daſs der Talg ſchmelze, ſo würde er geantwortet haben: er ſehe zwar ein Feuer und einen ſchmelzenden Talg, aber man möge ihm doch ſagen, wie das Eine mit dem Andern zuſammenhänge. Das Feuer ſoll die Urſach des Schmelzens ſeyn, was iſt denn aber die eigentliche *Urſachlichkeit* deſſelben, d. h. was iſt dasjenige in der Urſach, welches die Würkung *macht*. Dieſe Frage wird Hrn. Kl. freilich ſehr vorwitzig vorkommen. Wir machen auch keinen Anſpruch darauf, ihm den wahren Sinn derſelben begreiflich zu machen. Uebrigens ſieht man hier den wahren Grund, warum es ſo viele bitterböſe Feinde der critiſchen Philoſophie gibt. DieſerGrund iſt nämlich: daſs ſich Viele an das Studium der Kritiſchen Philoſophie machen, welche nie das Bedürfniſs zu philoſophiren empfunden haben. Sie finden denn da eine Menge von Anſtalten, und Vorkehrungen, die ſie verwirren und betäuben. Sie ſuchen ſich durchzuarbeiten, aber alle der Stoff, mit dem ſie nicht allmählig bekannt geworden, überwältigt ſie, und läſst ſie nicht vorwärts kommen. Nun werden ſie unruhig, fühlen ſich beängſtigt, die Ideen der Kritiſchen Philoſophie ſchweben ihnen immer vor, ohne daſs ſie etwas in ihnen erkennen könnten. Zuletzt können ſie in ihrem gequälten Zuſtande nicht länger aushalten, ſie ſuchen ſich Luft zu machen, und da ihnen die Critiſche Philoſophie wie es ſehr natürlich iſt, gehäſſig geworden ſeyn muſs: ſo ſetzen ſie dem Ausbruche ihres Unmuths nun keine Schranken mehr. Eine Urſachlichkeitsurſach! hat man etwas Tolleres gehört? und nun muſs dieCritiſche Philoſophie es empfinden, daſs ſie ſie ihre geringeFähigkeit hat kennen gelehrt. — „Endurſache bedeutet auch Zweckzweck. Denn Urſach bedeutet auch Zweck, und in Endurſache kann Urſache nichts anders ausdrücken.“ Das heiſst mit andern Worten: du ſollſt nun Unſinn geſprochen haben, damit ich dich widerlegen kann. Urſache bedeutet niemals Zweck, ſondern die Urſach, welche nach Vorſtellung eines Zweckes würkſam iſt, heiſst Endurſache, cauſa *finalis*. Was hat Hr. K gegen das lateiniſche Wort zu erinnern? Es ſagt ganz daſſelbe, was das deutſche ſagt. ſeine Kritiken treffen demnach auch dieſes. Ferner: warum ſoll Urſache in Endurſache nichts anders bedeuten können, als Zweck? Gewiſs blos darum, damit H. K. tadeln könne. H. K. krönt ſeine Kritik damit, daſs er hinzufügt: das wovon man hier redet, wird allein richtig durch *Hauptzweck* betitelt.“ Zuviel Gravität bei zu viel Unwiſſenheit. Das iſt der Mann, der Kanten zeigen will, wie er reden müſſe. — „*Aeſthetiſche, teleologiſche Urtheilskraft* — wenn man das Urtei nach den verſchiedenen Gegenſtänden, womit es ſich beſchäftigt, unterſcheiden darf: ſo darf man

man z. B. auf das Auge, welches jetzt eine Blume, und dann einen Baum anſieht, das blumiſche und das bäumiſche nennen.“ H. K. macht ſich ſeine Kritiken ſehr leicht. Er denkt ſich irgend etwas Poſſierliches, und ſagt denn, das was du ſprichſt iſt gerade ſo, wie dies. Ob dies aber würklich ſo ſei, iſt ſeine Sorge nicht, genug man lacht doch. Den eigentlichen Unterſchied zwiſchen äſthetiſcher und teleologiſcher Urtheilskraft Hn K begreiflich zu machen, daran verzweifeln wir. Er mag ſich aber darunter denken, was er wolle, ſo muſs ihm doch eingeleuchtet haben, daſs hier zwiſchen der Urtheilskraft, in ſofern ſie äſthetiſch *verfährt*, und in ſofern ſie teleologiſch *verfährt*, unterſchieden werde, das Auge, das einen Baum ſieht, *verfährt* nicht bäumiſch, ſondern es ſieht ſchlechthin, und der Gegenſtand ſeines Sehens iſt ein Baum. Die äſthetiſche Urtheilskraft iſt aber nicht eine ſolche, welche Aeſthetik urtheilt, auch nicht über Aeſthetik, ſondern ihr Verfahren iſt äſthetiſch. Was dies bedeute, weiſs H. K. freilich nicht, aber er braucht es auch nicht zu wiſſen, um von einer ſolchen Kritik abgehalten zu werden. Dazu wäre es genug geweſen, wenn er nur die leichte Reflexion hätte machen wollen: man urtheile nicht *etwas*, ſondern *über* etwas, hingegen ſehe man *etwas*, und hiemit ſei die Handlung des Sehens geſchloſſen. Da alſo in dem lezten Beiſpiele weiter nichts vorkommt, als eine Handlung, die ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand bezieht, ſo kann das Handelnde (das Auge) auch nicht von dieſem Gegenſtande benennt werden, weil die Art ſeines Handelns auch nicht durch den Gegenſtand beſtimmt wird. Im erſten Beiſpiele hingegen iſt nicht die Rede von verſchiedenen Gegenſtänden, auf welche ſich dieſelbe Handlung bezieht, (denn ſonſt urtheilte man in dem Einen Falle Aeſthetik, in dem andern Teleologie) ſondern, daſs die Handlungsweiſe des Subjekts in jedem Falle beſonders beſtimmt werde. Dadurch wird aber das Subjekt ſelbſt verſchiedentlich beſtimmt, es iſt bei der einen Handlung nicht, wie es bei der andern war, und man benennet es daher in jedem beſondern Falle nach ſeiner Handelsweiſe. Ein bäumiſches, ein blumiſches Auge giebt es nicht, weil die Handlung des Sehens nicht verändert wird, man mag einen Baum oder eine Blume ſehen, hingegen ſagt Jedermann, ein blizendes, glänzendes, ſchielendes Auge.

H. K. hätte einen andern Miſsbrauch der Adjektiven rügen können, doch er fällt ſelbſt in dieſen Fehler, da er einige Zeilen darauf: philoſophiſche Geſchichte, ſtatt: Geſchichte der Philoſophie ſagt. Eben ſo gut könnte man, ſtatt Geſchichte des Krieges, des Handels, die kriegeriſche, die handelnde Geſchichte ſagen. — Kant ſagt: „ein Princip a priori zum Grunde haben.“ Hr. K. „man beweiſet a priori, d. h. durch Grundſätze. Ein Princip a priori iſt alſo ein Grundſatz eines Grundſatzes.“ Wie ungeſchickt hier die dunkeln Reminiſcenzen aus dem längſt gehörten philoſophiſchen Cursus zuſammengereihet ſind! Will H. K. ſagen: jeder Beweis iſt a priori, weil jeder Beweis durch Grundſätze geführt wird, Grundſätze aber immer a priori ſind, ſo iſt dies eine ſo arge petitio principii, daſs ſie nur dem ungeübteſten Denker entwiſchen kann. Will er ſagen: wenn man a priori beweiſet, ſo beweiſet man durch Grundſätze, ſo iſt die Antwort: nein, wenn man a priori beweiſet, ſo beweiſet man durch Grundſätze a priori. Dies iſt die Erklärung eines Beweiſes a priori. Man beweiſet *immer* durch Grundſätze. Sind dieſe a priori, ſo iſt der Beweis ein Beweis a priori, ſind ſie a poſteriori, ſo iſt der Beweis, ein Beweis a poſteriori. Aber geſetzt, man könne ſchlechthin annehmen, jeder Beweis a priori ſei ein Beweis durch Grundſätze oder, wo Prio-

rität seye, da seyn Grundsätze (welches ganz richtig ist, so lange man den Satz nicht näher zu bestimmen braucht) so kann man doch nicht unmittelbar aus diesem Satze folgern: wo Grundsätze seyen, da sey Priorität. Allein selbst dieses zuzugeben, würde H. K. doch nicht sagen können: ein Grundsatz a priori sey ein Grundsatz eines Grundsatzes, denn sonst müsste ja von der Priorität eines Grundsatzes die Rede gewesen sein. Ein Grundsatz a priori müsste für H. K. ein Grundsatz sein welcher ein Grundsatz ist. Allein H. K. Kritik war nicht allein gänzlich falsch, sondern sie konnte nicht einmal angebracht werden. Denn gesetzt auch, man habe vor Kanten unter Principien a priori und Principien a posteriori nicht unterschieden, so muss ihm doch eingeleuchtet haben, dass es keine *Unwissenheit* sei, wenn Kant von Principien priori spricht, sondern dass dies in Gemässheit eines Beweises geschehe, welchen er gegeben hat, dass es Principien a priori gebe, welche von denen a posteriori wesentlich verschieden sind. Wenn Jemand diesen Unterschied umstiesse, so würde der Ausdruck Princip a priori von selbst wegfallen, aber es ist die grösste Thorheit, diesen Ausdruck selbst anzugreifen, ohne sich auf den Grund einzulassen, auf welchen er sich stützt. — Ein Mann, der nicht ein Räsonnement von zwei Zeilen führen kann, ohne gegen die ersten Regeln des Denkens viermal anzustossen, und die lächerlichsten Blössen zu geben, unterwindet sich eins der grössten Produkte der menschlichen Denkkraft zu meistern. Den ganzen Werth oder Unwerth der kritischen Philosophie will er nach einigen äussern Flecken bestimmen, welche er an ihr wahrgenommen zu haben glaubt. Der Stümper, dem die Regel de tri zu schwer ist, will die Höhe der Pyramiden aus ihren Schatten berechnen.

Doch genug, vielleicht schon zuviel von Kritiken der Art. Wir würden gewiss nicht so weitläuftig geworden seyn, wenn wir es nicht für nöthig gefunden hätten, das Verfahren einiger Gegner der kritischen Philosophie in einem merkwürdigen Beispiele darzustellen. Rec. kennt und schätzt viele Männer, welche gegen die kritische Philosophie eingenommen sind, und sie bestreiten, weil sie einige Grundsätze derselben z. B. über Glückseeligkeit, reine Moral, das radikale Böse, und andere Behauptungen der Religionsphilosophie für gefährlich halten. Gegen diese würde er sich nie das Verfahren erlauben, welches er jetzt gegen H. Klopstock angewandt hat. Er weiss, dass sie, wenn sie gewisse irrige Voraussetzungen fahren lassen, gewiss Freunde der kritischen Philosophie werden würden. Allein wenn dünkelvolle Unwissende aus Groll und Hass gegen ein System, das sie nicht einmal kennen, aufstehen, und es in den Staub treten wollen, blos, weil sie ihm die Aufmerksamkeit des Publikums nicht gönnen: was für eine abergläubische Furcht sollte denn irgend einen Freund dieser Philosophie, wenn er sie vertheidigen zu können glaubt, zurückhalten, diese Leute, so nachdrücklich als er kann, zurückzuweisen, und sie in ihrer Blösse darzustellen? Die Schwärmer, welche sich um Leute dieser Art gemeiniglich zu sammeln pflegen, und jeden, der nicht mit ihnen ausruft: Mahomet ist ein grosser Prophet! zu vernichten drohen, können durch ihre Menge und unbeständigen Eifer, diejenigen, welche die gute Sache zu befördern bemüht sind, wenigstens aufhalten und stöhren, und deshalb muss man laut und ohne Umwege, den Vernünftigen und Unparteiischen im Publiko zureden, und sie zu gewinnen suchen, indem man zeigt, wie wenig diejenigen, welche die Philosophie verfolgen, ihre Achtung verdienen, und wie niedrig und unrein ihre Absichten dabei sind.

K R.

5. Wien b. Ioſ. Stahel und Compagnie: *Lazarus Bendavids. Vorleſungen über die Kritik der praktiſchen Vernunft.* (Nebſt einer Rede über den Zweck der kritiſchen Philoſophie und doppelten Regiſter 1796 7 B. 8.

6 Ebendaſelbſt: *Lazarus Bendavids Vorleſungen über die Kritik der Urtheilskraft*, (mit doppeltem Regiſter 1796. 16 B. 8.

Beide Schriften ſind als Fortſetzungen der in dem 1 Stück dieſes Jahrganges der Annalen ausführlich angezeigten Vorleſungen anzuſehen. Sie enthalten eigentlich nur den Text zu den Vorleſungen. Wegen beſondern Gründen, welche in der Vorrede von N. 1. angeführt ſind; hat ſich der V. in der Anmerkung der Darſtellung der Kritik der praktiſchen Vernunft manche Abänderungen erlaubt. Die Schlüſſe ſind hier ſehr zuſammen gerückt, die Kunſtſprache iſt oft vermieden, oder glücklich abgeändert, und ſcharfe Denker werden mit Vergnügen die Wahrheiten in einem ſo gedrängten Zuſammenhange überſehen.

In den Vorleſungen über die Kritik der Urtheilskraft hat ſich H. B. ganz an Kant gehalten. Er ſpricht von dieſem immer noch nicht genug gekannten Werke mit wahrer Entzückung, und wer es kennt, wird die Lobſprüche, die er ihm giebt, nicht übertrieben finden „Die Reichhaltigkeit, heiſst es in der Vorrede, an Nebenbetrachtungen, welche K. in die Schrift zu legen wuſste, deren Auszug ich hier liefere, und das Wohlgefallen, da ich ſtets an Arbeiten fand, die ſo tief wie dieſe in die Seele des fühlenden Menſchen greifen, machten, daſs ich mich der Bearbeitung der Kritik der Urtheilskraft wirklich, wie man ſagt, con amore unterzog. Es war mir unmöglich, die ganze Gedankenfülle des Urwerkes, nach meiner Art verſtändlich, in meine Bearbeitung zu übertragen, wofern ich es nicht darauf anlegen wollte, daſs K. Werk, dem Umfange nach, nur ein Auszug aus dem meinigen ſcheinen ſolte. Reſultate ganzer Theorien werden mit wenigen Worten, in einem Beyſpiele zuſammen gedrängt, und worüber die Mairane und die Prieſtley, die Winkelmanne und die Leſſinge Bücher ſchrieben, ſteht in K. Werk auf einer Octavſeite.

In der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft wird man den Mangel an Beyſpielen vielleicht nicht ſonderlich vermiſſen. Mit gehöriger Vorkenntniſs findet man ſich zu Gegenſtänden des äuſſern Sinnes ziemlich hin.

Weit ſchwerer aber fällt es das Wahre oder Falſche einer Theorie einzuſehen, ja oft die Theorie zu verſtehen, wenn ſie ſich mit dem Gefühle, dem Gegenſtande des innern Sinnes beſchäftigt. Das Gefühl des Schönen und Erhabenen bemächtigt ſich ſo ſehr des ganzen Gemüths der meiſten Menſchen, daſs es wenig Zeit zur Beantwortung der Frage übrig läſst: woher dies Gefühl? Man genieſst, und iſt zufrieden: man genieſst, und weiſs kaum in dem folgenden Augenblicke, daſs man genoſſen. Der Theoretiker, der die Reſultate ſeiner durchdachten Gefühle dar-

ſtellt, wird oft deshalb nicht verſtanden, weil man nicht einſieht, daſs man vierzig Jahre Proſa gemacht habe, ohne es zu wiſſen, nicht einſieht, daſs man den Genuſs gehabt hat, auf den die Theorie angewandt werden ſoll."

7. Heidelberg auf Koſten des Verfaſſers. In Commiſſion bey Götz und Schwan in Manheim. *Kritiſche Unterſuchungen über kritiſche Philoſophie* von *Andreas Schonberger* 1795. 9 B. 8.

„Wer mich bis daher verſtanden hat, ſagt der Verf. am Schluſſe, der weiſs, was ich damit ſagen wolle." Sehr wahr: und es gäbe keine gröſſere Empfehlung für dieſe Schrift, als wenn alle Beurtheiler derſelben ſagen könnten, ihr ganzer Inhalt ſei eben ſo wahr, wie dieſer Satz. Leider wird es wohl aber unter dieſen mehrere *dunkle Menſchenglieder* geben, die das ganze Büchelchen vielleicht aus *Labmſuchs*, die aber eine bloſse Folge von *dicker Faulheit* iſt, für ein *unnützes Strahlen-Gewebe* für ein *Wortgefechtel* halten (S. 117.) und dieſes philoſophiſche Licht nicht genieſſen können." Das Schriftchen enthält. 1) Verſuch einer einzig möglichen Darſtellung unſers *höchſt reinphiloſophiſchen Wiſſens*, d. i. einer Theorie der Vorſtellungsweisheit und des Vorſtellungsvermögens überhaupt. 2) Verſuch einer Widerlegung des von Kant aufgeſtellten transcendentalen Idealismus, und dadurch Aufſtellung und Feſtſetzung des von demſelben vernichteten transcendentalen Realismus 3) den Grundzug eines Verſuchs *einzig* möglicher Darſtellung, a einer allgemeinen reinen Logik, d. i. *Richtigdenkungslehre* und *Gröſſeneigenſchaftslehre*, b. einer wiſſenſchaftlichen allgemeinen Sprachlehre. 4) Verſuch einzig möglicher Darſtellung einer *Wiſſenſchaften Erzeugungs-Methodenlehre* überhaupt, und 5) Verſuch einer einzig möglichen Darſtellung der richtigen Folge aller der in *den untern Schulen* vorkommen ſollenden Wiſſenſchaften. Viel auf wenig Blättern, von denen obendrein noch etliche ganz leer, mehrere mit Titeln und Ueberſchriften angefüllt ſind.

Wir ſind feſt überzeugt, daſs der Verf. ſelbſt nicht weiſs, was er eigentlich will, und wollen daher nicht weiter bei ſeinen wunderſeltſamen Darſtellungen verweilen. Sogar die ſchöne Gelegenheit, unſre Leſer zu beluſtigen, wollen wir ungebraucht laſſen. Vielleicht iſt der Verf. künftig auf eine andre Art diskret, und läſst alle Produkte ſeines Philoſophirens, die dem gegenwärtigen gleichen, in ſeinem Pulte verſchloſſen. Sein nächſtes Vorhaben iſt, die Gröſſeneigenſchaftslehre in ihrer einzigmöglichen Natur darzuſtellen.

8) Bamberg in der Göbhardſchen Buchhandlung: *Kurze und deutliche Darſtellung des Kantiſchen Syſtems* nach ſeinem Hauptzwecke, Gange und innerm Werthe. Von *Andreas Merz* der Theologie Licentiat, der Philoſophie Doktor, und derſelben auf dem Gymnaſium zu Würzburg öffentlichen und ordentlichen Lehrer 1795. 14 B. 8. (15 Gr.)

Des Verfaſſers Abſicht iſt ſolchen, welche an den gegenwärtigen durch Kant geſtifteten Revolution im Fach der Philoſophie warmen Antheil nehmen, gleichwohl aber wegen ihrer Berufsgeſchäfte, oder andern Urſachen nicht im Stande ſind, durch eigne Lectüre der Kantiſchen Schriften, durch eignes Nachdenken, ſich einen ſyſtemaiſchen Ueberblick des Ganzen zu verſchaffen, eine Schrift in die Hände zu geben, die ſie mit den Reſultaten der Kritik auf eine leichte Art bekannt machen möchte. Er hält dafür, daſs die Kritik zu verſtehen, nicht eine Erkenntniſs der Elementarphiloſophie erfodert werde, welches unſerer Meinung nach ganz recht iſt. Dieſs möchte

möchte wohl weit mehr dazu beytragen, den wahren Standpunkt, aus welchem die Kritik durchdacht werden muſs, zu verrücken. Der Verf. liefert ſeinem Zwecke gemäſs, einen Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft, und bringt ſoviel aus der Kritik der praktiſchen Vernunft, und der philoſophiſchen Religionslehre bei, als zur Begründung der Moralität und der Religionswahrheiten im allgemeinen nöthig iſt. Zugleich wird auf die Zeitumſtände Rückſicht genommen, und mehrere Vorurtheile gegen die Kantiſche Philoſophie werden berichtiget, ſo daſs man allerdings dem Buche recht viele Leſer unter den bezielten Ständen wünſchen muſs. Der Verfaſſer hat bei ſeiner Arbeit zugleich die beſten Kommentatoren benutzt, zeigt aber allenthalben, daſs er mit eigenem Geiſte gearbeitet habe.

9) Göttingen b. Vandenhök u. Ruprecht: *Vollſtändige und ſyſtematiſche Tafel der Kategorien.* Bey der Anzeige ſeiner Vorleſungen im Winter 1795 — 1796. mitgetheilt, vom Aſſeſſor *Wildt* zu Göttingen 1 B 4.

Um ein Urtheil über des II. Verf. Unternehmen zu fällen, muſs man die weitere Ausführung abwarten. In dieſer vorliegenden kurzen Darſtellung kann Rec. ſich nicht finden.

Elementarphiloſophie.

3. Bonn u. Frankfurt b. Andrä: *Syſtem der kritiſchen Philoſophie auf den Satz des Bewuſstſeyns gegründet.* Von *Johann Neeb* der Philoſophie Doktor und öffentlichen ordentlichen Lehrer auf der Univerſität zu Bonn, 1 Th. formale Philoſophie 1795. 19 B. 8. (16 Gr.)

Dieſes Buch iſt darauf angelegt, ein ganzes Syſtem der Philoſophie vorzutragen, und macht den erſten Band aus, der die Theorie der Vorſtellungen, und die allgemeine Logik enthält. Der Verf. verräth eine groſse Beleſenheit mit den Schriften älterer und neuerer Philoſophen, indem er die Geſchichte der wichtigſten Begriffe, die er abhandelt erzählt, und man merkt es der Schrift durch und durch an, daſs ſie einen ſcharfſinnigen Kopf zum Urheber hat.

Den Anfang macht eine Einleitung in die Philoſophie überhaupt, wo I. der Begrif der Philoſophie erörtert wird. Dieſes geſchieht kritiſch-hiſtoriſch. Es wird erzählt, wie des Alten *Wolf*, *Crusius*, *Leibnitz*, *Jakob*, *Reinhold* und *Heydenreich* den Begrif der Philoſophie beſtimmt, und nachdem ihre Beſtimmungen aus Gründen verworfen ſind, die wohl mehrere der genannten Männer nicht hinreichend finden werden, wird §. 11. folgende Definition der Philoſophie aufgeſtellt: daſs ſie nemlich: *die Wiſſenſchaft des Einzig Möglichen ſey, welches durch das menſchliche Gemüth urſprünglich geſetzt, und a priori vorſtellbar iſt.* Da dieſer Begrif nun offenbar Phyſik, empiriſche Pſychologie und überhaupt alle angewandten Theile ausſchlieſst: ſo möchte die Vernunft ſie wohl ſchwerlich gelten laſſen. Dann wird II. von dem Object und der Form, III. von der Möglichkeit der Philoſophie, IV. von deren Gebiet und Grenzen und V. von dem Verhältniſs der Vernunft zur Philoſophie gehandelt. N. VI wird die Eintheilung der Philoſophie gegeben, wo die *Fundamentalphiloſophie* an die Spitze geſtellt wird, welche die Theorie der Vorſtellungen d. i. a) die Theorie des Vorſtellungsvermögens, b) die transſcendentale Logik und c) die allgemeine Logik in ſich faſst. Nach ihr folgt die Metaphyſik, die mit der Fundamentalphiloſophie die *Theoretiſche* Philoſophie ausmacht. Neben ihr ſteht die Theorie des Gefühls und des Begehrungsvermögens

gens etc. Die Verbindungsgründe wird jeder aus des Verf. Begriffe der Philosophie leicht finden können. N. VII stellt die Hauptparteyen dar, welche für ihr System Gründe anbringen können. VIII. wird der Begrif des ersten Grundsatzes der Philosophie erörtert, von dem der Verf. verlangt, dafs er *unbezweifelt* und *unbegreiflich* und *material*, folglich eine Thatsache des Gemüths ausdrücken soll, die Bedingung a priori jedes Erkenntnisses ist. Dieser Grundsatz kann nur die Form des Inhalts aller übrigen Erkenntnisse bestimmen; er mufs die allgemeine *Möglichkeit* ausdrücken, durch jede Erkenntnifs bestimmt zu werden, und die allgemeine *Nothwendigkeit* Bedingung jeder Erkenntnifs zu seyn. Das höchste Faktum im Gemüthe sey nun das Bewufstseyn, und es könne daher auch keinen höhern Satz geben, als den, den das *Bewufstseyn überhaupt* ausdrückt. Demnach geht der Verf. S. 22 zum 1sten Theile der formalen Philosophie, d. i. der Theorie des Bewufstseyns über. Hier wird I. der Begriff des Bewufstseyns entwickelt gröfstentheils nach Reinhold, obgleich nicht ohne einige Abweichungen. II. der Satz des Bewufstseyns als der oberste Grundsatz aller Philosophie dargestellt, welcher hier so lautet. *Im Bewufstseyn u. durch dasselbe unterscheidet das Subjekt die Vorstellungen von sich, u. dem Objekte u. bezieht sie von sich und auf das Objekt.* Dieser Satz drücke ein Faktum aus, das bei allem Vorstellen vorgehe, und sey daher das *allgemeinste* und *erste* der Philosophie. III. Verhältnifs des Vermögens des Bewufstseyns zu dem Vorstellungsvermögen. IV. Arten des Bewufstseyns. V. Geschichte der Lehre des Bewufstseyns, der 2te Theil der formalen Philosophie ist betitelt: *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt.* Es wird I. der Begrif der Vorstellung entwickelt, wobei das Merkmal zum Grunde gelegt wird, dafs sie (§. 71) die Veränderung des Gemüths sey, wodurch ich mir *etwas* bewufst werde, wo denn Stoff und Form in Betrachtung kommt, die II. näher bestimmt werden. III. werden die Bedingungen der Vorstellung angegeben, welche sind a) innere, Form und Stoff b) äussere, das Subjekt und das Objekt. IV. Eintheilung aller Arten der Vorstellungen nach einem Princip a priori. V. Vorstellungsvermögen. VI. Resultate der kritischen Philosophie aus dieser Theorie, welche sind, dafs wir uns nur Vorstellungen, Vorgestelltes vorstellen (§. 63.) und wir also die Dinge nicht erkennen, was sie unabhängig von unserm Vorstellen an sich sind. — Der 3te Theil der formalen Philosophie handelt die *reine Sinnenlehre* ab. Hier wird I. der Begrif der reinen Sinnlichkeit entwickelt. II. werden nähere Bestimmungen der Formen des äussern und innern Sinnes angegeben, wo denn nach Reinholdischer Art Raum und Zeit herausgebracht wird, worüber N. III — IV. die nöthigen Bestimmungen gegeben werden. Der 4te Theil enthält die *Theorie des Verstandes*, wo wiederum im allgemeinen 1) der Begrif des Verstandes zergliedert II. die Verstandesfunktionen näher angegeben werden. Die Wissenschaft der Verstandeshandlungen, die *Logik*, wovon N. III. gehandelt wird. Diejenige Theorie der Verstandesfunktion, wodurch Gedanken erzeugt werden, heifst *synthetische* Logik §. 163) und sie beschäftigt sich mit den synthetischen Erzeugen des Begrifs überhaupt und der möglichen Formen, wodurch die Arten seiner äussern Bestimmbarkeit hervorgebracht werden. Dieses Denken ist *transscendental*; es macht das analytische Denken und seine Arten möglich. Die Theorie der Regeln, wodurch das Gedachte dem Denkenden im Bewufstseyn gegenwärtig ist, heifst *analytische* Logik. Das analytische Denken ist abhängig von dem synthetischen. Das Vermögen die Vorstellung des Objekts zu erzeu-

Digitized by Google

zeugen, ist *synthetischer*, das Vermögen, das Objekt zu verstehen, *analytischer* Verstand. Dann folgt insbesondere in der Ersten Abtheilung dieses Theils die transcendentale Logik, welche von dem synthetischen Verstande handelt, und wo 1. eine dreifache Bedeutung des synthetischen Verstandes angeführt wird, nemlich a) als das Vermögen der Synthesis überhaupt. Als solche sey er die positive Bedingung des Bewustseyns überhaupt, und sey auch bei der Anschauung wirksam, seine Funktion sey hier eine unbewuste naturnothwendige Synthesis des gegebenen bloßen Mannichfaltigen. (§. 167) Synthesis der Apprehension, er wirke als transcendentale Einbildungskraft. b) im engern Sinne sey der Verstand das Vermögen der objectiven Synthesis, das Vermögen, wodurch ein *Objekt* gedacht wird. Seine Handlung ist intellektuell und Grund des klaren Bewustseyns. Er ist das Vermögen der Begriffe. Endlich c) das Vermögen, das eigentlich vom Subjekt verschiedene Objekt zudenken ist Verstand in engster Bedeutung Es wird der Vernunft als dem Vermögen das Subjekt zudenken entgegengesetzt. (In dieser Zergliederung dringt unstreitig H N. sehr tief in die Natur des Verstandes ein Die Unterscheidung des synthetischen und analytischen Verstandes ist reell und wesentlich. Aber die Unterscheidung des synthetischen Verstandes in dreyerley Art scheint unnütze Subtilität zu seyn, indem alle drey Funktionen in der That durch denselben Verstand ausgeübt werden, und N. a) nichts anders ist, als das ursprüngliche Setzen des Verstandes in der Kategorie der Quantität und Qualität N. b) eben dieses ursprüngliche Setzen in allen vier Klassen der Kategorien, wodurch eben ein Objekt urspränglich gesetzt wird; N. c) aber insbesondere das ursprüngliche Setzen in der Kategorie der Relation und der Substantialität ist; und wenn man jeder Art das Objekt ursprünglich zu bestimmen, einen eignen Verstand zueignen wollte, so konnte man ihm noch weit mehrere Bedeutungen beylegen. In der That gehen alle Handlungen, welche der Verf. von einander trennt, bey der ursprünglichen Synthesis zugleich vor, und keine ist ohne die andere möglich. In der ursprünglichen Synthesis der Apprehension wird Quantität und Qualität fixirt, mit diesen aber auch zugleich die Relation und Modalität In dem ursprünglichen Setzen eines vom Subjekt verschiedenen Objekts ist es die Kategorie der Relation, von welcher der Anfang gemacht wird. Nur was n. b. den Verstand, als Vermögen der Begriffe betrift, da scheint der Verf. den synthetischen Verstand mit dem analytischen zu verwechseln, wenn er nicht, wie man glauben muß, darunter das Vermögen versteht, Begriffe zu bilden, als vielmehr den Stoff zu Begriffen zuzubereiten) II. Begriff des Gegenstandes, (die Hauptfrage ist hier) wie wird er *synthetisch* im Bewustseyn erzeugt? (die analytische Erörterung dieses Begrifs ist von keinem Gebrauche hierbey). Diese Frage beantwortet der Verf. III so, daß der Gegenstand nur durch das in objektive Einheit begriffene Mannichfaltige bestimmt gedacht werden könne; ihm müsse also das Mannichfaltige bereits gegeben seyn, und an ihm bringe er die Form der objektiven Einheit, oder die Einheit des Gegenstandes hervor. IV. Bedingung des Stoffes an der Form des Begrifs. — Das Product der Verstandesverbindung ist — *objektive* Einheit (§. 182) und V. der Grundsatz der transcendentalen Logik ist: *Alles Mannichfaltige und empirische Bewustseyn muß sich in ein einziges a priori verbinden lassen, um ein Objekt zu denken*, oder objektiv ausgedruckt: *Das vorgestellte Mannichfaltige muß unter der Bedingung der objektiven Einheit stehen, wenn ein Objekt soll können gedacht werden.* Dieses

ſer Grundſatz drückt das Weſen des Denkens aus, und erklärt ſeine Geneſis. VI. werden die a priori beſtimmte Modificationen der ſynthetiſchen Verſtandeseinheit angegeben, die Begriffe von denen Urtheilen zergliedert etc. — Man wird hieraus ſich von dem, was der Verf. geleiſtet hat, leicht einen Begrif machen können.

4) Tübingen b. Heerbrand: *Vom Ich als Princip der Philoſophie*, oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen von *Fr. Wilh. Joſeph Schelling* 1795. 15 B 8.

Der Inhalt dieſer Schrift iſt folgender: Es muſs einen lezten Punkt der Realität alles Wiſſens geben. N. 1 (Rec. ſieht die Nothwendigkeit davon nicht ein. Es könnte ja wohl alles Wiſſen einen nächſten Grund haben, und der *letzte* könnte als nie gegeben, eine bloſse *Idee*, d. h. für uns nichts ſeyn.) Giebt es überhaupt ein Wiſſen, ſo muſs es ein letztes Wiſſen geben, das ſeinen Realgrund nicht wieder in etwas andern ſucht (iſt wider nicht evident. Denn es könnte ja wohl ſeyn, daſs dieſes *Letzte* gar kein Wiſſen wäre, und auch kein Objekt des Wiſſens werden könnte.) Der letzte Grund aller Realität iſt (S. 4) ein Etwas, das nur durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Seyn (iſt dieſes verſtändlich?) denkbar iſt, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zuſammenfällt. (ſcheint dem Rec. metaphyſiſche Myſtik zu ſeyn. Sobald (S. 6.) die Philoſophie Wiſſenſchaft zu werden anfängt, (iſt ſie dieſes jemals nicht?) muſs ſie auch einen oberſten Grundſatz und mit ihm etwas Unbedingtes vorausſetzen (Warum? die Mathematik hat mehrere Grundſätze, wovon keiner über den andern iſt — Axiomen; ſie hat gar kein Unbedingtes, und iſt doch Wiſſenſchaft) weder das Objekt überhaupt, noch das Subjekt kann das Unbedingte ſeyn, weil ſie ſich beide voraus ſetzen. Das Unbedingte kann nur in dem, was gar kein Ding werden kann, im *abſoluten Ich* liegen. (Nach des Rec. Sprache iſt Etwas und Ding (ens) eins und ein Etwas, das kein Ding werden kann, iſt ein Unding. Der H. Verf. thut alſo ſehr Unrecht, daſs er ſeine Sprache nicht näher beſtimmt.) Das unbeſtimmte Ich liegt auſſer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit. Mein Ich (S. 14.) enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorſtellen vorhergeht, (darf man nicht fragen, was das Seyn des Ichs iſt? Er (Rec.) kennt kein *Seyn*, als das Reale in der Zeit, in wie fern es in Relation aufs Bewuſstſeyn ſteht. Das Seyn des Verf. aber iſt ganz etwas anders, warum erklärt er es nicht?) *Ich bin*, iſt das Einzige, wodurch es ſich in unbedingter Selbſtmacht ankündigt. (Die unbedingte Selbſtmacht iſt dem Rec. völlig unverſtändlich.) Es bringt ſich durch ſein Denken ſelbſt, durch abſolute Kauſſalität hervor. (Woher weiſs der Verf. das? und hat der Ausdruck: Etwas bringt ſich ſelbſt hervor, überall einen Sinn. Nach des Rec. einfältiger Meinung iſt das, was hervorgebracht wird, noch nicht da, und kann ſich alſo nicht hervorbringen. Die ganze Stelle, ſo wie der ganze daraus folgende Pathos: *Ich bin, weil ich bin*, das ergreift jeden plözlich etc. ſcheint dem Rec. Myſtik. Er fühlt ſich von dem: Ich bin, weil ich bin, nicht ergriffen.) Jeder bedingte Satz muſs im Regreſſus auf das abſolute Ich führen. (S. 18.) Dieſes iſt allem Objekt und Subjekt entgegengeſetzt. Das Objekt (S. 20.) iſt nur als *Nicht — Ich* beſtimmbar. Das Princip des Dogmatismus, iſt ein vor allem Ich geſetztes Nicht — Ich, Princip des Kriticismus, ein vor allem Nicht — Ich geſetztes Ich. Mitten inne liegt das Princip des durch ein Nicht — Ich bedingtes Ichs oder was daſſelbe iſt, des durch ein Ich bedingte Nicht — Ichs. S. 22. wird gelehrt, daſs ſich das Princip des

Dog-

Dogmatismus und das zuletzt genannte Princip ſelbſt widerſpreche, und das nur das Princip des Kriticismus möglich ſey. Dieſes wird ausgedruckt. S. 42 *Ich bin ich oder Ich bin.* Das Weſen des Ichs iſt Freyheit (Woher weiſs der Verf. das? doch wohl blos aus ſeinem Begriffe von dieſem Ich?) Dieſe iſt poſitiv unbedingtes Seyn aller Realität in ſich ſelbſt, negativ gänzliche Unabhängigkeit und Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Das Ich iſt aber nur in einer *intellektuellen Anſchauung* beſtimmt. Dieſes iſt eine Anſchauung, die gar kein Objekt hat (§. 50.) Man kann ſie alſo durch Bewuſstſeyn ſo wenig widerlegen als beweiſen. (Hier eröfnet alſo Hr. S. einen Weg, wo wir etwas erkennen, ohne Erkenntniſsvermögen. Rec. findet dieſes äuſſerſt ſubtil!) — Das Ich iſt ſchlechthin Eines S. 51. (Eines und doch nicht Ein Ding! ſeltſam!) Es enthält alles Seyn, alle Realität S 61. (Und iſt ſelbſt kein Ding. Nach des H. Verf. Philoſophie kann alſo etwas Reales, doch kein Ding Seyn. Das iſt abermahls etwas ganz neues) und iſt S. 74. daher unendlich, ſo wie alle ſeine Attribute. Es iſt als das Unbedingte die einige Subſtanz. Alles was iſt, iſt ein Ich (28) auſſer dem Ich iſt nichts. Alles was iſt, iſt blos Accidenz des Ich. Dieſes iſt die Grenze des *is aus was* aller Philoſophie, Das Ich iſt die abſolute Macht (S 86.) Seine Urform iſt die des reinen ewigen Seyns. Von ihm kann man blos ſagen, *es iſt*; es iſt auſſer aller Zeit geſetzt, unendlich, durch ſich ſelbſt ewig, ohne Dauer. Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin und alle Realität in ſich. Die *materiale Urform* des Ichs iſt die Einheit ſeines Seyns, in ſofern es alles ſich gleich ſetzt, und durch dieſe Urform iſt zugleich eine *formale Form* des Seyns im Ich überhaupt beſtimmt S. 143.

Sonſt hieſs ſo etwas Myſtik. Vielleicht liegt auch hierin ein Schatz gefühlter Wahrheit S. 137. deren intellektuales Anſchauen Rec. aber nicht erringen kann, wie er aufrichtig geſtehet. Rec. bekennet, daſs er nicht fähig iſt, in der Folge der Schrift, welche doch die Hauptſache zu ſeyn ſcheint, einen vernünftigen Sinn zu finden. Er muſs im Ganzen einem andern Rec., der in den Annalen eine Schrift des Verf. recenſirt hatte, vollkommen beyſtimmen, und ſich alſo nolens volens dem Zorne oder der Verachtung des tiefſinnigen H. Verf. Preis geben. Uebrigens verſichert Rec., daſs er dem H. Verf. weder verachtet noch bös auf ihn werden wird, wenn er auch gleich in einer ſeiner neuen Vorreden ein Paar Schimpfwörtern entgegen ſieht und erwartet, daſs ihn H. S. unter diejenigen ſetzen werde, die keinen philoſophiſchen Sinn, iſt zu ſagen, kein intellektuales Anſchauungsvermögen beſitzen. Rec. kann indeſſen nicht umhin zu bemerken, daſs es Philoſophen nicht anſtehet, ſich auf ein partikuläres Vermögen zu berufen. Eine Philoſophie, die ſich nicht durch verſtändliche Worte mittheilen läſst, wo. (S. 137.) das Selbſt errungene Anſchauen des Intellektualen dem Stückwerke der Sprache zu Hülfe kommen muſs, iſt keine Vernunftwiſſenſchaft. Damit je doch der H. Verf. dem Rec. wenigſtens keine Verdrehung ſeiner Worte Schuld gebe, will er den Leſern ein ganzes Stück der vorliegenden Schrift mittheilen, womit dieſe machen mögen, was ſie wollen, und woraus ſich vielleicht abnden läſst, zu welchem Zweck der Verf. ſeine Unterſuchung angeſtellt hat.

„Wenn die Objekte ſelbſt nur durchs abſolute Ich, (als den Innbegriff aller Realität), Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, ſo iſt jede Kauſſalität des empiriſchen Ichs, (deſſen Kauſſalität überhaupt nur durch die Kauſſalität des Unendlichen möglich, und von dieſer nicht der Qualität, ſondern

dern nur der Quantität nach verſchieden iſt), zugleich eine Kauſſalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Innbegriff aller Realität, dem Ich verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip präſtabilirter Harmonie, das aber blos immanent, und nur im abſoluten Ich beſtimmt iſt. Weil nemlich nur in der Kauſſalität des abſoluten Ichs eine Kauſſalität des empiriſchen möglich iſt, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die abſolute Realität des Ichs erhalten, ſo iſt das abſolute Ich das gemeinſchaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kauſſalität der Objekte harmonirt mit der Kauſſalität des empiriſchen Ichs nur deswegen, weil ſie nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, daſs ſie aber nur in und mit demſelben Ich exiſtiren, kommt blos daher, daſs beide, die Objekte und das empiriſche Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des abſoluten Ichs verdanken.

Durch eben dieſe präſtabilirte Harmonie läſst ſich nun auch die nothwendige Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glükſeligkeit begreifen. Denn da reine Glükſeligkeit, von der allein die Rede ſeyn kann, auf Identificirung des Nicht Ichs und des Ichs geht, ſo iſt, da Objekte nur überhaupt als Modifikationen der abſoluten Realität des Ichs wirklich ſind, jede Erweiterung der Realität des Ichs, (moraliſcher Fortſchritt), Erweiterung jener Schranken, und Annäherung derſelben zur Identität mit der abſoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es alſo fürs abſolute Ich kein Sollen, keine praktiſche Möglichkeit giebt, ſo würde, wenn das endliche jemals ſeine ganze Aufgabe löſen könnte, das Freiheitsgeſetz (des Sollens) die Form eines Naturgeſetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Geſetz ſeines Seyns nur durch Freiheit konſtitutiv geworden wäre, dieſes Geſetz ſelbſt zugleich ein Geſetz der Freiheit ſeyn. Alſo iſt das lezte, worauf alle Philoſophie hinführt, kein objektives, ſondern ein immanentes Princip präſtabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identiſch ſind, und dieſes Princip iſt nichts anders, als das abſolute Ich, von dem alle Philoſophie ausgieng.

Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſo kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechaniſm oder Technik der Natur, ſo wäre ihm Technik, Mechaniſm und Mechaniſm Technik, d. h. beide fielen in ſeinem abſoluten Seyn zuſammen. Demnach muſs ſelbſt die theoretiſche Nachforſchung das Teleologiſche als mechaniſch, das Mechaniſche als teleologiſch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaſst betrachten, daſs ſie zwar nirgends (als Objekt) zu realiſiren im Stande, doch aber vorauszuſetzen genöthigt iſt, um die Vereinigung der beiden widerſtreitenden Principien, (des mechaniſchen und teleologiſchen) die in den Objekten ſelbſt unmöglich iſt in einem über alle Objekte erhabnen Princip begreifen zu können. So, wie die praktiſche Vernunft genöthigt iſt, den Widerſtreit zwiſchen Freiheits- und Naturgeſetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit ſelbſt Natur, und Natur Freiheit iſt, muſs die theoretiſche Vernunft in ihrem teleologiſchen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Mechaniſm und Teleologie zuſammenfallen, daſs aber ebendeſswegen ſchlechterdings nicht als Objekt beſtimmbar ſeyn kann.

Was für das abſolute Ich abſolute Zuſammenſtimmung iſt, iſt für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes konſtitutives Princip immanenter Einheit iſt, iſt für dieſes nur regu-

regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden ſoll.

Alſo ſoll auch das endliche Ich ſterben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich iſt, und der höchſte Beruf des Menſchen iſt — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechaniſm, Mechaniſm aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

III. METAPHYSIK.

1. Nürnberg und Altdorf bei Monath und Kuſsler: *Philoſophiſche Verſuche*, über die metaphyſiſche Naturlehre, Seelenlehre, Weltlehre und Gotteslehre und über den Unterricht in der Philoſophie in gelehrten Schulen und die Lehrbücher dazu; von *Johann Georg Nehr*, Rector an dem Gymnaſium in der Reichsſtadt Windsheim. Erſter Theil 1795. 26 B. 8. (1 Rthlr.)

Der erſte dieſer Verſuche iſt: die Darſtellung einer *metaphyſiſchen Naturlehre* nach Kant. — Es iſt ſehr zu wünſchen, daſs die Metaphyſik der Natur mehr, beſonders von Phyſikern ſtudirt werde, und wenn man den wichtigen Geſichtspunkt, aus welchem dieſes Werk beurtheilt werden muſs, einmal gefaſst hat, ſo möchte wohl Kants Werk keines weiteren Commentars bedürfen. Indeſſen können doch Erläuterungen und veränderte Beyſpiele, wie ſie der Verf. giebt, nützlich ſeyn, und die Wiſſenſchaft ſelbſt läſst ſich auch wohl noch nach einer ſtrengeren Methode darſtellen, als es Kant ſelbſt gethan hat. Nur muſs man ſich hüten, durch Liebe zur Deutlichkeit undeutlich zu werden, welches dem Verf. öfter zu widerfahren ſcheint, wie wenn er von dem Nutzen, daſs alles Räumliche Reale aus Materie beſtehe, daſs Materiale das Reale im Raume ſey etc, Beweiſe giebt. Auch haben die Kantiſchen Beweiſe dadurch nicht an Stärke gewonnen, daſs er ſie in eine gröſsere Logiſche Form gegoſſen. Im Ganzen aber muſs man gänzlich zweifeln, ob der Verf. den Sinn der Kantiſchen Metaphyſik der Natur ergründet habe, da er das Bewegliche und die Materie überhaupt, nicht etwa als eine gegebene Erſcheinung, ſondern ganz und gar als Ding an ſich behandelt, dem alles, was in der Kantiſchen Metaphyſik der Natur vorkommt, als Prädicat beygelegt wird. Zwar hat der Verf. ſtets das Wort *Erſcheinung* im Munde. Aber das, was er ſo nennt, iſt nichts als das wahre Ding an ſich aller alten Metaphyſiker. Daſs dieſes ſo ſey, wird aus den folgenden Abhandlungen des Verf. ganz klar.

Der zweyte Verſuch iſt nemlich eine *Metaphyſiſche Seelenlehre* S. 95. wo der Verf. das darſtellen will, was an dem Ich bloſs erſchlieſsbar iſt, alſo nicht durch Erfahrung erkannt werden kann. Dieſe Seelenlehre wird nun hier nach der Analogie der metaphyſiſchen Naturlehre eingetheilt. 1) in die Lehre von der Veränderung des Ichs vermittelſt des Bewuſstſeyns; 2) in die Seelenkräftenlehre. 3) die Seelen-Verhältniſslehre. 4) die Seelen-Erſcheinungslehre, und iſt in mathematiſcher Form, wie die metaphyſiſche Körperlehre abgehandelt. In der Ausführung geht der Verf. durchgängig der Körperlehre nach. Daſs man aber dabey nichts als die Kühnheit des Verf. ein ſolches Unternehmen zu wagen, bewundern könne, wird der einſichtsvolle Leſer leicht ſelbſt errathen. Damit wir

aber demſelben doch einen Begrif von dieſer abentheuerlichen Unternehmung geben; ſo wollen wir ihm ganz kurz die Reſultate mittheilen. Eine Erklärung der Seelenveränderung macht den Anfang S. 99. es ſey das Bezogenſeyn eines Nicht Ichs auf das Ich durchs Bewuſstſeyn und der Begrif von einem abſoluten und relativen Raum, führt auch den Begrif von einem abſoluten und relativen Bewuſstſeyn herbey. Jenes iſt dasjenige Bewuſstſeyn, durch welches zuletzt alle Nicht Ich auf das Ich bezogen werden: dieſes dasjenige, welches ſelbſt als ein Nicht Ich durch das abſolute Bewuſstſeyn auf das Ich bezogen wird. Alle Seelenveränderungen gehen in der Zeit vor (S. 100.) Die Zeit, in welcher ein Nicht Ich, das im abſoluten Bewuſstſeyn vorkommt, auf das Ich bezogen wird, heiſst die *abſolute* Zeit; diejenige, in welcher ein Nicht Ich, das im relativen Bewuſstſeyn vorkommt, auf das Ich bezogen wird, heiſst die *relative* Zeit. Jede Seelenveränderung iſt nun entweder ein Bezogenſeyn eines Nichtichs, das in einem relativen Bewuſstſeyn vorkommt, und nur mittelbar in der abſoluten Zeit auf das Ich bezogen wird; oder ein Bezogenſeyn eines Nicht Ichs, das ſelbſt ein relatives Bewuſstſeyn iſt, und unmittelbar in der abſoluten Zeit auf das Ich bezogen wird. Eine zuſammengeſetzte Seelenveränderung laſſe ſich nur vorſtellen, (S 101.) als die Veränderung am Ich, welche aus zweyen oder mehreren verbunden iſt etc. In dem zweyten Hauptſtücke von den Seelenkräften wird behauptet: Ich ſey der Grund von Erfüllung der Zeit (§. 12.) daher eine Subſtanz (§. 13.) Ich ſey Seelenkraft, die einen Trieb habe (§. 16.) und in ihrem abſoluten Vermögen beſtehe (§. 17.) Sie ſey als ſelbſtthätige Kraft, die Kraft des Bewuſstſeyns, ihre Wirkung das abſolute Bewuſstſeyn, ihr Gewirktes das abſolute — unveränderliche Wiſſen, die Form des Wiſſens: das Bewuſstſeyn ſey durch die Natur unſeres Ich nothwendig, das Ich könne alſo in keinem Zeitaugenblicke ohne Bewuſstſeyn ſeyn. Nun wird auch noch die Sinneskraft, die äuſsere ſo wohl als die innere, die Verſtandes- und Vernunftkraft, alle Erkenntniſskräfte — die Gefühlkraft — der Wille, die abſolute Triebfeder — alles a priori demonſtrirt. Das dritte Hauptſtück heiſst Lehre der Beſeelung. Dieſe iſt das Aeuſſere am Ich, welches durch die Seelenkraft erzeugt worden. Hier wird erwieſen. (§. 45.) daſs die Seele eine einfache Subſtanz, eine Monade mit Beſeelung, d. h. ein Geiſt ſey, daſs ihr Freyheit zukomme, (§. 48.) daſs Einwirkung und Gegenwirkung in der Seele gleich ſey u. ſ. w. Endlich in der Seelenerſcheinungslehre, demonſtrirt der Verf., daſs das Ich ein Gegenſtand einer wirklichen Erfahrung ſey, und wie man ſich in Anſehung dieſer Erfahrung täuſchen könne u. ſ. w. Hier hätten wir alſo eine ganz neue transcendente Pſychologie, eine Erkenntniſs eines Dinges an ſich, nemlich das Ich, wie ſie kaum einer ſich je eingebildet hat. Wir haben die Beweiſe des Verf. nicht mittheilen mögen. Wer ſich davon etwas verſpricht, mag ſie bey ihm ſelbſt nachleſen. Wir bemerken nur ſo viel, daſs uns das erſte Hauptſtück ein leeres Spiel mit Worten zu ſeyn geſchienen hat; die übrigen aber ſammtlich auf der irrigen Vorſtellung beruhen, als ob das Ich etwas anderes, als eine formale Vorſtellung wäre. Da aber dieſes wirklich iſt, und dieſe Vorſtellung gar kein Objekt in der Anſchauung hat, ſo ſind alle Schlüſſe des Verfaſſers ohne Grund. Was in ſeinen Behauptungen wahr iſt, beruhet auf der Erfahrung, und in Anſehung deſſen ſind wenigſtens ſeine Gründe falſch.

Der dritte Verſuch iſt eine *Metaphyſiſche Kosmologie*. Nichts anders, als wiederum

derum ein Erkenntniſs der Dinge an ſich, hat der Verf. hierbey im Sinne. Denn ob er gleich ſich den Worten nach (174.) dagegen erklärt, ſo iſt doch das was er mittheilt nichts anders. Denn er führt nicht etwa Geſetze, ſondern wirkliche tranſcendente Eigenſchaften der Welt an, gerade wie alle ältere Metaphyſiker, die ebenfalls nie etwas anders, als die letzten Urſachen in Beziehung auf das, was wir an den Dingen wahrnehmen, erforſchen wollten. Die Ordnung der Kategorien beſtimmt auch die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft wieder, und es folgt 1) Eine Weltgröſſenlehre, worin bewieſen wird, daſs das Weltall begrenzt ſey, oder Anfang und Ende haben müſste (wobey, wie es nicht anders möglich iſt, Raum und Zeit als Eigenſchaften der Dinge an ſich betrachtet werden) daſs es nur ein Weltall geben kann. 2) eine Weltnaturlehre, wo die Realität der Monaden erwieſen wird. 3) Eine Weltverhältniſslehre, wo dargethan wird, daſs das Quantum der Weltſubſtanzen unveränderlich bleibe, und die Freyheit in der Natur einen Platz habe. 4) eine Erſcheinungslehre, wo wieder eine Proteſtation (S. 219) vorausgeſchickt wird, daſs es nicht auf Erkenntniſs der Dinge an ſich angelegt ſey. Aber der Verf. muſs einen ſeltſamen Begriff von Dingen an ſich haben, wenn er läugnet, daſs er lediglich damit umgehe, und doch immer von Dingen, von dem urſprünglichen Vorſtellen ganz verſchieden ſind, die Vorſtellungen bewirken etc. Denn dieſes ſind ja eben die Dinge an ſich. Das iſt ja eben vermeinte Erkenntniſs der Dinge an ſich, wenn er behauptet zu erkennen, das Weltall ſey ein Gegenſtand einer wirklichen Erfahrung, in wiefern es durch ſein ſelbſt gewirktes Aeuſſere Raum und Zeit erfüllte.

Der vierte Verſuch beſteht in einer *metaphyſiſchen Theologie*, wo wiederum nach der Ordnung der Kategorien betrachtet wird: 1) der Zuſtand Gottes oder der Inbegrif aller ſeiner abſoluten Prädicate. Seine abſolute Gröſſe wird durch das vereinte abſolute räumliche und zeitliche beſtimmt, alſo als unendlich und unbegrenzt als abſolute Einheit; 2) die Natur Gottes, als der Inbegrif aller abſoluten Realitäten. Er iſt abſolute immaterielle Subſtanz, hat abſolute Geiſteskräfte, iſt abſolute Intelligenz u. ſ. w. 3) die Wirkungen Gottes. Er iſt ſchlechthin nothwendig, und die abſolute äuſsere Urſache alles Daſeyenden; 4) das Daſeyn Gottes Um dieſes zu erkennen, muſs etwas Erfahrbares von Gott gegeben werden. Dieſes iſt nun, wie ſonſt immer in der Metaphyſik geglaubt worden, die Welt. Nun folgt der bekannte Kosmologiſche Beweis.

Eine ausführliche Beurtheilung dieſes metaphyſiſch-dogmatiſchen Syſtems, das ſeinen Fundamenten nach ganz und gar das alte iſt, wie diejenigen, welche die Kritik der Vernunft richtig gefaſst haben, ſchon a priori wiſſen können, wird man hier nicht erwarten. Wir bitten blos den Verf. vor allererſt zu unterſuchen, ob den Begriffen, deren Realität er hier zu erweiſen gedenkt, auch überall ein verſtändlicher Sinn beywohne, ob er überall dadurch Objekte vorſtellt, oder wohl zu zuſehen, welches die Verbindung zwiſchen ſeinen Begriffen und denen Gegenſtänden ſey, wo denn derſelbe bey einem unpartheiiſchen Nachdenken bald finden wird, daſs ſein Syſtem, wie alle bisherigen dogmatiſch metaphyſiſchen Syſteme, ein Gewebe von *bloſſen* Begriffen ſey, aus denen eben deswegen, weil ſie *nur* Begriffe ſind, auf Objekte gar nicht geſchloſſen werden kann. (Man ſehe zur Beurtheilung des Ganzen Ann. 1796. St. 1. N. 1.)

Den Beſchluſs macht der Verſuch *über den Unterricht in der Philoſophie in gelehrten Schulen, und über die dazu erfoderlichen*

chen Lehrbücher. Der Verf. behauptet daſs der Unterricht in der Philoſophie für die gelehrten Schulen zur Vorbereitung und Uebung im Selbſtdenken nothwendig gehöre. Um nun die Art des Unterrichts auf Schulen näher zu beſtimmen, folgt eine Eintheilung der Philoſophie S. 289. Die reine Philoſophie beſteht nemlich nach dem Verf. 1) aus der allgemeinen Elementarphiloſophie nach Hn. Fichte Wiſſenſchaftslehre; 2) aus den beſondern Elementarlehren: a) der Vorſtellungskraft; b) der Gefühlskraft; c) der Willenskraft. Die Kraft äuſsere ſich allezeit bey jedem Produkte auf eine doppelte Weiſe, einmal, in dem ſie die Materie, und zweytens, indem ſie die Form erzeuge. Im erſten Fall wirke ſie als das Daſeyngebende, Trieb, im zweyten als das Formgebende, Vermögen. Bey Unterſuchung ihrer Produckte müſſe die Aufmerkſamkeit auf beydes gerichtet werden. Die Betrachtung eines Produkts ſeiner Form nach, iſt nach dem Verf. die *Logiſche*, ſeinem Stoffe und den Triebfedern zu ſeiner Erzeugung nach, die metaphyſiſche Betrachtung. Beyde Betrachtungen könnten nun über jedes Produkt des Vorſtellens, Fühlens und Wollens angeſtellt werden, und es müſſe daher eben ſo viele Logiken und Metaphyſiken geben, als es Hauptkräfte der Seele giebt. — In einer ganz ſyſtematiſchen Darſtellung aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften, (294) würde die allgemeine Elementarlehre den erſten Plaz einnehmen, der beſondern Elementarlehre des Vorſtellens, und nach dieſer der Logik und Metaphyſik die nächſten Stellen anweiſen, ſo dann erſt dieſen die Elementarlehre, der Gefühlslehre mit ihrer Logik und Metaphyſik ſich folgen laſſen, und der Elementarlehre nebſt der Logik und Metaphyſik des Wollens den letzten Platz einräumen. — Theils wegen des bisherigen Mangels an gehörigen Lehrbüchern nach dieſem Syſteme, theils um ſich nach der Faſſungskraft der Jugend zu richten, ſoll die Methode des Vortrags in etwas geändert werden, und es ſoll nach den Vorkenntniſſen, die in Sprachlehre und Mathematik beſtehen ſollen, die Seelenlehre vorangehen, oder der Unterricht über die Seelenkräfte und ihre erfahrbaren Producte. Dieſe ſoll jeder Art von Logik und Metaphyſik vorausgeſchickt werden. Die Methode ſoll dialogiſch ſeyn, was S. 300 darüber geſagt wird, iſt recht gut. Der Zweck eines jeden ſolchen Geſprächs müſſe Entdeckung, Begründung und Aufklärung einiger für die Mitſprechenden neuen Wahrheiten ſeyn. — Unter den Lehrbüchern müſſe daher die Erfahrungs-Seelenlehre an der Spitze aller übrigen ſtehen, und die Stelle der Elementarlehre vertreten; und ſie müſſte die Logiken und Metaphyſiken nach der natürlichen Ordnung der drey Haupt-Seelenkräfte folgen. Die Geſchichte der Philoſophie müſſe den Beſchluſs machen, an welcher der Verf. aber ſolche Foderungen macht, die bis jezt noch nicht erfüllt werden können. Daher auch der Vortrag derſelben vorerſt wegfallen, und durch eigne Lektüre der beſten Schriften dieſes Faches erſetzt werden könne.

Rec. glaubt den Leſern genug von dem Inhalte dieſer Schrift geſagt zu haben, um ein vorläufiges Urtheil über ſie zu fällen. Sind ſie Liebhaber des ächten metaphyſiſchen Dogmatismus, in wiefern er durch Kantiſche Formeln und Phraſen ausgeſchmückt, und durch die Elementarphiloſophie und Wiſſenſchaftslehre begründet iſt; ſo können ſie ihre Gedanken nirgends beſſer antreffen als hier. Der Verf. beſitzt Scharfſinn, eine gute leichte Sprache, einen logiſchen Geiſt, und hat ſeine Vorgänger, beſonders Hn. Fichte, Abicht und Reinhold ſtudirt. Sind ſie ächte kritiſche Philoſophen; ſo werden ſie wenig Behagen an des Verf. Arbeiten, ſondern nur

ihre

ihre Bemerkung beſtätigt finden, daſs man wohl die Worte der Kritik gebrauchen, und ſelbſt der Ordnung der Kategorien folgen könne, ohne ſelbſt in den Geiſt des Kriticismus eingedrungen zu ſeyn.

2. Lübeck und Leipzig bei Friedrich Bohn. *Johann Georg Schloſſers Schreiben an einen jungen Mann, der die Kritiſche Philoſophie ſtudieren wollte* 1797. 11. B. 8. (14 Gr.)

Dieſes leidenſchaftliche Schreiben iſt durch den Aufſatz: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie* von *Kant* entſtanden, welcher in der Berliniſchen Monatsſchrift May 1796. ſteht, und welchen Hr. Schloſſer als eine Ironie auf ſich anſieht und anſehen konnte. Man ſieht alſo in dieſen Aufſätzen zwey berühmte Männer in Streit, und es wird intereſſant ſeyn, hier ſo wohl den Inhalt, als die Manier des Streits kürzlich vorzuſtellen.

Herr Schloſſer hat ſchon mehr als einmal zu verſtehen gegeben, daſs er mit der kritiſchen Philoſophie nicht zufrieden iſt. Einige Anmerkungen zu ſeiner Ueberſetzung der platoniſchen Briefe zielten vornemlich dahin, Hrn. S Meinung über die kritiſche Philoſophie kund zu thun. Und da in denſelben eine gewiſſe Gefühlsphiloſophie auf Unkoſten einer andern, welche deutliche Begriffe fodert, angeprieſen wird; ſo fand ſich H. K. dadurch veranlaſst, ſein Urtheil ſo wohl über eine ſolche Philoſophie ſelbſt, als über die Manier und den Ton, womit ihre Verehrer ihr Anſehen zu verſchaffen ſuchen, zu erklären. Dieſes iſt in der erwähnten Abhandlung, die auch H Schl. ſeiner Schrift hat beydrucken laſſen, geſchehen.

Kant macht die Bemerkung, daſs der Menſch ſich gern über andere ein gewiſſes vornehmes Anſehen gebe, wenn er glaube im Beſitze alles deſſen ohne Mühe und Arbeit zu ſeyn, was andere ſich erſt durch viele Arbeit erwerben müſſen. So ſey es denn auch ſehr natürlich, daſs ein Menſch, der ſich im Beſitze eines Vermögens zu ſeyn glaube, das Ueberſinnliche anzuſchauen oder zu fühlen, gegen denjenigen einen vornehmen Ton annehmen werde, der erſt durch eine mühſame Zergliederung ſeines Erkenntniſsvermögens erforſchen muſs, ob ſeine Begriffe ihn überall bis zu ſo erhabenen Gegenſtänden bringen können. „Alle dünken ſich vornehm nach dem Maaſse, als ſie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach dieſem Grundſatze iſt es neuerdings ſo weit gekommen, daſs ſich eine vorgebliche Philoſophie, bey der man nicht arbeiten, ſondern nur das Orakel in ſich ſelbſt anhören und genieſsen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philoſophie angeſehen iſt, von Grunde aus in ſeinen Beſitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündiget: und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daſs ſie ſich mit denen, welche — *ſchulmäſsig* — von der Kritik ihres Erkenntniſsvermögens zum dogmatiſchen Erkenntniſs langſam und bedächtig fortzuſchreiten, ſich verbunden halten, in Eine Linie zu ſtellen, gar nicht gemeint ſind, ſondern — *genialiſch* — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiſs nur immer verſchaffen mag, und wohl noch mehr zu leiſten, im Stande ſind. Mit Wiſſenſchaften, welche Arbeit erfodern, als Mathematik, Naturwiſſenſchaft, alte Geſchichte, Sprachkunde etc. ſelbſt mit der Philoſophie, ſo fern ſie ſich auf methodiſche Entwickelung und ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der Begriffe einzulaſſen genöthigt iſt, kann mancher wohl auf pedantiſche Art *ſtolz* thun; aber keinem andern als dem Philoſophen der *Anſchauung* der nicht durch die herkuliſche Arbeit des Selbſterkenntniſſes von unten hinauf, ſondern ſie überfliegend, durch

eine

eine ihm nichts koſtende Apotheoſe von oben herab demonſtrirt, kann es einfallen, *vornehm* zu thun, weil er da aus eignem Anſehn ſpricht, und Keinem deshalb Rede zuſtehen verbunden iſt."

Kant zeigt hierauf auf eine ſehr intereſſante Art, wie Plato und Pythagoras (jedoch ohne ihre Schuld) durch ihr Philoſophiren über die Natur der mathematiſchen Erkenntniſs, die Einführung einer Anſchauung des Ueberſinnlichen veranlaſst oder begünſtiget haben, und daher zu Schutzpatronen der Anſchauungsphiloſophen gewählt werden, da hingegen Ariſtoteles Philoſophie Arbeit erfodere, indem er zu einer Zergliederung aller Erkenntniſs a priori in ihre Elemente auffodere.

Jetzt ſieht Kant ſich Philoſophen erheben, welche mit Verachtung aller mühſamen Zergliederung der Begriffe, das Princip einführen wollen, durch Einfluſs eines höheren *Gefühls* zu philoſophiren, welche glaubhaft machen wollen, daſs dieſes Gefühl nicht blos ſubjektiv in ihnen ſey, ſondern einem jeden angeſonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntniſsſtück, als Anſchauung oder Auffaſſung des Gegenſtandes ſelbſt gelte. Wer ſich im Beſitz einer ſolchen anſchaulichen Gefühlserkenntniſs zu ſeyn dünkt, wird ſich natürlich weit erhaben über diejenigen fühlen, welche erſt durch Vernunftbeweiſe die Wahrheit ihrer Behauptungen rechtfertigen müſſen. „Es lebe alſo die Philoſophie aus Gefühlen, werden ſie ſagen," die uns gerade zur Sache ſelbſt führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umſchweif allgemeiner Merkmahle verſucht, und die, ehe ſie noch einen Stoff hat, den ſie unmittelbar ergreifen kann, vorher beſtimmte Formen verlangt, denen ſie jenen Stoff unterlegen könne. Und geſetzt auch, die Vernunft könne ſich über die Rechtmäſsigkeit des Erwerbs dieſer ihrer hohen Einſichten gar nicht weiter erklären, ſo bleibt es doch ein Faktum: „*Die Philoſophie hat ihre fühlbaren Geheimniſſe.*"

Dieſe Fühlbarkeit eines überſinnlichen Gegenſtandes müſste alſo gleichſam eine *vierte* Stufe des Fürwahrhaltens ſeyn, kein Wiſſen, Glauben oder Meinen. Denn dieſe drey Stufen müſſen ſich durch Vernunftgründe nach Logiſchen Geſetzen rechtfertigen laſſen. Es würde auſſer dieſem Fürwahrhalten durch Vernunft, noch eine Vorempfindung (viſio ſenſitiva) deſſen ſeyn, was gar kein Gegenſtand der Sinne iſt: d. i. *Ahnung* des Ueberſinnlichen.

„Daſs hierin nun ein gewiſſer myſtiſcher Takt ein Ueberſpruung (Salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung deſſen, was kein Begrif erreicht (und ſetzt Rec. hinzu keine Sinne faſſen) eine Erwartung von Geheimniſſen oder vielmehr Hinhaltung mit ſolchen, eigentlich aber Verſtimmung der Köpfe zur Schwärmerey liege, leuchtet von ſelbſt ein. Denn Ahnung iſt dunkle Vorerwartung, und enthält die Hofnung eines Aufſchluſſes, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich iſt, wenn alſo jene transſcendent ſind, und zu keinem eignen *Erkenntniſs* des Gegenſtandes führen können, nothwendig ein Surrogat derſelben, übernatürliche Mittheilung (myſtiſche Erleuchtung) verheiſſen müſſen: was denn der Tod aller Philoſophie iſt."

Kant zeigt aus einigen Stellen dieſer Neuern, daſs ihre Reden gerade zu dieſem Myſticismus führen. Dieſe Stellen ſind gröſstentheils aus den genannten Schloſſerſchen Anmerkungen genommen. Er deckt das Myſtiſche Unbeſtimmte und Schiefe in jenen Stellen auf, dergleichen folgende ſind:" Alle Philoſophie der Menſchen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muſs geahntet werden. „Der Göttin der Weisheit ſo nahe

zu

zu kommen, daſs man das Rauſchen ihres Gewandes vernehmen kann" die Kunſt, „da er den Schleier der Iſis nicht aufheben kann, ihn doch ſo dünne zu machen, daſs man unter ihm die Göttin *ahnen* kann" u. ſ. w.

„Endlich, (ſagt Kant) ſetzt die allerneueſte deutſche Weisheit ihren Aufruf durchs Gefühl zu philoſophiren, auf eine Probe aus, bey der ſie nothwendig verlieren muſs." Ihre Ausfoderung lautet: Das ſicherſte Kennzeichen der Aechtheit der Menſchenphiloſophie iſt nicht das, daſs ſie uns gewiſſer, ſondern daſs ſie uns *beſſer* mache." Von dieſer Probe kann nicht verlangt werden, daſs das (durchs Geheimniſsgefühl bewirkte) Beſſerwerden des Menſchen von einem, deſſen Moralität auf der Probierkapelle unterſuchenden Münzwardein atteſtirt werde: denn den Schrot guter Handlungen kann zwar jeder leicht wägen, aber wie viel auf die Mark Fein ſie in der Geſinnung enthalten, wer kann darüber ein *öffentlich geltendes* Zeugniſs ablegen? Und ein ſolches müſte es doch ſeyn wenn dadurch bewieſen werden ſoll, daſs jenes Gefühl überhaupt beſſere Menſchen mache, wogegen die wiſſenſchaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos ſey. Denn Probierſtein hiezu kann alſo keine Erfahrung liefern, ſondern er muſs allein in der praktiſchen Vernunft, als a priori gegeben, geſucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an ſich empiriſch und hiemit zufällig iſt) wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis) die zu jedermann deutlich ſpricht und einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs fähig iſt, aufgeregt; nicht aber etwa durchs Gefühl eine beſondere praktiſche Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich iſt: weil jene ſonſt nie allgemein gültig ſeyn könnte. Man muſs alſo a priori einſehen können, welches Princip beſſere Menſchen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unabläſſig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf ſie macht."

„Nun findet jeder Menſch in ſeiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beym Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn ſich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorſam gegen ſie verſuchen. Er iſt überzeugt, daſs, wenn auch die letzten insgeſammt vereinigt, ſich gegen jene verſchwören, die Majeſtät des Geſetzes, welches ihm ſeine eigene Vernunft vorſchreibt, ſie doch alle unbedenklich überwiegen müſſe, und ſein Wille alſo auch dazu vermögend ſey. Alles dieſes kann und muſs den Menſchen, wenn gleich nicht wiſſenſchaftlich: doch deutlich vorgeſtellt werden, damit er ſo wohl der Autorität ſeiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote ſelbſt gewiſs ſey; und iſt ſo fern Theorie. — Nun ſtelle ich den Menſchen auf, wie er ſich ſelbſt fragt: Was iſt das in mir, welches macht, daſs ich die innigſten Anlockungen, meiner Triebe, und alle Wünſche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Geſetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Erſatz verſpricht, und keinen Verluſt bey Uebertretung deſſelben androhet; ja das ich nur um deſto inniger verehre, je ſtrenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Dieſe Frage regt durch das Erſtaunen über die Gröſse und Erhabenheit der innern Anlage in der Menſchheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimniſſes, welches ſie verhüllt (denn die Antwort: es iſt die *Freyheit*, wäre tautologiſch, weil dieſe eben das Geheimniſs ſelbſt ausmacht,) die ganze Seele auf. Man kann nicht ſatt werden, ſein Augenmerk darauf zu richten, und in ſich ſelbſt eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und dieſe Bewunderung iſt eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn

über die Lehren der Moral von Kanzeln und Schulen, die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehrer ausmache, tief in die Seele eindringen, und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch *besser* zu machen."

Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern blos an ihre reinere Idee der Freyheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage darliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beym Widerstande der ganzen Natur durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniss, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit *fühlbar* werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt) sondern a priori als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unsrer Vernunft) gegeben, und erweitert so gar das Vernunfterkenntniss, aber nur in praktischer Rücksicht bis zum Uebersinnlichen: nicht etwa durch ein *Gefühl*, welches Erkenntniss begründete (das Mystische) sondern durch ein deutliches *Erkenntniss*, welches auf Gefühl das moralische) hinwirkt."

„Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu seyn, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung, ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen grossen Anhang um sich versammeln könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist) welches die Polizey im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann."

Rec. hat nicht ohne Grund diesen ausführlichen Abriss des Kantischen Aufsatzes gröstentheils mit den Worten des Verf. gegeben. Die Schrift des H. Schlossers fodert schlechterdings, dass man wissen muss, ob irgend etwas vorhergegangen sey, was die Leidenschaft und die Erbitterung dieses Mannes gegen Kant in so hohem Grade erregen konnte, dass er alle Gesetze der Gerechtigkeit und Billigkeit gegen ihn übertritt, und sich Kunstgriffe erlaubt, die nur durch den überraschenden Anfall heftiger Affekten einigermafsen entschuldiget werden können

In der That verdient die Manier, deren sich beide Philosophen gegen einander bedienen, eine besondere Vergleichung. Wenn sie nicht geschickt ist, einen Prüfstein ihrer Philosophie abzugeben; so könnte sie doch wohl über ihre *praktischen* Grundsätze im Handeln einiges Licht verbreiten, und eine eben so merkwürdige Verschiedenheit in ihnen offenbaren, als in ihren theoretischen Grundsätzen statt findet

Kant hat es gar nicht mit der Person des Hn Schlossers zu thun, sondern nur mit den Grundsätzen, zu deren zufälligen Vertheidiger sich Hr. Schl. aufgeworfen hat; er nennt Hn. Schlosser gar nicht einmal. Denn was er aus ihm anführt, drückt nur die Meinung einer alten Sekte aus, von welcher H. Schlosser zu einem neuen Repräsentanten sich aufwirft. In der ganzen Kantischen Schrift herrscht Kälte und heitere Ironie über die theoretische Meinung, wornach man das Gefühl an die Stelle der Vernunft setzen will. Kant nimmt die letztere gegen das erstere in Schuz und behauptet mit Gründen, worüber man disputiren mag, dass Vernunft und nicht Gefühl der letzte Schiedsrichter in der Philosophie seyn müsse, dass die Wahrheit allgemeiner Grundsätze durch thätiges mühsames Nachdenken und nicht durch

durch leidendes, blindes Fühlen gefunden werden müſſe. Kant hält die ganze Sache für einen bloſsen theoretiſchen d. i wiſſenſchaftlichen Streit, wobey zwar die Philoſophie als Wiſſenſchaft Intereſſe hat, der aber auf Abſicht und Charakter weiter keinen Einflu's haben darf. M n höre, wie er darüber urtheilt: „Aber wozu nun aller dieſer Streit, zwiſchen zwey Parteyen, die im Grunde eine und dieſelbe gute Abſicht haben, nemlich die Menſchen weiſe und rechtſchaffen zu machen? — Es iſt ein Lärm um nichts, Verunreinigung aus Miſsverſtande, bey der es keiner Ausſöhnung, ſondern nur einer wechſelſeitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs künftige noch inniglicher macht, zuſchlieſsen

„Die verſchleierte Göttin, vor der wir beyderſeits unſere Knie beugen, iſt das moraliſche Geſetz in uns, in ſeiner unverletzlichen Majeſtät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, verſtehen auch wohl ihr Gebot, ſind aber beym Anhören in Zweifel, ob ſie von dem Menſchen, aus der Machtvollkommenheit ſeiner eignen Vernunft ſelbſt, oder ob ſie von einem andern, deſſen We'en ihm unbekannt iſt, und welches zum Menſchen durch dieſe ſeine eigne Vernunft ſpricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht beſſer, uns dieſer Nachforſchung gar zu überheben, da ſie blos ſpekulativ iſt, und was für uns zu thun iſt, (objektiv) immer daſſelbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen: nur daſs das didaktiſche Verfahren, das moraliſche Geſetz in uns auf deutliche Begriffe nach logiſcher Lehrart zu bringen, eigentlich allein *philoſophiſch*, dasjenige aber, jenes Geſetz zu perſonificiren, und aus der moraliſch gebietenden Vernunft eine verſchleierte Iſis zu machen (ob wir dieſer gleich keine andere Eigenſchaften beylegen, als die nach jener Methode gefunden werden) eine *äſthetiſche* Verſtellungsart eben deſſelben Gegenſtandes iſt; deren man ſich wohl hinten nach, wenn durch erſtere die Principien ſchon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch ſinnliche, ob zwar nur analogiſche Darſtellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in ſchwärmeriſche Viſion zu gerathen, die der Tod aller Philoſophie iſt."

„Jene Göttin alſo *ahnen* zu können, würde ein Ausdruck ſeyn, der nichts mehr bedeutet, als durch ſein *Gefühl* zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, ſich hat *deutlich* machen können; welche Ahnung eines Geſetzes, ſo bald es durch ſchulgerechte Behandlung in klare Einſicht übergeht, das eigentlich Geſchäft der Philoſophie iſt, ohne welche jener Ausſpruch der Vernunft die Stimme eines *Orakels*, welches allerley Auslegungen ausgeſetzt iſt, ſeyn würde."

„Uebrigens", „wenn", ohne dieſen Vorſchlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit ſagt, „H N doch durchaus an die Orakel glauben will, ſo kann es ihm Niemand wehren."

Wer ſieht in dieſen Worten nicht den Mann voll reiner Bonhomie, welcher, nachdem er über eine ſpekulative Meinung geſch rzt hat, den ganzen Streit beyzulegen ſucht, und ſeinem Gegner den allervernünftigſten Sinn unterlegt, der ſich nur bey ſeinen Worten denken läſ't: Laſst uns nun einmal ſehen, wie Hr Schloſſer dieſes erwidert, und wie er dieſen Vorſchlag zu einem gütigen Vergleich aufnimmt:

Seine Schrift iſt ein durchgängiges Gewebe von verächtlichen Schimpfreden, von Verdrehungen, Verfälſchungen, hämiſchen Conſequenzen, und elenden ſophiſtiſchen Kunſtgriffen, ſo daſs dem Rec. noch nie ein Buch vorgekommen iſt, wo

man auf ſo wenig Seiten ſo viel niedrige Sophiſtereyen antreffen könnte, als hier. Ein Lehrer der Logik, welcher Belege zur Erläuterung der ſophiſtiſchen Regeln ſucht, wird alles beyſammen haben, was er braucht wenn er Hn. Schloſſers Buch hat. Dergleichen ſophiſtiſche Maximen ſind z. B. folgende:

1) *Suche deinen Gegner verächtlich vorzuſtellen, und gib dir dagegen ein vornehmes bedeutendes Anſehen.* Hieran hat es H. Schl. nicht fehlen laſſen. Sich ſelbſt ſtellt er, als einen weiſen Mann vor, der alles erforſcht, alles erkundet hat, was je in dem menſchlichen Verſtande Raum gefunden hat, der mit Mitleiden, Hohn oder Zorn, je nachdem es ihn eben ſchicken will, auf alles herabblickt, was nicht mit ſeinen Meinungen übereinſtimmt. Dieſes iſt der Geiſt des Ganzen. Kant und die kritiſche Philoſophie wird mit niedrigen Nahmen benennt. *Meiſter, Schulbanke, kritiſche* Bänke, Thraſonen (10) etc., andere Ausdrücke gebraucht er gar nicht, um Kant und ſeine Schule zu bezeichnen. Er ſtellt Kanten ferner als einen aufgeblaſenen Praler vor, der Wunderdinge verſpreche, und dadurch viele reitze, aber nichts leiſte, und vergleicht ihn deſtalls mit den Sirenen. Dieſe, meint er, hätten auch nicht ſo wohl durch ihre liebliche Stimme, als durch ihre praleriſchen Verſprechungen, die Vorüberſchiffenden gereitzt, und ſo, meint er, paſſe die Vergleichung, obgleich die Stimme der kritiſchen Philoſophen (S. 5.) ſo rauh, ſo heiſer, dem Ohr ſo unangenehm ſey. Es iſt wohl freylich immer für einen eiteln Mann unangenehm zu hören, wenn man ihm ſagt, daſs er das nicht ſey, was er ſich einbildet, und die Stimme einer Nachtigall wird ihm wie die Stimme eines Bären vorkommen, wenn ſie ihm dergleichen Gedanken zu Gemüthe führt. Was aber die praleriſchen Verſprechungen anbetrift; ſo möchte ich doch wohl wiſſen, welche von beiden praleriſcher wäre, die, welche uns verheiſst, in das Reich überſinnlicher Gegenſtände in die Geiſterwelt zu bringen, und welche Hr Schloſſer, als ein Adept mit der dieſer Art Leuten eignen prophetiſchen Gewiſsheit giebt; oder die, welche Kant giebt, nemlich: zur deutlichen Erkenntniſs der Gründe zu helfen, worauf die Gewiſsheit der Mathematik, Phyſik und Moral ruhet, der aber dabey demüthigſt geſteht, daſs er zum Geiſterreich keine Schlüſſel habe, und beſcheiden zweifelt, ob Hr. Schloſſer und Conſorten im Beſitz derſelben ſind.

2 *Stelle deinen Gegner mit verhaſsten Leuten, und ſeine Grundſätze mit verabſcheueten Begriffen zuſammen; behalt aber einen Rückweg offen, und geb ſie ihnen nicht geradezu Schuld. Es wird doch etwas nachtheiliges an deinem Gegner hangen bleiben und ſo deine Abſicht befördert.* Dieſe Maxime befolgt H. Schloſſer meiſterhaft durch die ganze Schrift. So bringt er S 7 8. 9. die kritiſche Philoſophie gleich mit den jetzt verhaſsten Ideen von unbeſchränkter Unabhängigkeit, Freyheit, Gleichheit und Sansculottismus zuſammen, damit man denken ſolle, als ſey die kritiſche Philoſophie ein vorzügliches Beförderungsmittel der Licenz und Anarchie. Seufzer über die Verderbniſs der Zeit (die wohl der That nach beſonders darin beſteht, daſs ſich viele Leute ſo hartnäckig weigern, H. Schloſſers Theorie für wahr zu halten) werden ſo angebracht, als wenn nun vollends alles Uebel von der kritiſchen Philoſophie zu fürchten wäre. „Der kaum ſeinen Knabenjahren entlaufene Verſtand will noch mit den Striemen der Ruthe auf den Rücken“ (dergleichen ungeheure Bilder ſind wahrſcheinlich das Liebliche, welches H. Schl. in der Sprache des kritiſchen Philoſophen vermiſst) „alles und alles ſtürzen. (dieſer Deſerteur von Verſtand iſt nemlich die kritiſche Philoſophie), Iſt wo ein Flecken in der Weisheit der alten Zeiten, ſo ſoll die Weisheit ſelbſt unter ſeine Füſse getreten werden.

Iſt

iſt wo ein Misgrif in der Ausſpendung religiöſer Ideen mit untergelaufen, ſo ſoll alle Religionslehre vernichtet werden: hat wo die bürgerliche Gewalt ihre Zügel zuviel angezogen, oder ſie etwas von dem ganz richtigen Gleis abgelenkt; ſo ſollen die Zügel nun ganz zerriſſen, und Weisheit, Religion und Regiment alles, allein in der Hand des alles überſehenden, alles ſchützenden, alles richtenden und alles zertrümmernden und wiederum ſchaffenden Verſtandes gelegt werden."

„Und wo fragſt du (H. Schl. ſpricht mit einem ſeiner geiſtigen Söhne) iſt denn der ſo viel verſprechende, ſo vieles umfaſſende Verſtand? Du wirſt ihn bald genug in der Schule der Kritiker finden etc."

Man merke wohl auf die Kunſt, mit welcher H. Schl zu ſchreiben weiſs. Er ſagt nicht eben, daſs Kant ſelbſt ein ſolcher Zerſtörer aller bürgerlichen Ordnung und religiöſen Verfaſſung ſey (ob er es gleich gewiſs nicht übel nehmen wird, wenn es der Leſer daboy denkt) er ſagt nur, daſs es eine Folge einer ſo weit greifenden Vernunft ſey, als die kritiſche Schule lehrt, daſs es unter Leuten, welche es mit den kritiſchen Grundſätzen halten, einige gebe, welche dergleichen Ausſchweifungen geprediget haben. Hier wird alſo H. Schl. immer einen Schlupfwinkel behalten, wenn man in ihn dringen wollte, ſeine Beſchuldigung zu beweiſen. Unter dieſer Taubeneinfalt des Stils liegt alſo doch noch gröſsere Schlangenliſt des Herzens. S. 37. wird die kritiſche Philoſophie mit einem unweiſen Dorfprediger, der ſeine Bauern an die Grenze des Deismus führt, und Moſes einen Betrüger geſchimpft hat war etwan der Mann gar ein kritiſcher Philoſoph? Vielleicht ein verdekter) mit ganzen theologiſchen und juriſtiſchen Conſeſſen, die es nicht wagten, dieſen heilloſen Menſchen des Lehramts unfähig zu erklären. (Man denke!) mit theologiſchen Lehrern, die alles geſchichtliche in der chriſtlichen Religion für überflüſſig hielten, zuſammengepaart. So etwas dient die Regierung aufmerkſam zu machen! Vielleicht frägt ſie die Conſeſſe gar nicht, und ſchaft die kritiſche Philoſophie geradezu ab. Dann iſt H. Schloſſern der Stein mit einem Mahle von Herzen genommen. Wie beſorgt für das algemeine Wohl der Mann iſt!

3) *Gieb deinem Gegner dreiſt, Unſinn ſchuld, und ſiehe zu, wo du irgend wo eine Stelle verdrehen kannſt, um es mit ſeinen eignen Worten zu beweiſen.* Mit einer gröſsern Unverſchämtheit hat noch nie ein Schriftſteller von dieſer Maxime Gebrauch gemacht, als H. Schloſſer. Man höre: „Ehe du dich dieſen Hörſälen näherſt, ſagt unſer Autor, muſst du vor allen Dingen, für die ganze Zeit deiner Lehrjahre, und willſt du dich ganz in ihren Kreis einſchlieſſen, für immer, deinen Menſchenſinn vor der Schwelle des Tempels ablegen. Einer der eifrigſten Schüler des Meiſters der Kritik, fordert dieſes von allen, welche ſich wagen, ſeinen Meiſter zu bekämpfen." Als Beleg wird die Stelle aus Schulz noch dazu durch Will citirte. „Man appellire nicht nach der immer noch herrſchend werdenden Mode unſeres Zeitalters, an die geſunde Vernunft oder den gemeinen ſchlichten Menſchenverſtand" In der That iſt dieſer Kunſtgrif zu grob, als daſs er gelingen könnte, Jedermann weiſs, daſs *gemeiner ſchlichter* Menſchenverſtand, einen Verſtand bedeutet, der nicht durch Kultur vervollkommet iſt, und deſſen Urtheile auf bloſsen dunkeln Begriffen beruhen, und ſich durch *Gefühle* ankündigen: und daſs *geſunde* Vernunft dasjenige iſt, was man von jedem Menſchen verlangt und vorausſetzt, wenn überall eine gelehrte Bildung derſelben gelingen ſoll. Die Schulziſchen Worte wollen nun offenbar nichts anders ſagen, als man ſolle nicht die Urtheile des

ge-

meinen (auch Matroſen oder Dreſcher-) Verſtandes a's Principien gebrauchen, um darauf eine Wiſſenſchaft zu gründen, man ſolle ſich nicht auf die Ausſprüche der gemeinen obgleich geſunden Vernunft in der Philoſophie als Grundſätze berufen, da gerade, ob die Ausſprüche des gemeinen Verſtandes wahr, und ob alſo die gemeine Vernunft, geſund urtheile, erſt durch Philoſophie ausgemacht werden ſoll. Die Schulziſch - Kantiſche Anmerkung zielt gegen einige Engländer, die den common ſenſe (der doch blos ein Inbegrif *dunkler* Urtheile iſt) als Princip gebrauchen wollen Dieſen ganz vernünftigen Rath des Hn Schulz: Appellire nicht an den gemeinen Verſtand, (der gar keine Gründe deutlich denkt) ſondern an den gelehrten, wohl unterrichteten, der über Grundſätze nachgedacht hat, legt H. Schl. ſo aus: Lege allen Menſchenverſtand ab, wenn du Kantiſche Philoſophie ſtudiren willſt! Man kann an dieſem Beyſpiel ſehen, wie ſehr man ſich auf Hn Schloſſer verlaſſen kann, wenn er Kantiſche Sätze vorträgt. Faſt noch ſtärker als in dieſer Maxime iſt H. Schl. in der folgenden.

4) *Beſchuldige deine Gegner, daſs ſie das allgemein behaupten, was ſie nur reſtriktive annehmen, wenn die Behauptung in der Allgemeinheit abſurd iſt, oder verfälſche die Sätze ſo, daſs ſie doch immer als ungereimt erſcheinen; drucke die Ungereimtheiten aber wo möglich mit ihren eignen Worten aus.* „Die neuen Kritiker, heiſst es S. 13. verwerfen *Alles* wahrſcheinliche" „Eben das ſteht auch S. 33. Die Wahrheit iſt, daſs ſie nur die wahrſcheinliche Erkenntniſs des *Ueberſinnlichen* verwerfen; in der Phyſik, Geſchichte, Pſychologie etc. bleibt wahrſcheinliche Erkenntniſs nach wie vor; „ſie (die kritiſchen Philoſophen) erlauben nur, dann und wann und das ſehr ungern und gezwungen, einiges das nicht bewieſen iſt, nicht zu glauben, vielweniger anzunehmen, ſondern blos und allein *zu denken*. Es iſt bekannt, daſs die kritiſchen Philoſophen nicht blos die Idee, ſondern die Realität Gottes und der Unſterblichkeit annehmen und glauben, zwar nicht aus theoretiſchen, ſondern aus praktiſchen Vernunftgründen Was ſoll man nun zu Hn. Schloſſers Verleumdungen ſagen? Ferner Kant hat geſagt, daſs die Vernunft (alſo der Menſch ſelbſt) den *Begrif* von Gott macht, und H. Schl. beſchuldiget ihn, er mache (das Obiekt) Gott S. 14. „Wer nicht kritiſcher Philoſoph iſt, iſt nothwendig Myſtiker" S. 15. Wo behauptet dieſes irgend ein kritiſcher Philoſoph und wie flieſst es aus ihrem Syſtem? Glaubt H. Schl., daſs Kant die Schneider, Schuſter, Schreiber, Kaufleute, Räthe und Geheimenräthe, die weder Philoſophen noch kritiſche Philoſophen ſind, für Myſtiker halten werde? Doch Rec. will ſich nicht von dem Beiſpiele der Chikane anſtecken laſſen: Wo ſteht, daſs auch nur alle Philoſophie entweder kritiſch oder myſtiſch ſeyn müſſe? „Du ſiehſt aus den Blättern, daſs ich blos deswegen, weil ich an Gott und das Ueberſinnliche glaube — für einen Myſtiker gehalten werden und - gezüchtiget werden ſoll" Wie H. Schl. verdreht! Nicht weil er an das Ueberſinnliche glaubt (denn alle kritiſchen Philoſophen glauben auch daran) ſondern weil er es anzuſchauen und *zu fühlen* vermeint, wird er für einen Myſtiker erklärt. Iſt H. Schloſ. nicht der Meinung, daſs er die Geiſter fühlen könne; ſo darf er nur den Misverſtand löſen; wozu die hämiſchen Verfälſchungen? So heiſst es auch S. 72. „Ihm iſt aller Glaube an das Ueberſinnliche ein Myſticismus." (Nicht doch nur der Anſchauungsglaube) Allenthalben wird Kanten Schuld gegeben, daſs er *alles* a priori wiſſen wolle, daſs er den Erfahrungsſätzen alle Gültigkeit abſpreche, da doch jeder weis, wer ſeine Schriften geleſen hat, daſs

es

gerade der Hauptzweck ſeiner Schrift iſt, den Grund der Feſtigkeit der Erfahrungswiſſenſchaften (welche von ihm gar nicht angetaſtet werden) deutlich darzuſtellen. Die Stelle in den Kantiſchen Blättern, wo die Philoſophie der Viſion von der Philoſophie der Vernunft dadürch unterſchieden wird, daſs jene ohne Mühe das Ueberſinnliche anſchaue und fühle, dieſe es aber für Pflicht halte, erſt ihre Begriffe und Erkenntniſſe mühſam zu prüfen, ehe ſie ſolche für wahr halte, legt Hr. Schloſſer auf eigne Art aus. Er beſchuldigt nemlich Kant, daſs er allen Werth auf Tagelöhner Arbeit und nicht auf das lege, was heraus kömmt. Allein H. Schl ſchlägt ſich mit Kants Waffen ſelbſt, wenn man beide Stellen vergleicht. Kant legt den Werth allein auf das, was in der Philoſophie herauskommt, und meint, daſs alle Arbeit in dieſer Wiſſenſchaft nur dazu gebraucht werden müſſe, damit man ſich ſelbſt genauer kennen lerne. Leute von Hn. Schloſſers Art aber mögen wohl Arbeit genug bey ihrer Philoſophie gehabt haben, indem ſie Vokabeln und fremde Meinungen auswendig lernen, aber aus dieſer Arbeit kömmt nichts für die Philoſophie heraus. Denn da ſie meinen, die Gottheit durch einen Sinn anſchauer und fühlen zu können: ſo werden ſie nicht für nöthig erachten, erſt ihre Begriffe dieſer Gegenſtände zu zergliedern. Denn ſie dürfen ihnen ja nur die Anſchauung darzu unterlegen. Dieſe giebt ihnen mehr Licht, als alle mühſame Zergliederung. Nun ſcheint freylich aus einer Anſchauung eines überſinnlichen Objekts mehr herauszukommen, als aus der Kritik der Vernunft. Aber der ſchlimme Umſtand, daſs die letztere lehrt, eine ſolche Anſchauung ſey ein Phantom, fodert den Vertheidiger der Anſchauungsphiloſophie ſelbſt zu einer neuen Kritik der Vernunft auf, wenn er nicht, wie nur Phantaſten gern zu thun pflegen, ſich bloſs auf ſein Gefühl berufen und die Vernunft aller andern Hohn ſprechen will; wobey er es aber dieſen auch nicht verdenken kann, wenn ſie ihn als einen Viſionär laufen laſſen. Will alſo der Viſionär ſeine Viſion für objektive Erkenntniſs ausgeben; ſo muſs er ſich ſchlechterdings zur Zergliederung ſeines Vermögens, d. i. zur Arbeit verſtehen, und ſeine Erkenntniſſe zur Befriedigung anderer mittheilen. H Schl. erzählt mit einer kindiſchen Eitelkeit ſeine Arbeiten her (S. 22 etc.) welche gröſstentheils die Arbeiten eines jeden Gelehrten ſind, die aber, wie es ſcheint, H. Schl. allein gethan zu haben, ſich einbildet. Dabey verfehlt er nicht (S 23.) ſeine Demuth und das Mistrauen in ſeine Kräfte (dieſes Mistrauen erſtreckt ſich jedoch nicht, bis auf die Wahrheit ſeiner Viſionen) zu rühmen und zuletzt den Frömmen zu machen, indem er bezeugt, daſs die heiligen Schriftſteller der Bibel ſeine liebenswürdigen Gehülfen (in ſeiner *Philoſophie*) geweſen wären. Es ſcheint allerdings, als ob H Schloſſ. in den Gedanken dieſer heiligen Männer mehr theoretiſche Einſichten geſucht, als an praktiſcher Weisheit von ihnen gewonnen hätte. Denn ſchwerlich hätten jene wohl verſtattet, die Schriften ſeines Gegners nach den Maximen zu citiren, wozu H. Schl. Schrift Beiſpiele liefert. Wenigſtens kann Rec. folgenden Fall mit der chriſtlichen Taubenaufrichtigkeit, welche H. Schl. an ſich rühmt, nicht wohl zuſammen reimen. So ſagt er S. 32: „Nie hat noch wohl ein *Philoſoph* ſo aufrichtig geſtanden, daſs ſeine *Philoſophie* ganz unbrauchbar für Menſchen iſt, als der Meiſter der kritiſchen Philoſophie, deſſen Worte ich hier anführe, dieſes geſtanden hat.“ Und dieſe Worte ſind: „Alles andere aber, Gott, Unſterblichkeit, alles Ueberſinnliche, alle Ordnung in der Welt, darf höchſtens vorausgeſetzt, angenommen (wie ſtimmt doch die-

ſes mit dem obigen Satze, wo H. Schl. ausdrücklich ſagt, nach Kant dürfe dergleichen gar nicht angenommen werden? Siehe S. 13.) poſtulirt werden, und iſt nur *reſpektiv auf den Weltgebrauch in unſrer Vernunft ganz gegründet.*" Nach den vorher angeführten Worten muſs man ſchlieſsen, dieſe ganze Stelle ſey aus Kants Werken genommen, es ſtehen aber blos die letzten curſiv gedruckten Worte darin, (Kritik der r. V. 2te Ausgabe S. 726) und zwar, wie man leicht vermuthen kann, in einem ganz andern Zuſammenhange, als worin ſie H Schl. anführt. Kant redet daſelbſt von der Nichtigkeit der ſpekulativen Beweiſe, (die H. Schl ſelbſt einräumt. Denn wer das Ueberſinnliche anſchauet wie er, wozu braucht ein ſolcher diskurſive Beweiſe aus Begriffen?) für das Daſeyn eines allerrealſten Weſens, und nachdem er gezeigt hat, wie die Idee entſpringt; ſo thut er dar, daſs ſie zwar nicht zur *Erklärung* der Natur, aber doch zur Regel dienen ſolle, über die Welt, wovon wir uns eine theoretiſche Erkenntniſs erworben haben, zu reflektiren. Er will mit jenen Worten ſagen: Wenn es aufs Handeln und auf den Gebrauch erkannter Naturdinge ankömmt, ſo ſollen wir ſo mit ihnen verfahren, als ob ſie die Produkte eines weiſen Urhebers wären; aber ihre theoretiſche Betrachtung kann doch keine hinreichenden Gründe liefern, woraus ſich dieſer Urheber als Objekt erkennen lieſse. Das iſt der wahre Sinn der Stelle, den jeder gleich finden wird, der ſie nachſchlägt. Und nun vergleiche man hiermit die *chriſtliche* Auslegung des H. Schl. Er macht dieſe auch nicht etwa blos beyläufig, ſondern der Vorwurf, daſs die kritiſche Philoſophie gar nicht für den Weltgebrauch ſey, wird als eignes Geſtändniſs ihres Urhebers wohl noch zwanzigmahl wiederholt.

Man hat in dem bisherigen ſchon Beweiſe genug, daſs Hr. Schl. auch die Maxime der Sophiſten nicht vernachläſſiget habe, *ſeinen Gegner ſo vorzuſtellen, als ob er der Landesreligion gefährliche Meinungen vortrage, und ihr den Umſturz bereite.* Aber dort thut er es doch nur verſteckt. S 97. aber kündiget er Kanten gerade zu als einen gefährlichen Feind der chriſtlichen Religion an; es iſt gerade, als ob man einen Stattler ſprechen hörte. „Der Meiſter, heiſst es, wurde, wie es mir ſcheint, (Wie beſcheiden!) gezwungen, zu zeigen, wie die chriſtliche Religion neben ſeinem Vernunftgewebe noch beſtehen könnte. Er half ſich in dieſer Verlegenheit wie er konnte, und lacht vielleicht nun ſelbſt, wenn er ſieht, daſs ſo viele Doktoren der Theologie, Prediger und Schullehrer aus dem Vorhang, hinter welchen er ſich nur verſteckte: ihre ehrwürdigſten Prieſtergewande ſchneiden (welche myſtiſche Sprache auch hier!) und auf Kanzeln und Altären, in Schulen und Auditorien ſtattlich darin einher treten; und nun folgt eine Darſtellung und Beurtheilung der Kantiſchen Religionslehre à la Schloſſer. Da jeder gern das Bild der Vollkommenheit von ſich ſelbſt entlehnt; ſo ſchildert H. Schl. ſeinen Jeſus auch als einen vollkommnen Anſchauungsphiloſophen, und zeigt, daſs Kants Pfeile eigentlich nicht ihn, ſondern Jeſus Chriſtus treffen. Dieſer hat nun freilich ganz andere Vertheidiger als H. Schl.', und man muſs dieſen Kunſtgrif, wie H. S. eine groſse mächtige Parthey auf ſeine Seite zu ziehen ſucht, die ihm allenfalls mit der Keule beyſtehen kann, wenn es mit der Vernunft nicht mehr fort will, bewundern. „Menſchenwerke kann man zerſtören (deklamirt H. Schl. S. III. in ſeiner myſtiſch metaphoriſchen Sprache, in der er ſich aber ſehr gefällt) und des Werkmeiſters ſchonen; aber ehe man die Werke der Weisheit zerſtören kann, muſs erſt der Werkmeiſter, die Weis-

Weisheit ſelbſt geſtürzt werden. Und darum bannte die kritiſche Philoſophie aus ihrer Schule die demüthige, beſcheidene Weisheit, die das Zutrauen zur höchſten Wahrſcheinlichkeit, die das Beruhen auf dem Zeugniſs heiliger Lehrer, die den Glauben an die chriſtliche Religion, wie einen Tempel hingeſtellt hatte, in welchem die menſchliche Vernunft, wann Zweifel an Zweifel ſie verfolgen und martern wollen, immer eine unverletzbare Freiſtatt findet! Und die Hand, die dieſen Tempel und ſeinen Baumeiſter zerſtören will, und dagegen nichts öfnen kann, als ein düſtres Labyrinth fruchtloſer Spekulationen, die Hand maſset ſich an, Menſchen leiten, und Menſchenglück verbreiten zu wollen?"

Nach dieſen und anderen eben ſo über alles hämiſchen Inſinuationen (S. 119 u. f. w.) erfrecht ſich Hr. Schl. ſich noch obendein das Anſehen der Unparteilichkeit zu geben, indem er zu ſeinem Jünger S. 112 ſagt: Doch, ſie (die kritiſche Philoſophie) ſey dir, was ſie kann, mein Sohn. *Ich will ſie dir nicht verdächtig machen* u. ſ. w.

Dieſe Manier zu ſtreiten, verdient nach des Rec. Urtheil, die allerſchärfſte Rüge, und er glaubt, daſs die Länge dieſer Anzeige hierdurch Entſchuldigung verdiene. Es koſtet allemahl mehr Mühe und Raum, Sophiſtereien zu entblöſsen, als ſie zu machen. Denn der Sophiſt verbirgt und verſtellt das je kürzer je lieber, was der Wahrheitsforſcher mit vieler Mühe ans Licht bringen und gerade ſtellen muſs. Wenn man die praktiſche humane Denkart nach Herrn Schloſſers eigner Angabe zum Prüfſtein der Aechtheit der Philoſophie machen will; ſo möchte Hr. Schl. in dieſem Streite mit Kant ſehr zu kurz kommen.

Was nun die eigentlichen Streitpunkte ſelbſt betrift; ſo hätte vielleicht Hr. Schl. etwas ganz Nützliches darüber ſagen können, wenn er nur ſein leidenſchaftliches Gemüth etwas hätte bändigen, und ſeine Eitelkeit auſser das Spiel ſetzen wollen. Man hätte vielleicht dann ihm etwas näher rücken, ſich mit ihm verſtändigen können, und ſo wäre vielleicht aus dem ein belehrender Streit geworden, was Hr. Schloſſer, ſo viel an ihm liegt, zu einem Hökerzank macht. Um jedoch dieſe Rec. nicht ohne allen Nutzen für die Wiſſenſchaft zu beſchlieſsen, will Rec. folgende Anmerkung machen:

Hr. Schl. ſtreitet eigentlich gegen zwei Punkte, gegen das Princip der theoretiſchen und gegen das Princip der praktiſchen Philoſophie, ſo wie ſolche die Kritik darſtellt. In Anſehung der erſteren behauptet bekanntlich Kant, daſs alle theoretiſche Erkenntniſs blos auf das Anſchauliche eingeſchränkt ſey, und daſs jede theoretiſche Erkenntniſs des Ueberſinnlichen Einbildung ſey. Hr. Schl. behauptet dagegen, daſs eine theoretiſche Erkenntniſs des Ueberſinnlichen möglich ſey. Da er Blumen und Tropen bis zum Uebermaas liebt; ſo drückt er ſich ſelten deutlich aus, und ſeine Deklamationen haben oft ein myſtiſches und ſchwärmeriſches Anſehen, ſo daſs ſich kein deutlicher Begriff damit verbinden läſst; er hat ſeine Begriffe nicht entwickelt. Indeſſen ſcheint es aus mehreren ſeiner Aeuſserungen, als ob er glaubte, der Menſch beſäſse ein Vermögen, das Ueberſinnliche zu empfinden oder anzuſchauen, welches baare Schwärmerei ſeyn würde. Hr Schl entſchuldigt ſich damit, daſs er keine Anſchauung durch die äuſseren Sinne meine (S. 72), welche die Materie darſtellen. Das iſt wohl zu glauben. Aber durch welchen Sinn will er das Ueberſinnliche denn anſchauen? durch den innern? Aber dieſer nimmt ja nichts als Gemüthsveränderungen, Anſchauungen, Gefühle, Begriffe u. ſ. w.

weder. Wenn er durch einen Sinn ein Uebersinnliches [illegible] müſste er es durch einen höheren Sinn, d. i. durch Vermögen und Kräfte wahrnehmen, die zu unterſcheiden wären. Da nun dieſes nach der Erklärung vom Sinn nicht angeht, ſo müſste die Sinnlichkeit [illegible] erkennen, wodurch sie unſere metaphyſiſchen Sätze [illegible] machen. Wie Hr. Schl. [illegible] die Vernunft oder der Verſtand [illegible] das Vermögen, das Ueberſinnliche zu erkennen. So müſste er [illegible] Vernunft keine neuen Vorſtellungen, [illegible] ſtand auch, machen. Alſo muſs Hr. S. der Vernunft entweder ein eignes moraliſches Anſchauungsvermögen geben, wovon wir in dem ganzen Buche nichts wiſſen, oder er muſs geſtehen, daſs die Vernunft [illegible] zwar nur mit ſinnlichen Merkmalen ausſtaffirt, wenn ſie *Gegenſtände* [illegible] denkt. Hr. Schl. meint nun die Möglichkeit der Erkenntniſs Ueberſinnlicher Gegenſtände dadurch zu beweiſen, daſs er glaubt, die Eigenſchaften des Menſchen, Vernunft, Wille u. ſ. w., wären zu ueberſinnlichen Merkmalen, wenn man ſie erhöhet. Er meint, ſo viel, man könnte den Menſchen dadurch zum Ueberſinnlichen Weſen machen, daſs man ihm ein feineres Gehör, feineres Geſicht u. ſ. w verliehe. Allein dieſes iſt ganz falſch. Wenn die Luft noch ſo dünn wird, ſo bleibt es immer noch Luft, und wenn man die *Grade* der menſchlichen Kräfte noch ſo ſehr abändert, ſo bleibt es immer noch ein Menſch. Nicht die Abänderung der *Grade*, ſondern der *Art* ändert das Weſen der Dinge. Es muſs zum Thiere noch eine *neue* Eigenſchaft (die Vernunft) hinzu kommen, wenn es ein Menſch werden ſoll. Es müſſen einem Weſen alle durch Sinne wahrnehmbare Eigenſchaften genommen und ihm ganz neue durch keinen Sinn vorſtellbare Eigenſchaften gegeben werden, wenn ein Ueberſinnliches Weſen daraus werden ſoll. Freilich, wenn Hr. Schl. meint, in ſeinen Begriffen, Gedanken und Begierden etwas Ueberſinnliches zu erkennen; ſo darf er nicht weit darnach gehen. Er kann aber auch Käſe, Eis zum andern kann, nemlich mit den innern Sinnen das Nichtſinnliche, Aeuſſere verſtehen. Wenn Hr. Schloſſer erzählt, daſs die Ameiſe nichts thut, als eine durch die innere wahrgenommene Eigenſchaft von dem einen zum andern auf ein anderes übertrage, ſo möchte er wohl einſehen, daſs ſein Verſuch in das Gebiet des Ueberſinnlichen durch Theorie zu ſchreiten, nicht gelingen kann, er müſste denn ein eignes Vermögen, die Geiſter zu ſehen, vorausſetzen, wovon er auch nicht abgeneigt iſt. Denn wirklich nimmt er S. 67 u. f. w. die Miene gerade zu in Schutz. „Myſticismus" ſagt er, ruhet auf einer eignen Anſchauung des Ueberſinnlichen. Wer wagt zu behaupten, daſs, weil *er* einer ſolchen Anſchauung nicht fähig iſt, auch kein anderer ſie haben könne?" Ecce iterum Crispinus! da haben wirs ja. Er iſt auch ganz wohl zufrieden, daſs man ihm einen ſolchen Myſticismus, den er denn den ächten nennt, wenn er nun auf nichts Unmoraliſches leitet, beilegt. Es kann ſeyn, daſs vieles hier auf der Dunkelheit von Hrn. Schl. bildlichen Ausdrücken beruht. Aber drum muſs er ſich *deutlich* erklären. Herr S. ſchreit zwar aller Augenblicke: *Ich bin Licht*; aber er iſt doch nur ein Licht, wie die Laternen in manchen Städten, wobei man in Gefahr iſt, Hals und Beine zu zerbrechen, wenn man nicht ſein eignes Licht bei ſich führt.

Der andere Streitpunkt betrifft das Prinzip der *praktiſchen* Philoſophie. Herr S. beſchuldigt Kanten, daſs er das Glückſeligkeitsſyſtem falſch dargeſtellt, und ſich bei dem Grundſatze der Glückſeligkeit eine blos

ſinnliche Glückſeligkeit gedacht habe (S. 86 — 88). Allein dieſes iſt falſch, und daſs ihm Hr. Schl. dieſe Falſchheit aufbürdet, kommt daher, daſs er den ganzen Streitpunkt nicht gefaſst hat, und ſich durch und durch mit ſeinen eignen Schimären herumſchlägt. Es frägt ſich nemlich, ob die Vorſtellung der Luſt, oder eine reine aus dem Weſen der Vernunft hervorgehende Vorſtellung *letzter* Beſtimmungsgrund ſittlicher Handlungen ſeyn ſolle. Hr. Schl. ſagt, die Alten hätten keine ſinnliche Glückſeligkeit, ſondern einen Genuſs, der aus der Vollkommenheit entſpringt, begehrt. Aber ich frage ihn, was lehrte ſie denn den Unterſchied der ſinnlichen und beſſeren Glückſeligkeit finden? Doch wohl die Vernunft und die Betrachtung der menſchlichen Natur? und warum gaben ſie der einen Art der Glückſeligkeit vor der andern den Vorzug? Nicht wahr, weil die eine Art von der Vernunft gebilliget wurde, die andere nicht? Warum wurde aber nur die eine Art von der Vernunft gebilliget? Herr Schl. antwortet ſelbſt, weil ſie der Tugend widerſpricht. Alſo ſchlieſse ich, muſs ja das Princip der Tugend, von dem Princip der Glückſeligkeit verſchieden ſeyn, da jene beſtimmt, welche Art von Glückſeligkeit man wählen ſolle. Es ſcheint alſo, als ob Hr Schl. im Grunde mit Kant einerlei Meinung wäre. Aber wenn er das zugäbe; wo hätte er denn etwas zu zanken? Nicht ein Punkt darf eingeräumt werden. Der Hecht iſt blau, und dabei bleibts.

Kant behauptet, daſs der Menſch eine urſprünglich moraliſche Anlage habe, und daſs ſich in ſeiner Vernunft ein Gebot entwickele, welches den Begriff des Guten beſtimme und ihm unbedingt befehle, daſſelbe zu thun. Kant giebt verſchiedene Formeln, dieſes urſprüngliche Sittengeſetz auszudrücken. Hr. Schl. zeigt dabei ſeine Kunſt zu verdrehen in auſserordentlicher Stärke. Um die Regel: Handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung nach deinem Willen zum allgemeinen Naturgeſetz gemacht werden ſollte" anzuwenden, meint, er, ſey erfodert, daſs ganze Naturſyſtem wenigſtens ſo weit zu kennen, als es der Wirkſamkeit nicht nur der Menſchen, ſondern aller Intelligenzen möglich wäre, dieſem Syſteme nach, oder ihm entgegen zu arbeiten. Da nun eine ſolche Erkenntniſs in keinem endlichen Weſen anzutreffen ſey, ſo meint er, erhelle hieraus die Untauglichkeit des Princips. Allein es folgt hieraus nichts, als daſs ein Sophiſt aus allem Alles machen kann, ſo lange man ihn allein reden läſst. Will denn Hr. Schl. gar nicht ſehen, daſs in dieſer Formel von gar keiner Erkenntniſs der Geſetze der ſinnlichen Natur die Rede iſt, ſondern daſs nur gefodert wird, ob das Geſetz paſſen würde, wenn dadurch ein *moraliſches* Reich gegründet werden ſollte, ein Begriff, den wir blos durch Vernunft erzeugen, und welchen zu erhalten und zu beurtheilen gar keine tiefe Einſicht der ſinnlichen Natur, noch weniger aber eine Kenntniſs anderer Intelligenzen erfodert wird, denn was die Vernunft im Allgemeinen billiget, das müſſen auch alle Intelligenzen billigen, und ich habe nicht erſt nöthig, hierüber ihre Meinung zu vernehmen. In der moraliſchen Vernunft iſt der Zweck beſtimmt, daſs ich alle vernünftige Weſen durch meine Handlungen als letzte für ſich beſtehende Zwecke, als Weſen, die durch Freiheit thätig ſeyn ſollen, wie ich: behandeln ſoll; ſie ſollen ſich ihre Zwecke ſelbſt ſetzen und ſie verfolgen dürfen, wie ich. Dieſes hat Kant ſehr deutlich aus einander geſetzt. Iſt denn dieſes aber ein ſchimäriſches Syſtem der Zwecke? Herr S. nenne mir doch nur eine einzige moraliſche Handlung, die nicht nach dieſer Idee beurtheilt werden muſs, und wirklich darnach beurtheilt wird? Daſs Bekanntſchaft

mit den Begriffen vorausgeſetzt wird, deſſen Objekte realiſirt werden ſollen, verſteht ſich von ſelbſt. Denn der Menſch ſoll nichts anders thun, als wovon er die gehörige Kenntniſs hat. Aber nichts iſt leichter, als zu prüfen, ob ein gewiſſes Objekt mit der Idee einer ſittlichen Ordnung harmonire. Oder Wie? ſollte es denn ſo ſchwer ſeyn, einzuſehen, daſs eine allgemeine Gütergleichheit unter Menſchen unmöglich durch die Vernunft (den allgemeinen Willen) eingeführt werden kann? Sieht nicht ein Kind, daſs es in dieſem Falle gezwungen wäre, für den Faulen zu arbeiten, und daſs alſo einer den andern als ein bloſses Mittel für ſich gebrauchen könnte? Wenn Rouſſeau nicht den Wahn gehabt hätte, daſs Genuſs und Glückſeligkeit letzter Zweck des Menſchen ſey, ſondern daſs Thätigkeit durch Freiheit nach moraliſchen Geſetzen unſre Hauptbeſtimmung auf der Erde ſey; ſo würde es ihm nimmermehr im Sinn gekommen ſeyn, Roheit als Mittel zur Beſtimmung des Menſchen zu gelangen, zu empfehlen. Aber ſo verführte ihn eben das Syſtem der Glückſeligkeit in der Theorie, ein Mittel in Vorſchlag zu bringen, das in der Praxis verwerflich war, woran er allein die Falſchheit ſeiner Theorie hätte abnehmen können Denn ob inſtinktartige oder entwickelte Vernunft ein beſſeres Mittel zur Glückſeligkeit ſey, iſt wenigſtens disputabel, ob aber ein Menſch mit jener oder mit dieſer fähiger werde, mehr moraliſche Zwecke zu erreichen oder tugendhafter zu handeln, kann gar nicht die Frage ſeyn, da ſich ein moraliſches Handeln ohne Kultur der Vernunft gar nicht denken läſst: und die Kenntniſs guter Zwecke mit dieſer allein zunehmen kann. Ich beurtheile hier Hrn. Schloſſers Beiſpiele. Seine Beurtheilung der von Kant angeführten Fälle beruht auf lauter ſophiſtiſchen Verfälſchungen, theils der Beiſpiele ſelbſt, theils des Grundſatzes, nach welchem ſie beurtheilt werden ſollen: So meint er S. 53., daſs jemand ſeinen Selbſtmord wohl nach kritiſchen Principien dadurch rechtfertigen könne, daſs er ja doch unſterblich ſey, und nicht ſich, ſondern das Band der Sinnlichkeit blos zerſtöre. Allein dann würde ſeine Maxime ſeyn, ihm völlig unbekannte Mittel zu einem guten Zwecke zu wählen, d. h. den Zweck durch ſein Wiſſen gar nicht zu befördern. Hierdurch würde aber offenbar alles Handeln durch Vernunft, d. i. alles moraliſche Handeln aufhören, wenn es allgemein würde. Daſs er aber, wenn er das Leben erhält, auch das Mittel erhalte, welches ihm als das einzige bekannt iſt, wodurch er ſeine Moralität beweiſen kann, weiſs er gewiſs, und dieſer Einſicht ſoll er folgen. Das Uebrige, was Hr. Schl. S. 53 vorbringt, verdient keine Widerlegung. Auch ein Verſprechen in der äuſserſten Noth, mit dem Vorſatze, es nicht zu halten, ſoll ſich als allgemeines Geſetz denken laſſen. Herr Schl. denke ſich alſo doch einmal alle Menſchen mit dem *Inſtinkte* verſehen, der ſie zwänge, alle Zuſagen zu brechen, die ſie in der Noth gethan hatten. Er denke ſich, daſs jeder wiſſe: Es iſt nothwendiges Geſetz, daſs Niemand das hält, was er in der Noth verſpricht: Würde denn dann wohl ein Verſprechen in der Noth gethan, Hrn. Schl. beſtimmen können, etwas um dieſes Verſprechens willen zu thun? Er wüſste ja, daſs ein ſolches Verſprechen nicht gehalten werden könnte; würde er alſo wohl mehr darauf bauen können, als wenn ihm jemand jetzt verſpräche, morgen zu machen, daſs die Fiſche Menſchen, und die Menſchen Elephanten gebähren, wenn er ihm heute mit 100 Thlrn. aushelfen wollte? Sieht Hr. Schl nicht ein, daſs ſich ein Verſprechen in der Noth, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, als allgemeines Geſetz gedacht, ſelbſt vernichtet?

Aber

Aber dieſer Mann will nicht ſehen. Er unterſucht gar nicht, was er müſste, ob nach dem Kantiſchen Kriterio der Allgemeinheit ſich ein heuchleriſches Verſprechen in der Noth denken laſſe, ſondern redet vom Naturſyſtem, und Gott weiſs ſonſt wovon? — „Aber, wie ſagt er S. 54 wenn jemand ihm (dem Meiſter, denn in dieſem Einfall gefällt ſich der Herr Geheime Rath durchs ganze Buch) in dem Naturſyſtem die überall erſcheinenden Ausnahmen vorhielte und ihm bewieſs, daſs das Naturſyſtem unter den nemlichen Umſtänden befehle, Verſprechen zu thun, die man nicht halten will, und daſs auſser dieſem Fall der Noth," die Verſprechen doch immer ihren Zweck erreichen müſsten?" Man weiſs wirklich bei ſolchen Stellen nicht recht, was man denken ſoll. Man kann ſich kaum vorſtellen, daſs ein Menſch wiſſentlich und abſichtlich den Sinn eines öffentlich da liegenden Werks ſo verdrehen ſollte, und doch ſcheint auf der andern Seite ein gar zu geringer Grad der Einſicht nöthig zu ſeyn, um Kants Worte zu verſtehen. Rec. will alſo lieber Hrn. Schl. nicht in dieſes Dilemma bringen, ſondern nur bemerken, daſs es ja evident iſt, daſs dem kritiſchen Philoſophen eine ſolche Natur zur Beurtheilung moraliſcher Maximen gar nichts nützen kann. Die Geſetze der Natur ſind gar nicht Geſetze der Moral, wenigſtens können wir ſie nicht als ſolche erkennen. Wir ſollen nicht fragen, was die Natur für Geſetze befolgt und ob ſie Ausnahmen hat, ſondern, ob die Maxime, nach der wir handeln wollen, in einem *Reiche der Moral* als Geſetz allgemein gebilligt werden kann. Wenn uns alſo die Natur noch ſo ſehr auffodert, unſer in der Noth gegebenes Verſprechen nicht zu halten (wie ſie es freilich durch die Stimme der Neigungen thut), ſo ſollen wir bedenken, daſs ein ſolches Geſetz nicht in ein moraliſches Reich paſſe, wo die Gewiſsheit, daſs das Verſprechen gehalten wird, mir den bezielten Vortheil verſchaffen ſoll, und wir ſollen alſo einer ſolchen falſchen Natur nicht folgen. Am Ende S. 54. thut Hr. Schl. noch folgende Querfrage: „Wird der Bruch *eines* durch ungerechte Gewalt erzwungenen Verſprechens Treue und Glauben vernichten?" Aber davon iſt ja gar nicht die Rede. Es wird blos gefragt: ob, wenn es allgemein Geſetz und ſogar Pflicht iſt, daſs Niemand ſein in der Noth gegebnes Verſprechen halten ſoll, ein *ſolches* Verſprechen noch etwas ſey, das Verbindlichkeit nach ſich ziehen könne, es zu halten. Da nun aber darin das Weſen eines Verſprechens beſteht, daſs ich mich verbindlich mache, es zu halten; ſo ſieht jeder, daſs ein geſetzlicher Vorbehalt es nicht zu halten, ein ſolches Verſprechen ganz vernichtet.

Doch genug! Ein ganzes Neſt von Sophismen, Verdrehungen und Verfälſchungen läſst Rec. zurück. Er zweifelt nicht, daſs andere Beurtheiler andere Stellen treffen werden, die ſie entblöſsen. Denn man darf hier nach Sophiſtereien nicht ſuchen, man darf nur greifen und man fehlt nie.

3) Jena, bei Göpfert: *Blicke in Walhalla*, oder: *Ueber den Glauben an Unſterblichkeit*, von *Friedrich Simonis*. 1796. 9 B. 8.

Eine Schrift, welche den Glauben an Unſterblichkeit in einer ſchönen lebhaften und eindringenden Sprache prediget, und welcher recht viele Leſer inſonderheit unter denen zu wünſchen ſind, welche nicht ſowohl wiſſenſchaftliche Aufſchlüſſe, als vielmehr Verdeutlichung ihrer Gedanken und Auflöſung ihrer eignen Ahndungen ſuchen. Sie zerfällt in fünf Abſchnitte: 1) *Ueber den Urſprung des Glaubens an Unſterblichkeit*; 2) *Prüfung einiger Beweiſe für die Unſterblichkeit*, nemlich derer, die

von

von der Allgemeinheit des Glaubens aus der Spekulation und aus dem Triebe nach Fortdauer hergenommen ſind. 3) *Gründe für die Unſterblichkeit.* Sie ſind aus der moraliſchen Natur des Menſchen genommen. 4) *Von dem Werth des Glaubens an Unſterblichkeit.* 5) *Ueber das Verdienſt des Chriſtenthums um die Ausbreitung und feſtere Gründung der Unſterblichkeitslehre.* Wahr bis auf die Stelle, S. 91 u. ſ. w. wo doch auf eine gewiſſe Art der fromme Betrug in Schutz genommen zu werden ſcheint. Die moraliſchen Religionsbegriffe ſcheinen dem Rec. ſo populär zu ſeyn, daſs ſie blos durch Bilder dunkel werden. Wozu alſo Bilder, wenn die Lehren wirklich deutliche Begriffe von der Sache hatten? Aber es waren nicht blos bildliche Vorſtellungen, welche Jeſus brauchte; es waren auch Thatſachen, welche er anwandte, ſeinen Lehren Eingang zu verſchaffen, und dieſe Thatſachen erinnern, dem Anſcheine nach, an auſſerordentliche Begebenheiten und Wunder. Sollte es aber wohl mit der Ehrlichkeit zu reimen ſeyn, wenn man annehmen wollte: Chriſtus hätte ganz natürlichen Veränderungen abſichtlich den Anſchein des Wunderbaren gegeben, um nur ſeinen Lehren Anhänger zu verſchaffen? — Den Beſchluſs der Schrift macht ein Zuſatz *über den Charakter des Agathon*, der zum Belege der vorhergegangenen Abhandlungen dient.

IV. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

5) Marburg in der akademiſchen Buchhandlung: *Geiſt der ſpekulativen Philoſophie*, von *Dietrich Tiedemann*, Fürſtl. Heſſiſchem Hofrathe und ordentlichem Lehrer der Philoſophie zu Marburg. *Fünfter Band*, welcher von Raymundus Lullius bis auf Thom. Hobbes geht. 1797. 40 B. 8.

Rec. freuet ſich über den glücklichen Fortgang dieſes Werks. Denn obgleich das Urtheil darüber nach den verſchiedenen Geſichtspunkten, die ſich jemand wählt, ſehr verſchieden ausfallen muſs, ſo dünkt dem Rec., daſs es doch auch einen allgemeinen Standpunkt gebe, in welchem ſich zuvor alle Beurtheiler vereinigen müſſen, bevor ſie den Werth des Werks nach dem beſondern Probierſteine angeben wollen, den ſich ein jeder gewählt hat. Das Allgemeine, was alle Parteien verlangen müſſen, iſt aber: treue Darſtellung der Meinungen der Philoſophen mit ihren Gründen. Hierzu gehört aber fleiſsiges Studium der Quellen ſelbſt: und wer unter den neuern Philoſophen hat dieſes eifriger und beſſer betrieben, als Hr. T.? Freilich gehört auch Beurtheilung des Werths dieſer Meinungen und ihrer Gründe dazu, um die Geſchichte der Philoſophie pragmatiſch zu ſchreiben. Aber die Wichtigkeit der verſchiedenen Lehrſätze iſt ja ſo unbekannt nicht; und wenn der Autor ſeine Gründe dunkel ausgedrückt hat: warum ſoll ſie der Geſchichtſchreiber klärer darſtellen? Es wäre immer genug, wenn nur der Geſchichtſchreiber die Gründe ſo vorſtellte, wie ſie der Verfaſſer gegeben hat. Die ſchwerſte Arbeit für den Geſchichtſchreiber iſt unſtreitig die Philoſophie der Alten. Denn hier ſind ſeine Quellen nur Fragmente, und er muſs Meinungen und Gründe oft rathen. Konjekturen dieſer Art aber werden immer durch vorgefaſste Meinungen be-

beſtimmt und in der Geſchichte der Philoſophie giebt es keinen ſchlechteren Kritiker, als einen ſolchen, der die Meinungen anderer nach irgend einem Syſteme, dem er anhänget, ausfündig macht und beurtheilt. Rec. kennt keinen Geſchichtſchreiber der Geſchichte der Philoſophie, der ſich ſo frei von allem Syſtem erhalten hätte, als Bayle, und eine vollſtändige Geſchichte des menſchlichen Geiſtes durchgängig in ſeinem Geiſte und mit ſeiner Gelehrſamkeit geſchrieben, würde das vollkommenſte Werk dieſer Art ſeyn, was man ſich wünſchen könnte.

Hr. T. iſt nicht ganz frei von Vorliebe für ein Syſtem, wenn er Meinungen würdiget, und dieſes iſt wohl der Grund, weswegen ſeine Beurtheiler, die ein anderes Syſtem, oder keines hatten, mit ſeinen Urtheilen nicht immer übereinſtimmten. Indeſſen kann man ſchon zufrieden ſeyn, wenn nur die Werthbeſtimmung von der Darſtellung der Meinung ſelbſt gehörig getrennt wird, obgleich der Leſer wünſchen möchte, daſs ſich Hr. T. lieber der Schätzung der Meinungen, die er erzählt, gänzlich enthalten und ſich auf getreue Berichte davon eingeſchränkt hätte. Denn in den Beurtheilungen hört man doch nur Tiedemanniſche Philoſophie, die man hier nicht kennen lernen will.

Rec. will kürzlich den Inhalt des gegenwärtigen Bandes anzeigen und einige Bemerkungen darüber beifügen. Das erſte Hauptſtück beſchäftiget ſich mit Darſtellung der politiſchen Lage der Dinge, welche im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert anfängt, für die Freiheit des Geiſtes und für die Philoſophie günſtiger zu werden. In Frankreich wird vorzüglich die Univerſität Paris wichtig; in England bereiten die politiſchen Gährungen vor; in Deutſchland entſtehen die Univerſitäten Prag, Wien, Heidelberg und Cölln. Die Sklaverei nimmt in Frankreich und Deutſchland ab, der Bürgerſtand kömmt empor und ſo gewinnt Verſtandeskultur ein weiteres Feld. Unterdeſſen iſt die Philoſophie immer und noch im Dienſt der Theologie. Als Reformator der Philoſophie zeichnet ſich im dreizehnten Jahrhundert Raymund Lullus oder Lullius aus. (Zweites Hauptſtück) Das Urtheil über ihn iſt das gewöhnliche. Rec. hätte gewünſcht: daſs in ſeine Geſchichte mehr Licht gebracht worden wäre. Die Geſchichte kündigt ihn als einen tollen Schwärmer an, in ſeinen Büchern aber iſt er nichts als ein trockner Scholaſtiker, ein Wortkrämer, ſonder gleichen. Rec. hat daher immer gegen ſeine Geſchichte Verdacht gehabt. Er hätte gewünſcht, daſs Hr. T. ſich auf eine nähere Prüfung derſelben eingelaſſen hätte. Ferner hätte Rec. gewünſcht, daſs nicht ſowohl einzelne Beiſpiele der Lulliſtik angeführt; als vielmehr die Bewegungsgründe aufgedeckt worden wären, die den Mann vermochten, ſeine elende Kunſt zu erfinden, und woher es gekommen iſt, daſs ein ſo elender Menſch von den Geſchichtſchreibern als Reformator der ganzen Philoſophie aufgeſtellt iſt. — Hierauf wird die Geſchichte der Scholaſtiſchen Philoſophie, welche Lullus gar nicht geſtört hat, vollendet. (3 — 8 Hauptſtück) Auch läſst ſich Lullus gar nicht mit den Männern von Witz und Scharfſinn vergleichen, welche nun folgen, nemlich Herväus Natalis, Franciskus de Myronis Durand von St. Pourçan, Occam — Burleigh u. ſ. w. Alle beſchäftigen ſich mit Zergliederungen abſtrakter Begriffe, die ſie gewöhnlich mit den Sachen ſelbſt verwechſeln; ihre Raiſonnements über Gott, Seele und Freiheit ſind ſehr ſubtil, und Liebhaber der Spekulation werden ſie mit Vergnügen leſen. Herväus Natalis iſt weniger gekannt, als er es verdient, und man muſs es daher dem Hrn. T. Dank wiſſen, daſs er länger bei ihm verweilt,

als es der Inhalt einiger ſeiner Spekulationen zu verdienen ſcheint. Das was hier mitgetheilt wird, iſt erſtlich ſein Vernünfteln über das Gedankending, die reelle Verſchiedenheit zwiſchen Differenz und Geſchlecht, den Unterſchied zwiſchen dem Verhältniſſe und ſeiner Grundlage und dem Ganzen und ſeinen Theilen lauter kurrente Topika der damaligen Zeit; dann über Zeit, Grad, Thun und Leiden, Materie und Form, über die Ewigkeit der Welt, über die Freiheit, den allgemeinen Verſtand, über Gott und göttliche Eigenſchaften u. ſ. w.

Franciskus de Mayronis wird von H. T. mit Recht in Schutz genommen, und es werden mehrere Beiſpiele von ſeinen ungemeinen Scharfſinne gegeben, der jedoch immer nur verwandt wird, ſeines Lehrers *Scotus* Meinungen zu vertheidigen. Das erſte Princip des Wiſſens, das oberſte Geſchlecht, die Natur der Realität, die Relationen, das Allgemeine, die Zuverläſſigkeit der Sinne, das Kriterium der Wahrheit, Gottes Daſeyn und Eigenſchaften. Das ſind die Gegenſtände, womit ſich ſeine Philoſophie hauptſächlich beſchäftigte.

Bei *Dürand* S. 125. wird bemerkt, daſs der Grund, weshalb man mit ihm eine neue Periode der ſcholaſtiſchen Philoſophie anfange und zwar die Verſchlechterung derſelben darin liege, daſs man die Geſchichte der Philoſophie blos mit theologiſchen Augen betrachtet habe, und daſs die erſten Geſchichtſchreiber der Philoſophie Theologen waren, die zu ſehr auf das einſeitige Intereſſe ihrer Wiſſenſchaften Rückſicht nahmen. Dürand wird inſonderheit wegen gröſserer Deutlichkeit und Beſtimmtheit gerühmt (S. 127.) und die angeführten Beiſpiele beſtätigen dieſes Urtheil vollkommen. Er lieſs keine von den Fragen ſeiner Gegner unberührt. Um unſern Leſern ein Beiſpiel von der Art ſeines Philoſophirens mitzutheilen, wollen wir den Abſchnitt wählen, wo Hr. T. ſein Vernünfteln über die Ewigkeit der Welt erzählt:

„In der wichtigen Streitfrage, ob die Welt von Ewigkeit her geweſen ſeyn kann, faſst ſchon Dürand die Aufgabe allgemein ſo ab: ob etwas ſucceſſives von Ewigkeit her exiſtiren kann? Vor ihm hatte keiner dieſen allgemeinen Inhalt bemerkt, und vor nicht langer Zeit haben die Neuern die Frage wieder auf dieſe Geſtalt zurückgeführt. Dürand pflichtet denen bei, die ſolche Ewigkeit der Succeſſion unter die Unmöglichkeiten zählen, und bedient ſich dazu des weſentlichen der ſchon gebrauchten Beweiſe, wie denn auch keine, auſser auf dieſem Grunde erbaute, möglich ſind. Doch ſetzt er dies durch eigne Betrachtungen in helleres Licht, und giebt ihm gröſsere Bündigkeit. Seine Schlüſſe lauten wie folget: 1) es widerſpricht der Veränderung, und den ihr unterworfenen Dingen, von Ewigkeit her geweſen zu ſeyn; denn Dinge, deren erſtes und letztes angeblich iſt, ſind endlich. Nun aber muſs unter den Umdrehungen des Himmels, ſie mögen wirklich vergangen ſeyn, oder nur haben ſeyn können, es eine erſte und letzte geben, alſo kann eine ſolche aus endlichen Theilen beſtehende Bewegung nicht von Ewigkeit ſeyn. Unter allen dieſen Bewegungen nemlich iſt eine Ordnung, ſo daſs nicht mehrere zugleich, ſondern ſtets eine vor oder nach der andern iſt. Nun nehme man alle vergangene unter ihnen, ſo iſt darunter entweder eine, die keine vor ſich hat, oder nicht. Wenn erſteres: ſo iſt die Reihe nicht unendlich, weil ſie von heute bis an dieſen Punkt auf beiden Seiten eine Gränze hat. Wenn letzteres: ſo widerſpricht man ſich, weil vor alle zuſammengenommen, keine hergehen kann, ſonſt hat man ja nicht alle, wie man nicht alle in der Zukunft hat, wofern nicht eine die letzte iſt. Dies deutlicher

cher einzuſehen, ſetze man, es werde bei jeder Himmelsbewegung ein Hirſenkorn hingelegt, wo nothwendig ein erſtes ſeyn muſs, ſollen anders alle genommen werden.

2) Unter den vergangenen Umwälzungen iſt entweder eine von der heutigen unendlich entfernt, oder nicht. Im letztern Falle ſind nicht unendliche Revolutionen vorhergegangen, und die Succeſſion iſt nicht ohne Anfang. Im erſten Falle war dies die erſte, weil keine gröſsere Entfernung als die unendliche möglich iſt. Hierin liegt noch Vieldeutigkeit, der Gegner kann ſagen: wohl, es giebt keine gröſsere Entfernung denn die unendliche, aber dieſe ſchlieſst allen Anfang, alles erſte aus; wie alſo will man daraus das Gegentheil folgern, daſs ein Anfang dadurch geſetzt werde? Einige machten hiegegen die Ausnahme, daſs die Himmelsbewegungen nicht wirklich, blos eingebildet vorhanden ſind, weil durch keinen Stillſtand Abtheilungen gemacht werden, mithin nicht mehrere, ſondern in Wahrheit nur eine vorhanden iſt. Dürand ſchlägt dies damit vortreflich zu Boden, daſs auch dies anreicht, wie eben ſolche nur gedachte Abtheilungen zureichen, die Ungereimtheit einer endloſen Linie zu erhärten.

3) Daſs auch die Generation nicht anfangslos ſeyn kann, wird aus folgendem erſehen: wäre djes möglich; ſo würde es das am leichteſten dadurch ſeyn, daſs ein Mann und ein Weib mit völliger Zeugungsfähigkeit von Ewigkeit her erſchaffen wären, oder ſonſt exiſtirt hätten. Nun aber iſt es ſo nicht möglich, alſo auf keine Art möglich; denn dieſe Menſchen hätten nicht zeugen können, ſobald ſie erſchaffen wären, alſo hätten ſie eher exiſtiert, als gezeugt, mithin wäre die Zeugung hier nicht von Ewigkeit. Hier kann der Gegner noch Auskunft darüber begehren, daſs wenn die Generation von Ewigkeit nicht auf dieſe Art möglich iſt, ſie es auf keine iſt."

Wilhelm Occam hat einen ſehr langen Abſchnitt und das mit Recht, da er der Stifter einer eignen Sekte unter den Scholaſtikern iſt, und durch die politiſchen Verhältniſſe zugleich merkwürdig iſt. H. T. urtheilt über ihn folgendergeſtalt: „Die ihm von angeſehenen Männern vorgeworfene übertriebene Subtilität, leeren Geſchwätze, und ſinnleeren Unterſcheidungen, treffen wohl nur ſeine theologiſchen Behauptungen; in der Philoſophie iſt er mir als ein Mann von ſehr richtigem und geſundem Verſtande, und von nicht geringer Deutlichkeit im Vortrage erſchienen, wie gleich die Folge belegen wird. Erſt wird ſein Streit mit den Realiſten erzählt, der in den damaligen Zeiten ſehr lebhaft und bitter geführt wurde, dann ſein Vernünfteln über die Verhältniſſe und die übrigen damals üblichen philoſophiſchen Punkte, über Bewegung, Zeit, leeren Raum, den er gegen den Ariſtoteles behauptet, über die Ausdehnung u. ſ. w. Daſs man zu Occams Zeiten noch keinen Begriff von einfachen Subſtanzen gehabt, wie Hr. T. S. 191 behauptet, will dem Rec. nicht einleuchten, da mehrere die Einfachheit Gottes ſchon lange vor Occam ausdrücklich behaupteten, auch die Einfachheit der Seele unter den Scholaſtikern eine ausgemachte Sache war. Ueberhaupt iſt dieſer leere und völlig chimäriſche Begriff einer einfachen Subſtanz gar nicht ſo ſchwer zu finden, als viele ſich einbilden, und es iſt kaum begreiflich, wie eine vermehrte Erkenntniſs in der Anatomie den ſcholaſtiſchen Satz ſoll verbannen können, daſs die Seele ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Theile deſſelben ſey, wie der Hr. Verf. S. 192 behauptet, „da alle mögliche Anatomie mit der Frage über den Ort der Seele nicht die allermindeſte Gemeinſchaft hat. Eben ſo falſch iſt H. T.

Schluſs, wenn er S. 192 ſagt: „Man überſah, daſs man durch die Gegenwart des Ganzen im ganzen Raume Theilbarkeit herbei führte.“ Wer glaubt, daſs Gott ganz in jedem Theile der Welt gegenwärtig ſey, ſetzt deshalb noch keinen ausgedehnten Gott. Denn die Gegenwart beſteht blos in der unmittelbaren Einwirkung des einen Dinges auf das andere und wenn ein einfaches Weſen auf alle Theile eines ausgedehnten Dinges auf gleiche Art wirkt; ſo iſt es in allen Theilen ganz gegenwärtig, ohne ſelbſt theilbar zu ſeyn. Ueberhaupt kann Rec. ſelten ſich mit den Urtheilen vereinigen, welche Hr. T. über das Vernünfteln der Alten fällt. Das, was Hr. T. den Neuern als Gründlichkeit anrechnet, ſcheint dem Rec. oft Seichtigkeit und umgekehrt. Dieſes rührt freilich von den verſchiedenen Anſichten her, welche wir beide von der Philoſophie haben. Es wäre daher wohl überall beſſer, die philoſophiſchen Verſuche nur hiſtoriſch darzuſtellen, und das Urtheil darüber jedem ſelbſt zu überlaſſen. Insbeſondere glaubt Rec., daſs viele Fragen der Alten nach Nichtsfragen und auf einem bloſsen Scheine beruhen, der aus einem Spiele mit leeren Begriffen entſpringt. Hr. T. aber hält dieſe Fragen für etwas, und hält die Antwort alsdann für beſſer, wenn ſie mehr mit dem Intereſſe übereinſtimmt, das die Menſchen an den Fragen nehmen; oft aber iſt die Frage weit ſcharfſinniger, welche dem Intereſſe widerſpricht. So ſcheint er die Entdeckung einfacher Subſtanzen, die Beweiſe für die Endlichkeit der Welt, die Unterſuchungen über die Erkenntniſs Gottes u. ſ. w. für ſehr wichtig zu halten, und glaubt, die menſchliche Vernunft habe Fortſchritte gemacht, wenn ſie Beweiſe für die Einfachheit, Endlichkeit der Welt u. ſ. w. findet. Aber mit nichten. Dieſe Fragen beruhen auf lauter Spielwerk, und man kann alſo nur unterſuchen, wer in dieſem Spiel den gröſsten Scharfſinn angewandt hat, wo denn häufig diejenigen, welche die Gegenſätze behaupten, ſiegen, ob ſie gleich den Wünſchen vieler entgegen zu arbeiten ſcheinen. Hr. T. macht zwar häufig auf den Scharfſinn der Gegenparteien aufmerkſam, aber ſein dogmatiſch-metaphyſiſcher Geiſt macht, daſs er doch immer eine metaphyſiſche Meinung in petto behält, die er für das non plus ultra der Metaphyſik hält. Man muſs aber von allem Intereſſe an den Reſultaten abſtrahiren, wenn man über die Verſtandesübungen richtig urtheilen will.

Von Burleigh verdienen insbeſondere die Unterſuchungen über die mathematiſchen Begriffe, von Buridan die Lehre von der Freiheit, Aufmerkſamkeit, da ſie die Verirrungen des menſchlichen Verſtandes bei falſchen Vorausſetzungen ſo klar machen. Mit dem ſiebenten Hauptſtücke endet ſich die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Im achten ſetzt Hr. T. mit vieler Einſicht die politiſchen Umſtände und Zeitverhältniſſe auseinander, welche auch der Philoſophie eine neue Geſtalt verſchaften. Wie die aus Konſtantinopel nach Italien kommenden Griechen Kenntniſſe anderer Art verbreiten; ſchon allein ein Grund, den Verſtand anders zu richten; wie nach Frankreich und England die Kultur aus Italien ſich verbreitet u. ſ. w., beſonders aber wird auf den Einfluſs der Buchdruckerkunſt aufmerkſam gemacht, und auf die Umſtände, welche den Fortgang zu einer gröſsern Freiheit vorbereiten. Während dieſer Umſtände philoſophiren nun Peter d'Ailly, Raymund aus Sebonde, Dominikus aus Flandern u. ſ. w. ſcholaſtiſch fort. Dann folgt die Geſchichte derer, welche die ſcholaſtiſche Form ablegen, und als Gegner der Scholaſtiker zuerſt auftreten im 15ten Jahrhundert; aber Hr. T. verfehlt auch nicht, auf die Unge-

rech-

rechtigkeit aufmerkſam zu machen, welche dieſe neuen ästhetiſchen Philoſophen an ihren ältern Brüdern begiengen.

Im eilften Hauptſtück zeigt er, wie die Abnahme der hierarchiſchen Macht der Reformation Eingang verſchaft, und ſchildert den politiſchen Zuſtand des damaligen Europa, nach Schmidt, Guthrie, Hume und andern bewährten Hiſtorikern. Die Reformation muſste natürlich der Philoſophie eine neue Geſtalt geben. Denn die ganze Scholaſtik iſt nichts als ein Vernünfteln über die Sätze der Kirche. Mit den neuen Behauptungen der Reformatoren vertrug ſich das Anſehen dieſer theologiſchen Philoſophen nicht; ihre Beweiſe muſsten umgeſtürzt werden. Dieſer Umſtand ſchadete der Scholaſtik noch mehr, als der neuere beſſere Geſchmack, der an ihren dürren Vortrage einen Eckel fand. H. T. ſetzt dieſes S. 385 u. f. w. ſehr gut aus einander. Mit der Geſchichte des Suarez in Spanien wird daher die Hiſtorie der ſcholaſtiſchen Philoſophie geſchloſſen. Man wird nicht ohne Vergnügen die Spekulationen dieſes ſubtilen Kopfes leſen. Als ächter Peripatetiker, dergleichen nach dem erneueten Studio der Griechen in Italien hervortraten, wird Pomponatius aufgeführt. Er wagt es, gegen theologiſche Meinungen zu philoſophiren, wenigſtens gegen einige ihrer Hauptbeweiſe Einwendungen zu machen. Sein Angriff auf die Lehre von der Immortalität der Seele iſt das intereſſanteſte Stück ſeiner Philoſophie. Hr T. ſtellt es ſo vor: Anlangend die Seelen-Unſterblichkeit iſt Pomponatz der Meinung, ſie könne nach der Vernunft weder entſcheidend bejaht, noch verneinet werden, ſo daſs die Gründe des heil. Thomas dafür, und ſeine dagegen, einander völlig das Gleichgewicht halten. Seine Beweiſe indes ſind ihrem Inhalt nach nicht neu, ſchon die Epikuräer hatten daſſelbe vorgebracht, nur durch Einkleidung und Verallgemeinerung einiger Sätze erhalten ſie einigen Anſtrich des Neuen. Er beruft ſich darauf 1) daſs der Verſtand ſelbſt auf materielle Art wirkt, nicht alle Formen aufnimmt, auch eines Organs ſich bedient, und nach zeitlichen Dingen trachtet, mithin nicht unſterblich ſeyn kann. Billig verlangt man hier Beweis, daſs alles genau ſo ſich verhält, daſs, was ein Organ gebraucht, oder deſſen Beihülfe verlangt, nicht vom Organ verſchieden ſeyn kann; daſs endlich die Allmacht das materielle nicht gegen ſeine ſonſtige Natur kann fortdauern machen.

2) Es giebt weit mehr Vermögen in uns, welche die Sterblichkeit, als welche die Unſterblichkeit darthun; zu dieſen gehören blos Verſtand und Wille, zu jenen, Empfindungs-Vermögen, Vegetation, und alles ihnen Untergeordnete. Weit mehr Menſchen gleichen wilden Thieren, als vernünftigen Weſen, und ſelbſt die vernünftigen führen den Namen nur, weil ſie vernünftiger ſind als die viehiſchen Unſer Denken iſt ſo dunkel, ſo ſchwach, daſs man es mehr Unwiſſenheit als Erkenntnis nennen muſs; ſelbſt in Gegenſtänden der Sinne. In Vergleichung mit andern Verrichtungen wird wenige Zeit auf den Verſtand gewendet, und ſehr wenige Menſchen verdienen den Namen der Denkenden. Freilich iſt der Menſch mehr ſinnlich; aber doch nicht allein ſinnlich; nicht die Zahl und Stärke; ſondern die Natur ſeiner Verrichtungen, muſs hier den Ausſchlag geben.

3) Um auszumachen, ob die Seele vom Körper als Subſtanz getrennt werden kann, muſs man darthun, daſs ſie des Körpers weder als Subjektes, noch als Objektes bedarf. Nun aber iſt ſonnenklar, daſs auch der Verſtand mit Bildern ſich beſchäftigen muſs, mithin die Seele keine beſondere Subſtanz ſeyn kann. Ob er ſie immer, und nothwendig haben muſs?

Hie: mangelt der Beweis, welcher ſchlechterdings nicht geführt werden kann, und wo das nicht: ſo kann das ja wohl nur Bedingung unſers gegenwärtigen Zuſtandes ſeyn. Ja wäre es Bedingung eines jeden Zuſtandes: ſo würde doch nicht folgen, daſs das denkende Weſen ohne Körper oder Organ durchaus nicht exiſtiren kann, und materiell ſeyn muſs.

Eine andere Art von Gegner der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſind die Platoniker, Kabbaliſten, Theoſophen und Rosenkreuzer, von denen im vierzehnten Hauptſtücke gehandelt wird. Pico von Mirandula, Reuchlin, Georg Venetus, Agrippa von Nettesheim, Franz Patricius, Gale, Cudworth, Heinrich Morus in England beſchäftigen den Verf. in dieſer Periode, vorzüglich die beiden letzteren, die allerdings die mehreſte Aufmerkſamkeit verdienen. In gröſsere Myſtik gerathen Theophraſtus Paracelſus, Jakob Böhm, Johann Pordäſch, Thomas Campanella. Im letzten Hauptſtücke dieſes Bandes wird von Cardan, Bruno und andern Schriftſtellern gehandelt, welche die Scholaſtik immer mehr aus der Mode brachten.

Niemand wird dieſe Werke des H. T. leſen, ohne den Fleiſs und die Genauigkeit in Darſtellung fremder Meinungen zu bewundern, und es iſt ſehr zu wünſchen, daſs Hr Tiedemann alle Aufmunterung von dem Publiko erhalte, ſeine mühſame und ſchätzenswerthe Arbeit bald zu vollenden.

4) Neuſtrelitz, bei dem Hofbuchhändler Michaelis: *Blumenleſe aus den Weiſen des Alterthums für Freunde der Religion und der Tugend. Von Friedrich Ludwig Röper*, Paſtor und Collaborator zu Schwerin. Erſter Band 1796. 17½ Bog. u. 2¼ Bog. Vorrede und Inhaltsanzeige. 8.

Die Blumen, die der Herausgeber ſeinen Leſern darbietet, ſind auf griechiſchem Boden gewachſen, und alle aus den ſchönen, fruchtbaren Gefilden der Religion und Sittenlehre. Hr. R., der in der Zueignung an ſeinen Landesherrn dieſe Schrift die erſte Frucht ſeines ſchriftſtelleriſchen Fleiſses nennt, vermiſste eine Sammlung, worin aus den Weiſen des Alterthums das Wahre, Schöne und Gute, was unmittelbar zur ſittlichen Bildung abzielt, ausgehoben, und ſo viel als möglich mit Beibehaltung ihrer Form in leſbares Deutſch überſetzt, zuſammengeſtellt wäre. Ein Gedanke, den Rec. ſelbſt ſchon ſeit mehrern Jahren mit ſich herum getragen hat, und zu ſeiner Zeit einſt realiſirt in einem gröſsern Werke, das aber noch manche andere Geſichtspunkte und Zwecke, als das gegenwärtige, und keine Kolliſion mit demſelben hat, dem Publikum vorlegen wird. Er nahm daher dieſes Büchlein mit Vergnügen in die Hand, (denn jedes nützliche Unternehmen muſs uns werth ſeyn, es geſchehe von uns ſelbſt, oder von andern,) und kann es denen empfehlen, für die es eigentlich geſchrieben iſt. „Nicht für den philologiſchen Gelehrten ſagt der Verf. ſelbſt S. 25. und eben ſo wenig für den kritiſchen Forſcher der alten Syſteme und Meinungen u. ſ. w. Recht eigentlich aber iſt es für ſolche Freunde der Religion und Tugend beſtimmt, die nicht ſelbſt aus den Quellen ſchöpfen können, die keine oder doch keine hinlängliche Kenntniſs der griechiſchen Sprache beſitzen u. ſ. w.“

Der Herausgeber hat ſich auf Schriften der Griechen eingeſchränkt In dieſem erſten Bändchen ſind nur Stellen aus *Proſaikern* ausgehoben. Doch ſoll das, was er in den griechiſchen *Dichtern* für ſeinen Zweck Dienliches findet, in einem eignen Bändchen, laut der Vorrede S. XXVIII., dieſe

dieſe Blumenleſe beſchlieſsen. Auf dieſes Bändchen iſt Rec. beſonders begierig. — Warum aber ſind die Dichterſtellen nicht den Stellen der Proſaiker vorausgeſchickt, wie es die Zeitordnung, nach welcher Poeſie der Proſa vorangeht, mit ſich brachte? — Vorgearbeitet iſt übrigens zu einer ſolchen Arbeit mancherlei, in ältern und neuern Sammlungen. Denn der moraliſchen *Florilegia* (nur freilich nicht Deutſch überſetzt, ſondern Griechiſch oder Lateiniſch) giebt es eine beträchtliche Anzahl, aus den alten Dichtern, Philoſophen, Rednern u. ſ. w., wovon Recenſ. ſeine ziemlich anſehnliche Reihe vor ſich ſtehn hat. —

Gegen die Anordnung der Sammlung, ſchon im erſten Bändchen, wäre Manches zu erinnern. Doch der Herausgeber iſt einer ſolchen Erinnerung mit der Erklärung ſelbſt zuvorgekommen, daſs, obgleich die von ihm gewählte Zuſammenſtellung das Anſehen der Nachläſſigkeit haben könnte, er ſie doch mit Bedacht vorgezogen habe. Er habe Anfangs Religion und Moral, ſo wie auch die einzelnen Materien ſorgfältiger von einander unterſcheiden, und alles unter beſtimmte Rubriken bringen wollen; ſey aber durch unüberwindliche Schwierigkeiten daran gehindert. ſ. S. 29. Allerdings wird das verſprochene Regiſter dem durch die gegenwärtige Form veranlaſsten Mangel wenigſtens einigermaſsen abhelfen.

In dieſem erſten Bändchen ſtehn überſetzt: 1 das Prooemium zu den Geſetzen des *Zaleukos*, und Fragmente dieſer Geſetze; 2) das Prooemium zu den Geſetzen des *Charonda* und Fragmente derſelben (S. 1 — 22). Einige unter die Ueberſetzung angebrachte Bemerkungen ſind, dem eignen Geſtändniſs des Verfaſſers zufolge, aus *Heynens* bekannten Commentatt. in ſeinen Opuſc. Acad. Vol. II. genommen. 3) Stellen aus *Herodot* (S. 24 — 55). Den ganzen übrigen Theil nehmen 4) Stellen aus *Xenophon* ein (S. 59 — 278), und zwar faſt lauter Stellen aus den *Memorab.*; doch auch einige aus dem *Oeconom.*, *Apolog.* und *Sympoſ.* Den ausgehobenen Stellen iſt jedesmal eine kurze Nachricht vom Verfaſſer derſelben voran geſetzt; auch ſind hie und da, doch ſparſam, unter dem Texte für den des Alterthums unkundigen Leſer einige erläuternde Anmerkungen beigebracht.

Bei der Ueberſetzung der Stellen aus Herodot iſt die ſchon vorhandene von *Degen*, bei Xenophons Memorabilien die Heinziſche und Weiskiſche, und beim Oeconom. die von *Borheck* zu Rathe gezogen und benutzt. Denn der Verf. wollte nicht ſowohl eine durchaus neue, als eine beſſere Ueberſetzung der aufgenommenen Stücke geben. Die *Fragmente des Zaleukos und Charondas* waren noch nicht überſetzt. Was die *Aechtheit* derſelben betrift, ſo folgt der Herausgeber in Abſicht dieſes Punkts den Aeuſserungen von *Heyne*. „Die eigenen Worte des Zaleukos, ſagt Hr. R, haben wir freilich nicht mehr; ſondern wahrſcheinlich iſt das, was wir haben, erſt ſpäterhin von einem pythagoriſchen Philoſophen, und zwar in einer etwas veränderten Geſtalt, jedoch ganz im Geiſt und Sinn des alten Geſetzgebers abgefaſst. Dem weſentlichen Inhalte nach iſt es alſo doch ächt." — Daſs jene Fragmente alt ſind, ſowohl die dem Zaleukos, als die dem Charondas beigelegten, (denn was von jenen gilt, gilt auch von dieſen) daſs ihre Entſtehung weit über Cicero's Zeitalter hinaufgeht, der ſie für ächt gehalten zu haben ſcheint, leidet keinen Zweifel. Demungeachtet aber kann ſich Rec. auch von der *eingeſchränkten* Behauptung der Aechtheit, die Heyne und mit ihm unſer Herausgeber, ihnen beilegen, nicht überzeugen. Denn 1) in den Gedanken herrſcht ſchon eine gröſsere Ausbil-

bildung und Verfeinerung moraliſcher Begriffe, und überhaupt ein ſanfterer, milderer Geiſt, der von jenem hohen Alterthum, ſelbſt in dem frühern kultivirten Groſsgriechenlande, nicht zu erwarten iſt. 2) Die ganze Sitte, ſolche ſchriftlich aufgezeichnete Prooemia zu bürgerlichen Geſetzen zu geben, ſcheint mit dem Genius jenes Zeitalters nicht übereinſtimmend. Ein Geſetzgeber jener Zeit würde, wenn er ſeinen Mitbürgern dergleichen vorzutragen hatte, es in einer öffentlichen mündlichen Rede gethan haben, nicht aber ſchriftlich; nicht einmal würde er in der damaligen Zeit, wo noch ſo wenig geſchrieben wurde, nach gehaltener mündlichen Recitation dergleichen aufgezeichnet haben. Dazu kommt, daſs *Platon* in ſeinem Werk *von den Geſetzen* die Idee von einem προοιμιον zu denſelben, wodurch den Geſetzen bei den Bürgern eine günſtige Aufnahme verſchaft, und eine treuere Befolgung derſelben bewirkt würde, mit einer ſehr wichtigen Miene als etwas ihm Eigenthümliches vorträgt; was er wohl nicht gethan haben würde, wenn *Zaleukus* und *Charondas* dergleichen προοιμια verfaſst hätten. Vielmehr würden dann Platon, der in ſeinem Werke von den Geſetzen ſo oft ausdrücklich und namentlich auf die damals beſtehenden Staatverfaſſungen und Geſetzgebungen Rückſicht nimmt, jener Männer höchſt wahrſcheinlich erwähnt haben; was er nicht thut. — Mit allen dieſem will aber Rec. nicht ſagen, daſs eine Ueberſetzung jener Fragmente an dieſem Orte ihm unwillkommen geweſen wäre; vielmehr hat er ſie, zumal da ſie wohl noch nicht deutſch überſetzt waren, hier gern geleſen; zumal da es *hier*, bei dem Zwecke des Herausgebers, nicht ſo wohl darauf ankam, ob ſie jenen alten Geſetzgebern ganz oder theilweiſe oder gar nicht gehörten, als darauf, ob ſie ſchön und lehrreich waren. Und das letztere wird niemand leugnen.

Rec. hat die Ueberſetzung der hier gelieferten Stücke, da wo er ſie verglichen hat, nicht ohne Sorgfalt und Geſchmack gearbeitet gefunden; über einzelne Ausdrücke und Wendungen, die er anders gewählt haben würde, will er hier nicht rechten, da die Anzeige ohnehin ſchon beinahe die Gränzen dieſer Blätter überſchreitet. Im Ganzen empfiehlt er die Schrift als ein lehrreiches und angenehmes moraliſches Leſebuch, und erwartet eine baldige Fortſetzung.

5) Züllichau und Freyſtadt, bei Friedrich Frommann: *Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie.* Herausgegeben von *Georg Guſtav Fülleborn.* I. und II. Stück. Neue überarbeitete Auflage. 1796. 17 Bog. 8.

Das erſte und zweite Stück dieſer Beiträge erſchien 1791 und 1792 zum erſten Male. Unerwartet kam dem Verfaſſer laut der Vorrede die Aufforderung des Verlegers, eine zweite Auflage zu beſorgen. Auch uns war die Erſcheinung derſelben unerwartet, aber angenehm, da ſie von einer herrſchender werdenden Neigung des Publikums zur Geſchichte der Philoſophie zeugt. Freilich wird ein groſses, zuſammenhängendes, nicht allzu leicht zu verſtehendes Hauptwerk, wie *Tiedemanns Geiſt der ſpekulativen Philoſophie*, ſchwerlich die zweite Auflage ſo bald erleben; kurze, leicht und artig geſchriebene Aufſätze mannigfaltigen Inhalts, dergleichen dieſe ſchätzbaren Beiträge liefern, behagen natürlich der gröſsern Leſeklaſſe mehr.

Der Zuſatz auf dem Titel: *Neue überarbeitete Auflage*, iſt keine Unwahrheit, wiewohl Rec. noch mehr Veränderungen erwartet hätte. — In der Abhandlung über *Xenophanes* iſt auf die neuere Bearbeitung der ariſtoteliſchen Fragmente von *Spalding* Rückſicht genommen. Zu des Herausgebers Anhang zu *Forbergs* Abhandl,

über

über das bisherige Schickſal der Theorie des Vorſtellungsvermögens (über welche H. Forberg ſelbſt jetzt wahrſcheinlich etwas anders urtheilt, als ehemals, obgleich die Abhandl. unverändert wieder abgedruckt iſt) hat H. Fülleborn S. 139. 140. einen Zuſatz über die *neuſten* Schickſale der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie gemacht.

Im zweiten Stück iſt die Ueberſetzung des erſten Stücks von des *Ariſtoteles Metaphyſik* hie und da umgearbeitet; der Niethammerſchen Probe einer Ueberſetzung aus *Sextus Empiricus* ſind einige wenige *notulae* untergeſetzt, die der Herausgeber aus der Recenſion der A. L. Z. exerpirt hatte. Auf jeden Fall hätte doch der Verleger mit dem Drucke nicht ſo eilen ſollen, daſs Hr. Prof. *Niethammer* ſelbſt bei dieſem wiederholten Abdrucke hätte zu Rathe gezogen werden können. — Der Aufſatz *über die neueſten Entdeckungen in der Philoſophie* iſt weggeblieben. Der Verf. hatte ihn ſelbſt ſchon als zu weitläuftig in einer Nachſchrift zum dritten Stücke getadelt. Der letzte Aufſatz des zweiten Stücks: *Worte der Kritik*, iſt wenigſtens an einigen Stellen ausgebeſſert; z. B. S. 250., wo es vorher hieſs: „Der Begriff Urſache und Wirkung iſt empiriſch", heiſst es jetzt richtiger: „Der Begriff Urſache und Wirkung iſt nur empiriſch anwendbar." Die mehr auffallend ausgedrückte, als wahre Stelle am Schluſſe: „Der Menſch an ſich iſt *Metaphyſik*, in Verbindung mit andern Gegenſtänden wird er — *Philoſophie*" iſt mit Recht geſtrichen.

Sollte auch von den folgenden Stücken ein wiederholter Abdruck nöthig werden, ſo erſuchen wir den Verleger, dem Herausgeber bei Zeiten davon Nachricht zu geben, damit dieſer Muſse genug habe, für die möglichſte Vollendung ſeiner vom Publikum bei ihrer erſten Erſcheinung ſo günſtig aufgenommenen Beiträge ſo viel zu thun, als er thun kann. Dann werden gewiſs manche in den folgenden Stücken vorkommende Aufſätze ihr fragmentariſches Anſehen verlieren, und vielleicht mehrere in Eins zuſammengeſchmolzen werden; manches wird dann unter der geſchickten Hand des Verfaſſers noch reifer, beſtimmter und vollſtändiger werden.

6) Berlin, bei Friedrich Maurer: Preisſchriften über die Frage: *Welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutſchland gemacht?* Von *Johann Chriſtoph Schwab*, Herzogl. Würtembergiſchen Geheimen Rath und vormaligen Profeſſor der Philoſophie auf der hohen Karls-Schule zu Stuttgard; *Karl Leonhard Reinhold*, Profeſſor in Kiel; und *Johann Heinrich Abicht*, Doktor und Profeſſor der Philoſophie in Erlangen. Herausgegeben von der Königlichen Preuſsiſchen Akademie der Wiſſenſchaften. 1796. 30 B. gr. 8.

Man konnte vorausſehen, daſs die Entſcheidung der von der Akademie aufgegebenen Frage ſehr von den verſchiedenen Syſtemen derer abhängen würde, die ſich an die Beantwortung derſelben machten. Unparteiiſche Richter durften daher nicht ſowohl auf das Reſultat der Beantwortung oder auf das, was aus der Entſcheidung heraus kömmt, als vielmehr auf die Art ſehen, wie ein jeder ſein Thema ausgeführt hat. Wenn man dieſen Standpunkt wählt; ſo kann man nicht anders, als mit dem Urtheile der Akademie übereinſtimmen. Hr. Schw. Abhandlung iſt in einer guten Ordnung, leicht und lichtvoll geſchrieben; ſie verräth einen gelehrten mit dem ältern und neuern Zuſtande der Litteratur vertrauten Verfaſſer; es herrſcht nicht der zänkiſche Ton darinn, der den Verf. in dem Eberhardiſchen Archiv bisweilen anſteckt; ſondern die Schrift charakte-

rakteriſirt ein ruhiger Unterſuchungsgeiſt, obgleich die ſtarke Vorliebe für die Leibnitziſche Philoſophie, welcher durchgängig der Vorzug zuerkannt wird, ganz unverkennbar iſt, und dieſer zu Gunſten vieles verſchwiegen wird, was andere an der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie mit Grunde ausgeſetzt haben

Herrn Reinholds Schrift iſt nicht ſo gut geſchrieben, als Herrn Schwabs Schrift; man ſieht auch leicht, daſs der letztere dem erſteren an Gelehrſamkeit überlegen iſt, daſs Hr. R. die Meinungen der Philoſophen mehr ex ingenio a priori ſich ausdenkt, als daſs er ſie aus ihren Schriften zuſammengeſucht hätte Ueberdem herrſcht in der ganzen Manier etwas Langweiliges und Scholaſtiſches, das die Leſer nicht anziehen kann.

Hr. Abicht redet zwar im Anfange viel Gutes über das, was zur Auflöſung der akademiſchen Fragen erfordert wird Aber er nimmt in der Ausführung wenig Rückſicht darauf. Die Akademie will wiſſen, was die Metaphyſik für Fortſchritte gemacht hat Aber Hr. *A.* erzählt ihr vorzüglich, was ſie durch ſeine Schriften, ſo wie durch gegenwärtige Abhandlung gewonnen habe. Er entwickelt mehr ſeine eignen Begriffe, als das, was andere bisher für die Metaphyſik gethan haben.

Sieht man auf das Reſultat der Antwort, auf den eigentlichen philoſophiſchen Gehalt derſelben: ſo bekömmt Hr. Schw. den letzten und Hr. R. den erſten Platz nach des Rec. Urtheil. Hr S legt nirgends einen beſtimmten Begriff der Metaphyſik zum Grunde. Er zieht die empiriſche Pſychologie, Kritik des Geſchmacks u ſ. w. mit zur Metaphyſik: wenigſtens muſs man es glauben, da er die Fortſchritte in dieſen Kenntniſſen mit zu den Vortheilen der Metaphyſik rechnet Seine Anhänglichkeit an die Leibnitz-Wolfiſche Schule verblendet ihn gegen alle übrigen, und macht, daſs ſein Urtheil über die letzteren jedesmal nachtheilich ausfällt. Hr. Reinhold und Hr. *A*bicht haben die Frage weit beſtimmter gefaſst Erſterer legt zwar ſeinen Begriff von der Metaphyſik auch nicht ausdrücklich vor, aber man ſieht doch aus der ganzen Unterſuchung, daſs er von einem deutlichen und beſtimmten Begriffe der Metaphyſik ausgeht und die Wiſſenſchaft der diskurſiven Erkenntniſſe a priori darunter verſteht. Letzterer beſtimmt gleich anfänglich den Begriff deſſen, was er unterſuchen will, und leitet überhaupt ſeine Abhandlung ſo ein, daſs man den philoſophiſchen Blick darin nicht verkennen kann Er verdirbt aber ſeine Sache dadurch, daſs er ſich zu ſehr auf ſein eignes Syſtem ſtützt, und dieſes zum Muſter macht. Dagegen hat Hr. Reinhold eine ſehr nachahmungswürdiger Unpartheilichkeit bewieſen; ſelbſt nicht entſchieden, und doch die Akten zur Entſcheidung vollkommen gut inſtruirt. Der Sachen und dem Inhalte nach gebührt alſo unſerm Bedünken gemäſs Hrn. Reinhold der Vorzug.

Wir wollen durch kurze Auszüge den Leſer in den Stand zu ſetzen ſuchen, unſre vorläufige Kritik zu beurtheilen:

Hrn. S Schrift beträgt 10 Bogen. Mit Recht bemerkt Hr. S. zu Anfange (S. 6.), daſs man bei einer Wiſſenſchaft theils auf ihren *materiellen*, theils auf ihren *formellen* Gewinn ſehen müſſe, und verſteht unter dem erſten das, was ihren Umfang erweitert, unter letzterem das, was die *A*nordnung ihres Syſtems verbeſſert. Eine andere richtige Beobachtung ſteht S. 7., daſs die Summe der eigentlich intereſſanten Wahrheiten in der ſpekulativen Philoſophie von jeher ungefähr eben dieſelbe geweſen ſey, und daſs alles, was die ſcharfſinnigſten Köpfe thun konnten, ſich beinahe darauf einſchränkte, die rohen Begriffe ihrer Nation zu verfeinern und in eine beſſere Ordnung zu bringen; Wahrheit

heit und Irrthum zu ſcheiden, das, was blos Glaube und Vermuthung war, mit Gründen zu unterſtützen, und ihre Lehrſätze in einer beſſern Sprache vorzutragen, daſs alſo hierinn vorzüglich das Verdienſt des ſpekulativen Philoſophen zu ſetzen ſey. Neben dem materiellen und formellen Gewinn muſs nach dem Verf. noch auf einen *negativen* Rückſicht genommen werden, der in der Beſtimmung der Grenzen der Wiſſenſchaft beſteht. (Eigentlich gehört dieſer zum materiellen Gewinn. Denn durch die Beſtimmung der Grenzen werden Gegenſtände aus einer Wiſſenſchaft ausgeſchieden, oder ihr beſtimmt angewieſen.) Herr S. hält (S. 8 u. f. w.) den materiellen Gewinn, den die Metaphyſik Leibnitzen zu verdanken hat, nicht für ſehr beträchtlich, aber deſto gröſser ſey ſein Verdienſt um das Formelle der Philoſophie (S. 12.). Hieraus wird der Fortgang der Metaphyſik in vier Perioden getheilt und hiſtoriſch beurtheilt: 1) 1720 — 1740, wo Wolffs Verdienſte um die Leibnitziſche Philoſophie kurz und richtig vorgeſtellt werden; 2) von 1740 — 1760 wo man anfängt, der Philoſophie auch ein ſchönes und zierliches Gewand zu geben. Reimarus wird in dieſer Periode als der vorzüglichſte ausgezeichnet. Cruſius Einwürfe gegen Wolfs Philoſophie werden von dem Hrn. Verfaſſer zu gering angeſchlagen. Es hätte nicht ſein eignes dogmatiſches Syſtem, welches freilich ſchwach iſt, ſondern das *Gewicht ſeiner Einwürfe* gewürdigt werden müſſen. Dieſe ſind aber gar nicht erwähnt. Im Ganzen wird man indeſſen dem Urtheile des Hrn. Verf. beitreten müſſen, „daſs nämlich in dieſer Periode keine ſchwere und intereſſante Materie aus der Metaphyſik in ein helleres Licht geſetzt, keine wichtige Wahrheit erfunden oder beſſer bewieſen, kein feſteres zuſammenhängenderes Syſtem, als das Wolfiſche aufgeſtellt worden ſey, (S. 36 u. f. w.) und daſs alle Vervollkommnung der Philoſophie in dieſer Periode blos von Leibnitzianern bewirkt worden ſey; 3) von 1760 — 1780. der erſten und wirkſamſten für deutſche Metaphyſik in dieſer Periode ſind Mendelsſohn und Sulzer, die hier nach Verdienſt erhoben werden. Dann werden Lamberts Bemühungen dargeſtellt. Zugleich zeigt der Verfaſſer, welchen Einfluſs Locke auf deutſche Philoſophie gehabt, und erwähnt ſodann Plouquets, Bonnets und Hume's Syſteme. Hier wird vieles jenen Männern angerechnet, was gar nicht zur Metaphyſik gehört. Hume iſt gar nicht gehörig gewürdiget. Sein Hauptverdienſt beſteht in der Vorrückung der Schwierigkeiten, welche mit den dogmatiſchen Behauptungen ſeiner Gegner verbunden ſind, und welche ſie nicht widerlegen konnten. Dagegen ſtellt Hr. S. Hume's eigne dogmatiſche Behauptungen dar und deckt ihre Schwächen oder gehäſſigen Seiten auf. Er beweiſet nur, daſs Hume keine neue Metaphyſik erbauet hat, er beweiſet aber nicht, daſs er das alte Gebäude erſchüttert hat. Sein Verdienſt beſteht eigentlich in dem Letztern. Seine Geſpräche über die natürliche Religion ſind das Stärkſte und Bündigſte, was jemals gegen die übliche metaphyſiſche Beweisart in der natürlichen Religion eingewandt iſt. Aber Hr. S. gedenket ihrer gar nicht. Kommen ſie ihm ſo unbedeutend vor? Ein Dogmatiker iſt allemal ſeines Sieges gewiſs, wenn er die Schwächen des entgegengeſetzten Dogmatismus aufdeckt. Hört man aber von dem andern die Fehler des Gegners; ſo wird man wieder auf die andere Seite treten, und er wird das wieder verlieren, was er gewonnen hat. Hr. S. kann alſo nur ſo lange im Vortheil bleiben, als er Humen als einen dogmatiſchen Skeptiker beſtreitet; er würde ſogleich ſeine eigne Schwäche ſehen laſſen, ſo bald er ſeine Einwürfe heben und den Leibnitzianismus gegen ihn recht-

rechtfertigen wollte. — Tetens Verſuche werden mit Recht gerühmt. Das endliche Urtheil über dieſe Periode iſt (S. 103): 1) daſs die Schriften aus der Leibnitz Wolfiſchen Schule noch immer zu den vorzüglichſten gehören; 2) daſs die Verſuche derjenigen, die in der Metaphyſik einen ganz neuen Weg einſchlagen wollten, nicht gelungen ſind, und uns in der Erkenntniſs der eigentlich intereſſanten Gegenſtände der Philoſophie um keinen Schritt weiter gebracht haben; aber iſt die Schwäche der bisherigen metaphyſiſchen Beweiſe nicht aufgedeckt, beſſer ins Licht geſetzt? iſt nicht die Unmöglichkeit, irgend eine Metaphyſik zu bauen, fühlbar geworden? — Freilich nicht eingenommenen Wolfianern. Aber wie viel hat dieſe Schule in dieſer Periode verlohren? hierüber ſagt H. S. kein Wort. Iſt dieſes nicht groſse Parteilichkeit?) 3) daſs die empiriſche Pſychologie gewonnen, jedoch iſt man nur auf das gekommen, was ſchon in dem Leibnitz-Wolfiſchen Syſtem enthalten iſt. 4) daſs zwar in den Schriften der berühmten Metaphyſiker dieſer Periode hie und da neue Ideen vorkommen, daſs aber die Metaphyſik dadurch, als Syſtem betrachtet, nichts gewonnen; 5) daſs vielmehr theils durch die Abneigung gegen die ſyſtematiſche Form, theils durch den Misbrauch der empiriſchen Pſychologie, die *Skepſis* iſt befördert worden. (Aber woher kam denn die Abneigung gegen ſyſtematiſche Metaphyſik? Denn gegen Syſteme überhaupt ſpürt man keine Abneigung. Pflanzenkunde, Mineralogie, Chemie, Pſychologie iſt ja in keiner Periode ſyſtematiſcher bearbeitet worden. Hr. S. fällt nicht darauf, daſs dieſe Abneigung gegen ſyſtematiſche Metaphyſik daher kam, weil man merkte, daſs alle metaphyſiſche Syſteme Luftſchlöſſer wären, weil man zu triftige Gründe gegen die dogmatiſchen Beweiſe vorbrachte, aus welchen ihre Nichtigkeit erhellete, und dieſe Einſicht der Nichtigkeit aller Metaphyſik war es, welche vorzüglich durch Hume mehr als durch irgend einen, auf eine gründliche Art befördert wurde.) 6) von 1730 bis . . . In dieſer Periode wird nun Kants Verdienſt gewürdiget. Wer von dem Princip ausgeht, daſs die Materie der Metaphyſik geſichert, und nichts zu thun übrig war, als die Form derſelben zu verbeſſern, muſs freilich Kants Bemühungen für ganz überflüſſig halten. Dieſes iſt auch der Ausgang des Schwabiſchen Urtheils, ob man gleich, um gerecht zu ſeyn, bekennen muſs, daſs der Ton und die Art, wie Hr. S. hier den Königsbergiſchen Philoſophen behandelt, ohne Tadel iſt. Nach einem kurzen Abriſs der kantiſchen Philoſophie wird folgendes Urtheil gefällt (S. 114 u. f. w.): Er meint nemlich, eine Grenzbeſtimmung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens würde zwar ſehr verdienſtlich ſeyn, ſie könne aber nicht gelingen, und ſey alſo auch Kanten nicht gelungen. Hr. S. philoſophirt nemlich ſo: „Ein Kenner der Geſchichte der Philoſophie wird aus dem kurzen Abriſs der kritiſchen Philoſophie erſehen haben, daſs Hr Kant, um auf ſeine Reſultate zu kommen, gerade die *dunkelſten Gegenden der Metaphyſik* durchwandert, und Dinge auf eine neue und poſitive Art beſtimmt hat, über welche die gröſsten Philoſophen bisher nicht haben einig werden können, und höchſtwahrſcheinlicher Weiſe niemals einig ſeyn werden. Dieſe Dinge ſind *Raum* und *Zeit*, und die *einfachen Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes*, ſamt der darauf gebauten Theorie von der *menſchlichen Erkenntniſs*. Schon das, was wir oben von *Ariſtoteles*, von *Leibnitzen* und *Wolf*, von *Crouſius* und *Lambert* und von *Tetens* angeführt haben, (der *Newtons*, der *Eulers*, und anderer nicht zu gedenken;) iſt ein Beweis, daſs die ſcharfſinnigſten Köpfe über

über dieſe Begriffe mehr oder weniger verſchieden gedacht haben. Hieraus wird der Skeptiker mit vielem Scheine den Schluſs ziehen, daſs der Philoſoph, der dieſe Begriffe *genau* und *mit völliger Gewiſsheit* zu beſtimmen unternehme, ſchon die *Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs* überſchreite; und der Dogmatiker, den Hr. Kant ſo ſehr in ſeiner Blöſse darzuſtellen ſucht, wird ihm den Vorwurf machen, daſs er bei Materien dogmatiſire, die zwar an *unmittelbarer Wichtigkeit* gewiſſen Lehrſätzen der Dogmatiker nicht gleich kommen, aber ſie vielleicht an *Dunkelheit* und *Schwierigkeiten* übertreffen. „Denn (wird er ſagen) die richtige und genaue Beſtimmung der Begriffe von *Raum* und *Zeit* iſt eben ſo ſchwer, ja vielleicht ſchwerer als die genaue Beſtimmung des Begriffs von *Gott;* und der Beweis, „daſs *Raum* und *Zeit* nichts Objektives auſser unſerer Vorſtellung ſeyen, wird am Ende eben ſo viel Schwierigkeit haben, als wenn man die *Exiſtenz Gottes* beweiſen will. — Und ſo iſt es, meines Erachtens, wenigſtens ein ſehr miſsliches Unternehmen, wenn man durch eine *neue Theorie* von *Verſtand* und *Sinnlichkeit* (das Schwerſte in der Metaphyſik!) die bisherige ganze Metaphyſik umzuſtoſsen und zu zerſtören ſucht; denn es werden ſich bei dieſer neuen Theorie gewiſs eben dieſelben, oder doch ähnliche Schwierigkeiten, wie bei den ältern metaphyſiſchen Lehrgebäuden hervorthun; und am Ende wird niemand als der Skeptiker triumphiren."

„Dieſe Schwierigkeiten haben ſich auch bei der kritiſchen Philoſophie ſattſam gezeigt. Die ſcharfſinnigſten Männer haben der Kantiſchen Theorie von *Raum* und *Zeit*, und ſeiner Deduktion der *Kategorien* (ſo ſinnreich die letztere auch iſt,) ihren Beifall verſagt, weil ſie die davon gegebenen Beweiſe nicht befriedigend fanden. Man hat darüber geſtritten, und ſtreitet noch: und es iſt nicht der geringſte Anſchein vorhanden, daſs es je zu einer Entſcheidung kommen werde.

Der Skeptiker, der den Dogmatiker ganz kurz mit ſeinem *non liquet*, und mit der *Unbegreiflichkeit* aller Dinge (ἀκαταλη-ψια) abfertiget, iſt freilich ein leichter Philoſoph: aber man kann ihm doch nicht viel anhaben; da hingegen derjenige, der dieſe Unbegreiflichkeit durch neue Theorien von den ſchwerſten Begriffen in der Metaphyſik *beweiſen* will, nothwendig eben dieſelben Blöſen geben muſs, die er bei dem Dogmatiker aufgedeckt hat.

Alſo *Schwierigkeit gegen Schwierigkeit* (wird der beſcheidne Dogmatiker ſagen), will ich doch lieber bei meinem Lehrgebäude bleiben, das mich auf wichtige Reſultate führt, als die neue Theorie annehmen, wodurch mir dieſe Reſultate entriſſen werden." „Ich weiſs gar wohl, daſs in der Metaphyſik nicht alles ſtreng bewieſen werden kann: aber ich will mir die *Unerweiſslichkeit der ganzen Metaphyſik* nicht durch eine *unerweiſsliche* Theorie vordemonſtriren laſſen."

Die Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs, meint Hr. S. (S. 118.) wären ſubjektiv und könnten daher von keinem Philoſophen jemals beſtimmt werden. Das Reich der Wahrheit ſey von unermeſslichem Umfang, und die herkuliſchen Säulen wären vielleicht mehr ein Beweis von ſeiner Ermüdung, als von ſeiner Kraft.

Im allgemeinen möchte aber doch wohl Hr. S. dieſes Urtheil ſelbſt nicht für richtig erkennen. Ich frage ihn z. E. ob er wohl nicht mit Gewiſsheit wiſſe, daſs Menſchen, mit ihren Augen ein Monade, Gott oder das Einfache u. ſ. w. niemals ſehen werden? Wenn er nun dieſes bejahet; ſo beſtimmt er ja offenbar die Grenzen ſeiner äuſseren Sinne. Wenn aber die Grenzen der Sinne beſtimmt werden können, warum ſollte denn dieſes in Anſehung

des innern Sinnes und der Vernunft unmöglich ſeyn. Es kömmt ja bei einer ſolchen Grenzbeſtimmung nicht auf die *Menge*, ſondern auf die *Art* der Gegenſtände an. In Anſehung der Menge und Mannichfaltigkeit gleichartiger Dinge hat Hr. S. vollkommen recht. Hier würde jedes non plus ultra Schwäche anzeigen. Aber was die *Art* der erkennbaren Dinge betrift, ſo findet man es ja ſo zweifelhaft nicht, die Grenzen der verſchiedenen Vermögen zu beſtimmen. Kein Menſch zweifelt daran, daſs das Auge nur Licht und Farben, das Ohr nur Schall und Töne u. ſ. w. empfinden könne, und daſs überhaupt die äuſſeren Sinne nur Materie, nur räumliche Gegenſtände vorſtellen können. Wer geglaubt hat, durch die Einbildungskraft Dinge zu erreichen, welche der Art nach, nie in den Sinnen geweſen ſind, iſt ſtets für einen Schwärmer gehalten worden, und hat ſich durch die nähere Betrachtung ſeines Gegenſtandes ſelbſt widerlegen müſſen. Daſs der Verſtand mehr als urtheilen, die Vernunft mehr als ſchlieſsen könne, iſt noch Niemanden eingefallen zu behaupten. Dieſes ſind aber bloſs Grenzbeſtimmungen. Es ſcheint alſo doch nicht, daſs dieſe Sache ſelbſt ſo unmöglich ſey, als ſie Hr. S. a priori vorſtellen will, und da ſich eine allgemeine Grenzbeſtimmung auf die eben angeführten einzelnen Grenzbeſtimmungen vielleicht ſtützen könnte: ſo ſcheint eine ſolche Unterſuchung auch einer groſsen Evidenz fähig zu ſeyn.

Ohne nun hier zu erklären, wie deutlich und richtig die Kantiſche Grenzbeſtimmung ſey, will ſich Rec. begnügen, auf einige zweideutige Vorſtellungen aufmerkſam zu machen, welche dem Hrn. S. in Darſtellung derſelben entwiſcht ſind. Gleich im Anfange (S. 118.) iſt ein groſſes Spiel mit dem Ausdrucke *Subjektivität* getrieben. Hr. S. ſagt: „Es iſt nunmehro anerkannt, daſs die kritiſche Philoſophie am Ende auf eine gänzliche Subjektivität unſrer Erkenntniſs hinaus läuft.“ Das Wort *Subjektivität* iſt aber doppelſinnig. Erſtlich unterſcheidet man das Subjekt von dem Objekte und denkt ſich unter erſterem den einzelnen vorſtellenden Menſchen und unter letzterm die Dinge, welche die Vorſtellungen in ihm beſtimmen. Dieſes iſt der gewöhnliche Sinn des Worts, und darnach würde eine gänzliche Subjektivität der Erkenntniſs darin beſtehen, daſs die Erkenntniſſe in bloſsen Einbildungen beſtünden, daſs die äuſseren Sinne nichts als beſondere Arten von Einbildungen wären, und alle Erkenntniſſe durch das *Innere* des Subjekts gewirkt würden. Dieſe Behauptung gehört dem Idealismus an, und es iſt niemand entfernter davon als Kant, obgleich Hr. S. aus Misverſtand des Worts ſubjektiv ihm dieſe Meinung aufbürdet, und dadurch ſeinen ganzen Gedankengang entſtellt. Zweitens kann aber die gänzliche Subjektivität darin beſtehen, daſs wir von den Gegenſtänden nichts anders erkennen können, als was die Natur und das Weſen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens überhaupt zuläſst, und daſs wir daher die Gegenſtände nur immer in Beziehung auf ein Erkenntniſsvermögen *menſchlicher Art* beſtimmen können, folglich auch alle Prädikate, die wir von ihnen ausſagen, nur in Beziehung auf ein ſolches Erkenntniſsvermögen gelten. Dieſe letztere Subjektivität iſt die Kantiſche; ſie ſteht der erſteren, welche die Berkleyiſche heiſsen kann, gerade entgegen; denn nach derſelben erkennen wir auch unſer Subjekt nur nach menſchlicher Weiſe; es iſt für uns ebenfalls Objekt und von äuſseren Objekten reell unterſchieden. Ein menſchliches Erkenntniſsvermögen *muſs* unter Vorſtellungen und räumlichen Dingen einen reellen Unterſchied machen, und die Aufhebung dieſes Unterſchiedes geſchieht blos in der Einbildung. Wir unterſcheiden in allen unſern Vorſtellungen ſehr wohl

wohl das Objektive von dem Subjektiven, und indem wir das erſtere als die Urſachen denken, das letztere zu erzeugen, unterſcheiden wir die Objekte auf eine reelle Art von den Vorſtellungen derſelben. Das Objektive ſelbſt hält aber Kant für etwas Urſprüngliches, das, an ſich betrachtet, von uns nicht beſtimmt werden kann, das nur in Beziehung auf unſer Erkenntnisvermögen beſtimmbar iſt, weshalb denn die Beſtimmungen, daſs es Monaden u. ſ. w. wären, als bloſse Einbildungen erſcheinen, weil eine Monade in gar keiner Beziehung auf das menſchliche Erkenntnisvermögen ſteht, d. i. als Objekt nicht vorſtellbar iſt.

Hieraus ergiebt ſich nun, daſs die zweite Folge des Hrn. S., daſs nemlich bei einer gänzlichen Subjektivität der Erkenntniſs keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit derſelben möglich ſey, von ſelbſt wegfällt. Vielmehr muſs es klar werden, daſs ſie dadurch allein möglich iſt. Denn nur dann kann man mit Gewiſsheit wiſſen, daſs alle Gegenſtände den Formen des menſchlichen Erkenntnisvermögens gemäſs ſeyn müſſen, wenn man weiſs, daſs gar keine Gegenſtände anders, als mit den Formen des menſchlichen Erkenntnisvermögens vorſtellbar ſind. Ich kann nur dann wiſſen, daſs ich nie ein Objekt anders, als im Raume anſchauen werde, wenn ich weiſs, daſs die Natur meines Anſchauungsvermögens an die Form des Raums nothwendig gebunden iſt.

Eine andere Hauptbedenklichkeit bei der Kantiſchen Philoſophie iſt, nach Hrn. S die natürliche und unvermeidliche Selbſttäuſchung der Vernunft (S. 122 u. f. w.). Allein Kant behauptet ja nicht, daſs die Vernunft nothwendig zu einem Irrthum führe, ſondern nur, daſs ſie einen Schein hervorbringe So wie es ſich aber gar nicht widerſpricht, daſs ein Sinn ſeinen Schein berichtiget; ſo widerſpricht es ſich auch gar nicht, daſs die Vernunft den ſchädlichen Einfluſs ihres eignen Scheins verhüte.

Ein dritter Anſtoſs ſind Hrn. S. die *Dinge an ſich*, welche Kant ohne Grund zulaſſe, ihnen Exiſtenz beilege und doch keine Begriffe auf ſie wolle anwenden laſſen. Allein der Begriff eines Dinges an ſich bleibt bei Kant immer blos Begriff; er rühmt ſich nie einer Erkenntni derſelben. Es iſt aber dieſer Begriff ein nothwendiger Vernunftbegriff, der aus dem Begriffe eines relativen Dinges (des ſinnlichen) entſpringt, aber eben deshalb, weil er auf etwas abſolutes hinweiſet, nie Erkenntniſs werden kann. Und wenn Kant ſagt, die Dinge an ſich geben den Stoff zu den empiriſchen Anſchauungen, ſo heiſst dieſes nichts, als unſre Vernunft findet in den Erſcheinungen ſelbſt nicht den abſoluten Grund derſelben, und muſs dieſen unter Etwas ſuchen, daſs ſie nur durch Ideen bezeichnen kann, aber Erkenntniſs wird dadurch nicht gewonnen. Wenn man nur weiſs, daſs man dadurch nichts erklärt; ſo kann man eine Redensart wohl erlauben, welche die ſubjektive Denkart ausdrückt. Wenn aber Kant ſagt, die Gegenſtände afficiren das Gemüth; ſo iſt er in dem Felde der Erſcheinungen, und hier iſt von Dingen an ſich gar nicht die Rede, ſondern es heiſst: Ein Phänomen, z. B. das Licht, bringt ein anderes, z. B. die Vorſtellung deſſelben dadurch hervor, daſs es auf die Sehorgane wirkt.

Eine vierte Schwierigkeit findet Hr. S. darin, daſs nach der kritiſchen Philoſophie die groſse Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit in der Natur unerklärlich ſey. Kant räumt dieſe Unerklärlichkeit a priori, auch wirklich ein Blos das Allgemeine und Nothwendige iſt durch das Erkenntnisvermögen a priori beſtimmt. Alle Mannichfaltigkeit der Dinge wird a poſteriori erkannt. Die Empfindungen von den

Dingen

Dingen ſind aber etwas *Urſprüngliches*, und den Grund, weshalb wir die Dinge ſo und nicht anders und auf ſo mannichfache Art empfinden, kann nach Kant niemand erforſchen, und alſo Erklärung iſt blos eingebildet, in wie fern ſie nicht ſelbſt von ſinnlichen Gegenſtänden hergenommen iſt. Es iſt alſo hier nur die Frage, ob man eine eingebildete Erklärung gar keiner Erklärung vorziehen ſoll.

Was Hr. S. gegen die praktiſche Erkenntniſs in Kants Philoſophie erinnert, iſt ganz unbedeutend. Er meint zuletzt, Kant ſey an den alten Klippen nemlich bei den Unterſuchungen über *Verſtand* und *Sinnlichkeit* geſcheitert; er habe ihre Verſchiedenheit *angenommen*, ohne ſie gegen die Behauptungen ſo vieler wichtiger Männer zu beweiſen. Daſs die Sinnlichkeit zwei, der Verſtand zwölf, die Vernunft drei Formen habe u. ſ. w., ſey nicht bewieſen u. ſ. w. Allein Hr. S. fodert hier etwas, was die kritiſche Philoſophie nicht leiſten zu können geſteht. Das *Urſprüngliche* in der Erkenntniſs läſst ſich nicht *beweiſen*. Man kann nichts dabei thun, als ſeine Begriffe davon ſo lange erläutern und erörtern, bis ſie der andere gehörig faſst, und ſich ihr Objekt ſo vorſtellt, wie es vorgeſtellt werden muſs. So bald dieſes gelungen iſt, wird auch Einigkeit da ſeyn, wenn die Begriffe wirklich das Urſprüngliche in der Erkenntniſs bezeichnen. Wenn aber Kant deshalb getadelt wird, daſs er ſich nicht in die Unterſuchung eingelaſſen, ob Sinnlichkeit und Verſtand nicht etwa einartig wären; ſo iſt zu erwägen, daſs alle jene Unterſuchungen ſchon metaphyſiſch ſind, und den Weg der Erfahrung verlaſſen. Kant hält ſich an die Funktionen dieſer Vermögen, ſo weit ſie erſcheinen. Dieſe ſind aber offenbar in aller Wahrnehmung verſchieden, und die Verſchiedenheit in aller Wahrnehmung iſt ein hinreichender Grund, die Vermögen der Wirkungen zu unterſcheiden. Ob ſie ihrem nichtſinnlichen Grunde nach, einerlei oder verſchieden ſind, iſt eine Frage, deren Entſcheidung auf menſchliche Unterſuchungen nicht den mindeſten Einfluſs haben kann. Genug, daſs die Funktionen der Sinne von den Funktionen des Verſtandes in der Sinnenwelt, oder ſo weit wie ſie wahrnehmen können, jederzeit verſchieden ſind. Daſs er alſo alle jene metaphyſiſchen Unterſuchungen, ob Denken und Empfinden eins ſey, vorbei gieng, darinn beſteht ein groſses Verdienſt. Denn die Unfruchtbarkeit dieſer Fragen muſste ſich in der Folge von ſelbſt ergeben.

Aus dieſen Betrachtungen werden ſich die Widerſprüche, welche Hr. S. in Kants Philoſophie (S. 143 u. f. w.) gefunden zu haben meint, leicht heben laſſen. Im Ganzen beruhet aller Streit zwiſchen Hrn. S. und K. immer noch darauf, daſs Hr. S. ſich bei den Hauptſätzen Kants etwas anders denkt, als K. — Die Schwierigkeit, Uebereinſtimmung zu bewirken, liegt aber nicht in der Dunkelheit der Kantiſchen Darſtellungsweiſe, ſondern in der Natur der Sache ſelbſt. Kant will nemlich durch Worte auf die innern Operationen des Geiſtes ſelbſt hinweiſen, und dieſe Worte ſind hier ſo ſchwankend, daſs ſie zugleich etwas anders andeuten. Richtet nun der Leſer ſeine Aufmerkſamkeit auf einen andern Gegenſtand, als den Kant bezeichnen will: ſo iſt Misverſtand ſehr natürlich. Er iſt aber auch unvermeidlich, ſo lange es ihm nicht gelingt, ſich von dem dogmatiſch-metaphyſiſchen Standpunkte loszumachen, der ſtets nur Begriffe präſentirt, und nie die Aufmerkſamkeit auf die *Gegenſtände* dieſer Begriffe lenkt. Die kritiſchen Philoſophen haben daher vors erſte nichts zu thun, als es dahin zu bringen, daſs ſie ihre Betrachtungen von ſo mancherlei Seiten anſtellen, als es möglich iſt, um andere mit ſich auf gleichen Stand-

Standpunkt zu bringen. Sie werden dadurch weit mehr Anhänger gewinnen, als wenn ſie mit andern polemiſiren.

Daſs Hr. S. die Populärität und Verſtändlichkeit der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie zum Nachtheile der Kantiſchen anführen würde, war leicht zu denken. Allein man könnte erwiedern, daſs ein Romanſchreiber immer deutlicher, klärer und intereſſanter ſeyn kann, als ein treuer Hiſtoriker. Aber ohne hiervon Gebrauch zu machen, bemerke ich nur, daſs Deutlichkeit des Begriffs noch nicht Einſicht in die Sache iſt. In der Leibnitziſchen Metaphyſik ſind lauter leere Begriffe. Dieſe laſſen ſich bald klar machen. Denn die Schwierigkeit der Anwendung dieſer Begriffe auf Gegenſtände fällt ganz weg, da ſie in der menſchlichen Erkenntniſs gar keine Gegenſtände haben. Aber in der Kantiſchen Philoſophie iſt es nicht genug, die Begriffe beſtimmt zu haben. Denn dieſes iſt das geringſte: ſondern man muſs auch durch Hülfe dieſer Begriffe die Gegenſtände derſelben aufſuchen, man muſs die Operationen des Geiſtes ſelbſt anſchauen, welche durch die Begriffe bezeichnet werden, und bei ſo ſubtilen Gegenſtänden des innern Sinnes ſind leicht Misgriffe möglich. Hierin liegt allein der Grund, weshalb in der Kantiſchen Philoſophie die Misverſtändniſſe leichter ſind, als in der Leibnitziſchen.

Hr. Reinhold (deſſen Schrift fünf Bogen einnimmt), iſt einer ganz andern Methode gefolgt, als Hr. S. Wer Hr. Reinholds Schriften kennt, kann die Antwort auf die Frage leicht herausbringen. Wir wollen uns daher begnügen, nur kürzlich den Gang zu bezeichnen, welchen der würdige Verf. eingeſchlagen hat. Er bemerkt nemlich zuerſt, daſs es in der Metaphyſik viele ſtreitende Parteien gäbe. Jede derſelben hat ihren eigenthümlichen Geſichtspunkt, aus welchem ſie den Sinn der vorgelegten Frage ins Auge faſſen muſs. Es ſind daher auch genau ſo viele und ſo verſchiedene Antworten möglich, als Parteien wirklich und denkbar ſind. Er läſst daher in der Folge jeder Partei ihre Antwort abgeben und zuletzt eine Antwort eines ganz unpartheiiſchen Beobachters. Dieſe Methode hat viel Intereſſantes. Sie verräth einen allgemeineren Blick ihres Urhebers, da man in der erſteren Abhandlung das bornirte Auge ihres Verf. auf jeder Seite ſieht.

Hr. Reinhold theilt alle philoſophiſche Schulen in Kritiſche und Nichtkritiſche. Die letzteren in Skeptiker und Dogmatiker; dieſe in Dualiſten, Pantheiſten, Materialiſten und Idealiſten. §. 1. giebt die Leibnitz Wolfiſche Schule ihre Antwort und man kann Hrn. Schwabens ganze Abhandlung hier in nuce leſen. Ein Zeichen, daſs Hr. R. den Geiſt dieſer Schule beſſer kennt, als Hr. S., den Geiſt der kritiſchen Schule. In den folgenden Paragraphen werden auf gleiche Manier die übrigen Schulen redend eingeführt, und wenige werden mit den Rollen unzufrieden ſeyn, welche ſie Hr. R. ſpielen läſst, und man wird dieſes alles nicht ohne groſsen Nutzen leſen. Der zu keiner dieſer Schulen gehörige Beobachter ſieht zuletzt alle bisherige Vorſtellungsarten über Metaphyſik als bloſse *Verſuche* an, und glaubt die Frage der Akademie blos dadurch beantworten zu können, daſs er die wichtigſten Verſuche angiebt, welche die philoſophirende Vernunft ſeit Leibnitz unternommen hat.

Hrn. Abichts Abhandlung nimmt vierzehn Bogen ein. Er fängt damit an, daſs er (S. 259.) den verſchiedenen Sinn der akademiſchen Frage erörtert. Er meint, es könne der Akademie nicht nur um eine *Geſchichte* metaphyſiſcher Meinungen zu thun ſeyn; er legt die Frage der Akademie ſo aus: „Hat die Metaphyſik durch die ganz neue Behandlung, die ſie ſeit Leibnitz und Wolf

Wolf eben jetzt erfahren hat, in der That Fortſchritte gemacht, hat ſie gewonnen? Wodurch und Worin? Hierauf zeigt er, daſs die Metaphyſik theils an ihren *Formalen*, theils an ihren *Materialen* einer Kultur fähig ſey. Das Formale ſetzt er in ihre Begrenzung, Verdeutlichung, Beſtimmtheit, Vollſtändigkeit, Grenzbeſtimmung und ihre Gültigkeit, ſyſtematiſche Anordnung, Verbindung, richtige Anwendung, Ausbreitung und Populariſirung. Das Materiale, woran die Metaphyſik gewinnen kann, findet er blos in neuen Begriffen und Sätzen von noch unbekannten Gegenſtänden (die Grenzbeſtimmung ſcheint dem Rec. zum Materialen zu gehören. Denn ſie betrift nicht die Form, ſondern die Objekte, nemlich negativ, indem ſie das Nichtdahingehörige ausſcheidet, und ſo die Objekte der Wiſſenſchaft beſtimmt). Hierauf theilt der Verf. ſeine Abhandlung in folgende Theile: I) *Was kann Metaphyſik ſeyn?* Hier findet man faſt nur des Hrn. Verf ſubjektive Denkweiſe. Die Beſtimmung des Begriffs der Metaphyſik läuft indeſſen ohngefehr auf eben das hinaus, was Kant darunter verſteht. Aber die Wörter, welche Hr A. macht, werden ſchwerlich das Bürgerrecht erhalten; *Vollbarkeit! empiriſche Metaphyſik, Gefühlskraft* u. ſ. w. II) *Sind uns metaphyſiſche wahre Erkenntniſſe möglich?* Hier trift man beſonders einen weit ausführigen Bericht, wie Hr. Abicht die Metaphyſik u. ſ. w. ſeit Leibnitz und Wolf bereichert hat. III) *Welche objektive Bedeutung haben unſre metaphyſiſchen Erkenntniſſe?* Viel Polemik gegen Leibnitz und Kant. Als Gewinn wird der neue Satz des Verfaſſers aufgeſtellt (S. 305: Unſre metaphyſiſchen Erkenntniſſe a priori können durch Erfahrung objektive reale Wahrheit erhalten, und uns eine wahre Gewiſsheit von dem Metaphyſiſchen verſchaffen, und zwar von dem Metaphyſiſchen, als einem uns Erſcheinenden, von welchem Niemand — entſcheiden kann, weder daſs, noch daſs er nicht alſo für ſich beſtehe, wie es uns erſcheint IV. *Welche Fortſchritte haben die Neueren in der Naturlehre der Seelenkraft — gemacht?* Nachdem das Unvollſtändige in den Leibnitz- und Kantiſchen u. ſ. w. Verſuchen dieſer Art gezeigt iſt, wird wiederum bemerklich gemacht, was Abicht durch ſeine Schriften für Verdienſt um das Fortrücken dieſer Wiſſenſchaft habe „Abicht, heiſst es (S. 346.) der ſich die Bearbeitung der Gefühllehre zu einem Hauptgeſchäfte gewählt hat, ſcheint ſie unter den Neueren am beſten aufgefaſst und mit Hülfe der Kantiſchen Entdeckungen in der Theorie der Erkenntniſskraft am glücklichſten verarbeitet und zu einem Syſteme erzogen zu haben," und nun folgt die Darſtellung ſeiner Theorie. Ueberhaupt iſt in dieſem Abſchnitte ein kurzer Abriſs von der Abichtſchen Theorie des Erkenntniſs- Gefühls- und Willensvermögens gegeben. V. *Was hat die Metaphyſik in der Ontologie — durch die Neueren gewonnen?* VI *Von den Fortſchritten in der Kosmologie.* VII. *Fortſchritte in der Metaphyſiſchen Seelenlehre.* VIII. *Fortſchritte der neueren Philoſophie in der Gotteslehre.* Die drei letzten Abſchnitte ſind kürzer gefaſst, und es wird der Akademie die weitere Ausführung verſprochen, wenn ſie den erſteren Beifall ſchenkt

Man wird nicht läugnen, daſs Hrn. A. Abhandlung viel ſchöne und gründliche Bemerkungen enthält, und wenn jemand zu wiſſen wünſcht, was dieſer Mann in der Metaphyſik für Veränderungen vorgenommen wiſſen will, der wird ſich aus dieſer Schrift vollkommen darüber belehren können. Aber der Frage der Akademie iſt er unſtreitig unter den drei preiswürdigen Auktoren am wenigſten treu geblieben.

7) Ber-

7) Berlin, bei Vieweg dem Aeltern: *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Prof. Kant in der Metaphyſik, Moral und Aeſthetik.* Ein Acceſſit der Königl. Preuſsiſchen Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin, von D. *Jeniſch.* Nebſt einem Sendſchreiben des Verfaſſers an Herrn Profeſſor *Kant* über die bisherigen günſtigen und ungünſtigen Einflüſſe der kritiſchen Philoſophie. 1796. 31 B. 8.

Dieſe Schrift hängt mit den eben angezeigten Preisſchriften in ſo weit zuſammen, daſs ſie ebenfalls bei der Preisfrage in Concurrenz geweſen iſt, und von der Akademie das Acceſſit erhalten hat. Der Hr. Verf. wurde durch die Aufgabe der Akademie nur veranlaſst, dieſes Thema zu verfolgen, hat ſich aber ſein Ziel viel weiter geſteckt, wie ſchon der Titel anzeigt, und ſeine Abhandlung ſteht zwar mit der akademiſchen Aufgabe in naher Verwandtſchaft, aber die Beantwortung derſelben iſt doch nicht zum nächſten und alleinigen Zweck darin gemacht.

Uebrigens iſt der Verf. ſchon wegen ſeiner Gelehrſamkeit, lebhaften Vortrags und wegen ſeines nicht gemeinen Scharfſinns bekannt, und dieſe Eigenſchaften zeigen ſich auch in der gegenwärtigen Schrift in einem hohen Grade. Es iſt ein ſo groſser Reichthum der Gedanken darin, daſs Beifall und Kritik eine groſse Menge Stoff darin finden können: Rec. würde ein Buch ſchreiben müſſen, wenn er alle ſeine Bemerkungen über dieſe Schrift mittheilen wollte. Er begnügt ſich daher blos im Allgemeinen zu zeigen, was man bei dem Verf. antreffen wird, und will ſodann einige Gedanken über die Hauptpunkte der Beurtheilung des Kantiſchen Syſtems hinzufügen.

Nach einigen ſehr ſchönen und ſcharfſinnigen Bemerkungen über die Philoſophie überhaupt, zeigt der Hr. Verf., daſs die Philoſophie ſeit Leibnitz und Wolf gewonnen habe: 1) einen beſcheidenern Dogmatismus; 2) eine Aeſthetik; 3) eine Popularphiloſophie, deren Vertheidigung des Rec. ganzen Beifall hat; 4) einzelne Berichtigungen der Begriffe und Sätze; 5) das kritiſche Lehrſyſtem von Kant. Hierauf folgt eine Darſtellung dieſes Syſtems in ſeinem ganzen Umfange, mit Vergleichungen deſſen, was alte Philoſophen, beſonders auch Griechen, über dieſelben Gegenſtände gedacht haben, und mit den Beurtheilungen des Verfaſſers durchwebt. Es wird der Spinozismus und Kriticismus ausführlich mit einander verglichen, und zum Vortheil des letzteren entſchieden. Aber der Hr. Verf. will aus dem Kantiſchen Syſtem eine Art von Dogmatismus bauen, welches er den *bedingten tranſcendentalen Idealismus* nennt, und welchem er vor allen den Vorzug giebt, und woraus ein *tranſcendentaler Verhältniſs-Realismus* hervorgehen ſoll, wo der Herr Verf. zwar nicht zu Demonſtrationen, aber doch zur wahrſcheinlichen Erkenntniſs des Ueberſinnlichen, vorzüglich Gottes, zu gelangen gedenkt. Ueber das Verhältniſs des Kriticismus zu dem Humiſchen Skepticismus urtheilt Hr. J., der letztere ſey durch die Kritik nicht aufgelöſt. Eine ſolche fruchtbare Betrachtung wird auch über die Kantiſche Moral und Aeſthetik angeſtellt. Kein ſpekulativer Denker wird das Werk des Hrn. J. ohne Nutzen und Vergnügen aus der Hand legen.

Ueber die Hauptſache macht Rec. folgende Bemerkungen: 1) Es ſcheint, als ob Hr. J. ſich eine unrichtige Vorſtellung von dem tranſcendentalen Idealismus gemacht hätte. Er hält ſich zu ſehr an den Begriff eines *Dinges an ſich*, und meint, daſs mit dem Verluſt der gänzlichen Realität deſſelben die Haltbarkeit aller menſchlichen Erkenntniſs dahin ſinke. Deswegen will

will er wenigſtens die Wahrſcheinlichkeit nicht aufgegeben wiſſen, daſs unſre Vorſtellungen doch wohl vielleicht mit den Dingen an ſich übereinſtimmen. Wenn man aber den Begriff eines *Dinges an ſich* näher betrachtet; ſo ergiebt ſich, daſs er ein Begriff iſt, der aus lauter *negativen* Merkmalen beſteht, daſs er überall kein Objekt hat, und blos eine Denkform ausdrückt; daſs ſelbſt die Frage nach Dingen an ſich völlig unverſtändlich iſt. Frägt man, ob die Dinge an ſich mit unſrer Erkenntniſs übereinſtimmen; ſo frägt man: ob das, was in keiner Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen gedacht wird, doch in einer ſolchen gedacht werde? welches offenbar nichts iſt. Es ſcheint aber aus dem von Hrn. J. befürchteten Nihilismus, der eine Folge des ſtrengen transſcendentalen Idealismus ſeyn ſoll, daſs Hr. J. vorausſetzt, es werde in dem transſcendentalen Idealismo angenommen, daſs durch unſer Subjekt die Dinge beſtimmt werden und davon abhängig ſind, daſs er also ähnliche Vorſtellungen von dieſem Syſteme hege, als Herr Schwab. Allein ſo bald ich ein Subjekt ſetze, ſo bin ich ſchon in der Sinnenwelt, und hier iſt das Subjekt (der Menſch) ſo wenig das, was die Objekte beſtimmt, daſs vielmehr alles was er erkennt, allein durch wahre reale Objekte beſtimmt wird, und daſs ſein ganzes Daſeyn von realen Objekten abhängig iſt. Die Behauptung, daſs die Erſcheinungen durch das Subjekt beſtimmt werden, würde ſelbſt ein transſcendentaler Realismus ſeyn. Denn es liegt eine *Erklärung* der Erſcheinungen, aus etwas das nicht Erſcheinung iſt darin. Der transſcendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniſs mit den darausgezogenen richtigen Schlüſſen für Realität. Daſs die Subſtanzen im Raume beharren und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menſchliche Geſchlecht ausſtürbe, daran iſt kein Zweifel. Es würde immer Luft Waſſer u. ſ. w. bleiben, und ſich nach ſeinen Geſetzen verändern. Denn die Objekte, welche nach dieſem Syſteme erkannt werden, ſind reell und bleiben von den Vorſtellungen derſelben, die ſelbſt nur eine Art von Objekten ſind, ſtets verſchieden. Folglich iſt auch das Daſeyn der letzteren von den erſteren ganz unabhängig. Die Abhängigkeit der Dinge von den Vorſtellungen iſt eine Idee, welche als Erfahrungsbegriff ganz grundlos iſt, da dieſe gerade das Gegentheil lehrt. Man müſste alſo ganz andere Vorſtellungen, als ſolche, die in unſer Bewuſstſeyn kommen können, für den Grund der Dinge oder für die Dinge ſelbſt ausgeben. Dann würde man aber offenbar in einen dogmatiſchen Idealismus gerathen, dem der Kantiſche gerade entgegengeſetzt iſt. Der transſcendentale Idealismus erklärt blos die *Erkenntniſs* deſſen, was gar nicht in einer möglichen, weder inneren noch äuſseren Anſchauung vorkommen kann, für eingebildet, das Anſchauliche in der Erkenntniſs erklärt er für reel. Wenn alſo *Ding an ſich* ſo viel heiſsen ſoll, als was ſeiner Realität nach unabhängig von dem Subjekte exiſtirt; ſo iſt unſtreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an ſich, und das Sonnenſyſtem wird ſich noch bewegen, wenn auch alle vorſtellende Weſen aus der Natur verſchwinden ſollten. Wollte man aber unter *Ding an ſich* das Abſolute denken, in welchem gar nichts durch Anſchauung vorſtellbar iſt, das gar nicht den Bedingungen einer möglichen Erfahrung unterworfen iſt; ſo würde offenbar dieſer Begriff eine leere Idee ſeyn, und zu ſagen daſs eine leere Idee dennoch wohl mit dem Gegenſtande zuſammenſtimmen könne, heiſst behaupten, daſs eine leere Idee doch wohl auch nicht leer ſeyn könnte, welches ſich widerſpricht. Es problematiſch laſſen, ob unſre Vorſtellungen mit den

Dingen

Dingen an ſich übereinſtimmen, ſcheint mir eben ſo viel zu bedeuten, als es problematiſch laſſen, ob unſre Vorſtellungen mit einer völlig leeren Idee übereinſtimmen. Unſtreitig hat Hr J. die abſolute Grundlage aller Erſcheinungen im Sinne, wenn er von den Dingen an ſich redet. Allein in dem Begriffe eines ſolchen Subſtrats liegt es ja ſchon, daſs es kein anſchauliches Prädikat, die ſämmtlich relativ ſind, enthalten kann. Es deutet alſo dieſer Begriff offenbar nichts an, als die Grenze unſrer Erkenntniſs, (oder das Negative in derſelben) die wir aber bis ins Unendliche hinausrücken können.

2) Auf gleichem Miſsverſtande ſcheint mir die Bemerkung zu beruhen, (S 180) als ob der Humiſche Skepticismus durch Kant nicht gelöſet ſey. Hume bezweifelte die Realität des Begriffs der Urſache. Kant thut dieſe dadurch dar, daſs er zeigt In einer Zeitreihe beſtimme die Vorhergehende allemal die folgende und es beruhe auf dieſer Ordnung die mögliche Wahrnehmung und Verknüpfung der Zeit. (Erfahrung) Nun iſt aber die Zeit ſelbſt nichts, ſondern das Reale macht die Zeit zum Wahrnehmbaren Gegenſtande; die Zeittheile folgen heiſst nichts als die Realitäten in der Zeit folgen. Folglich beſtimmen die Realitäten einander in der Zeit, d h. ſie verhalten ſich zu einander wie Urſache und Wirkung in der Abfolge. Die Zeit iſt durch nichts erkennbar, als durch die Realität welche ſie erfüllt. Folglich muſs jede gegenwärtige Realität als gegründet in irgend einer der vorhergehenden gedacht werden, weil dadurch allein Verknüpfung der Realitäten, d. h. die Sinnenwelt als möglich gedacht werden kann. Die Transſcendentalphiloſophie kann für den Begriff der Urſache nichts thun, als zeigen, daſs er im Allgemeinen *objektiv* ſey, welches ſie dadurch leiſtet, daſs ſie darthut, alle Vorſtellbarkeit der Dinge hängt von dem realen Kauſalverhältniſſe derſelben im Allgemeinen ab Die beſtimmten einzelnen Urſachen müſſen freilich empiriſch gefunden werden Denn da viele Realitäten *zugleich* ſind; ſo frägt ſichs immer, welche von den vielen vorhergehenden war die Urſache dieſer oder jener gegenwärtigen Daſs aber überhaupt eine Urſache vorhanden ſey, muſs die Transſcendentalphiloſophie darthun, und dieſes iſt allerdings von Kant gegen Hume durch den transſcendentalen Idealismus geſchehen, in welchem die Gegenſtände in Beziehung auf ein Erkenntniſsvermögen unſerer Art erwogen werden. Rec. behält ſich vor, ſich hierüber an einem andern Orte ausführlicher zu erklären

3) Wenn Hr. J. behauptet, daſs auch ein ſpekulatives Intereſſe die Vernunft zur Annahme des Ueberſinnlichen beſtimme; ſo läugnet dieſes Kant gar nicht; er behauptet nur daſs die Gründe der blos ſpekulativen oder erkennenden Vernunft nicht ſtark genug ſind, die Annahme dieſer Gegenſtände zu rechtfertigen; und daſs die ſpekulativen Gründe für dieſelben den Schein ihrer Wichtigkeit noch mehr von dem Praktiſchen als dem Spekulativen erhalten Wenn Hr J bemerkt, daſs die Geſchichte lehre, die rohe Vernunft ſey eher auf dem Wege der Phyſik als der Moral, auf die Idee von Gott geſtoſſen, ſo iſt zu bemerken, daſs die teleologiſche folglich praktiſche Anſicht der Natur immer eher geweſen iſt, als die eigentlich phyſiſche. Und um ſo mehr die letztere aufkam, deſto mehr wurde Gott aus der Phyſik entfernt. Kants moraliſcher Grund für Gott und Unſterblichkeit wird, wie dem Rec dünkt dadurch falſch beurtheilt, daſs er wie ein theoretiſcher Beweis geprüft wird, da doch blos darauf hätte Rückſicht genommen werden müſſen, ob ein Menſch nicht dadurch, daſs er ſich

das höchſte Gut als Objekt ſeines Beſtrebens vorſetzt, die Möglichkeit deſſelben vorausſetze Muſs dieſes zugegeben werden; ſo iſt auch klar, daſs er die Bedingungen deſſelben, d. i Gott und Unſterblichkeit vorausſetzen muſs. Im Handeln alſo muſs der gute Menſch immer ſo verfahren, als ob Gott und Unſterblichkeit wirklich wären, d. h. er glaubt es *praktiſch*, denn ſonſt wäre es unmöglich darnach zu handeln. Nicht der Beſtimmungsgrund in der Moral hängt von der Religion ab, ſondern jener zieht die letztere unvermeidlich nach ſich.

V. PSYCHOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE.

1) Altona bei Hammerich: *Lehrbuch der allgemeinen empiriſchen Pſychologie.* Von M. *Georg Aug. Fl. Flemming*, Privatdocent der Philoſophie in Göttingen 1796. 14 B. 8.

Das Geſchäft der Erfahrungs-Seelenlehre beſteht nach des Recenſenten Erachten theils in Beobachtung deſſen, was in unſerm Gemüth vorgeht, theils in Bemerkung der Regeln, nach welchen die Gemüthsveränderungen erfolgen, theils in Aufſuchung der Urſachen der Gemüthszuſtände. Die Regeln zeigen nur an, wes im Allgemeinen geſchieht, wie wenn ich bemerke, daſs alle Eltern ihre eignen Kinder gemeiniglich mehr lieben, als fremde Kinder, oder daſs man bei erhitzter Einbildungskraft, leicht träumt Die Entdeckung der Urſachen giebt pſychologiſche Erklärungen, die ſehr ſelten gefunden werden, aber Regeln nach welchen die Veränderungen erfolgen, entdeckt man in Menge. Zu keinem dieſer Geſchäfte gehört nun eine *Zergliederung* der Begriffe von der Seele, der Sinnlichkeit, dem Verſtande u. ſ. w. ſondern es kömmt nur darauf an, daſs man die Veränderungen, deren Regel man ſuchen will, kenntlich mache, und dieſes geſchieht am beſten dadurch, daſs man dem Sinne ſelbſt dieſe Veränderung in einem oder dem andern konkreten Falle empfinden läſst, und dann die Regel angiebt, wornach dieſe Veränderungen erfolgen. Es kömmt bei allen empiriſchen Wiſſenſchaften nicht ſo wohl darauf an, was der Verſtand bei der urſprünglichen Bildung der Begriffe ihrer Gegenſtände denkt, als vielmehr darauf, womit die Erfahrung die allgemeinen Begriffe vermehrt, und erweitert. So kömmt es z. B. in der Phyſik gar nicht darauf an, einen deutlichen und beſtimmten Begriff von dem Körper überhaupt zu haben. Es mag viele groſse Phyſiker geben, die ſehr in Verlegenheit kommen würden, wenn ſie eine logiſchrichtige Definition der Begriffe, Körper, Salze, Oele, Gifte u. ſ. w. geben ſollten, die aber doch ſehr viel Nützliches über dieſe Gegenſtände zu ſagen wiſſen. Um jemanden in der empiriſchen Pſychologie, die Vorſtellung, das Urtheilen, Gefühl, Schmerz, Vergnügen u. ſ. w. kenntlich zu machen, iſt es genug, ihn auf das, was in ihm bei ſolchen Gelegenheiten vorgeht, aufmerkſam zu machen, oder ihm in einigen Beiſpielen die Begriffe davon anſchaulich zu machen, und ſo dann die Erkenntniſs davon durch Beobachtung zu vermehren Man will mehr wiſſen, als was jedermann bei den Begriffen des

Ver-

Verſtandes, der Vernunft, der Sinnlichkeit u. ſ. w. urſprünglich (obgleich dunkel) denkt; man will ſeine Erkenntniſs nicht ſo wohl *erhellen* als *erweitern*. Dieſes letztere geſchieht durch Aufſuchung einer groſsen Menge von Wirkungen in dem Gemüthe, die ſich in der Erfahrung zeigen, und mit dieſen hat es eigentlich allein die empiriſche Pſychologie zu thun. Die Zergliederung der *Begriffe* unſerer Vermögen oder die Aufſuchung und Abſonderung ihrer *weſentlichen* und *urſprünglichen* Merkmale, iſt ein Geſchäft von ganz anderer Natur, welches eine ganz andere Methode fodert, und einen ganz andern Gegenſtand hat. Man könnte es zur rationalen Seelenlehre ziehen. Denn wenn dieſer Ausdruck bleiben ſoll; ſo kann er doch nichts anders bezeichnen, als die Analyſis des allgemeinen Begriffs unſeres vorſtellenden Subjekts. Noch beſſer aber wird dieſe Analytik mit der Kritik der Vernunft verbunden, weil erſt aus ihr die richtigen Begriffe der urſprünglichen Seelenvermögen gefolgert und richtig beurtheilt werden können.

Aus dieſen Begriffen wird der Hr. Verf. des gegenwärtigen Werks leicht abnehmen, daſs der Rec. über dem Entwurf einer Pſychologie anders denkt als er, da in ſeinem Buche Zergliederung der Begriffe der Seelenvermögen, Hauptſache, die Erweiterung der Naturerkenntniſs ihrer Wirkungsarten aber gleichſam nur Nebenſache zu ſeyn ſcheint. Dieſe Verſchiedenheit der Meinungen kann indeſſen den Rec. nicht abhalten, den Fleiſs, den Scharfſinn, und die wiſſenſchaftliche Ordnung anzuerkennen, welche durchgängig in dieſer kleinen Schrift herrſcht. Rec. will dem Leſer eine kurze Nachricht von dem geben, was der Verf. geleiſtet hat, und ſeine Bemerkungen zur gröſsern Deutlichkeit des oben geſagten, und um dem Verf. zu beweiſen, wie aufmerkſam er ſein Buch geleſen, hinzufügen.

Die Einleitung §. 1 — 60 beſchäftiget ſich hauptſächlich mit Zergliederung des Begriffs der Pſychologie und ihres Objekts im Allgemeinen. Wenn ein Philoſoph im Anfange Begriffe beſtimmt; ſo hat er ſich vornämlich zu hüten, daſs er nicht ſein noch im Sinne habendes Syſtem gleich anfänglich in den Begriff hinein legt, und daſs er nicht das, was erſt ſynthetiſch ausgemittelt werden ſoll, ſchon vorher in ſeine Vorſtellung aufnimmt. In dieſen Fehler ſcheint Hr. F. gefallen zu ſeyn. Denn er beſtimmt gleich §. II. die rationale Pſychologie als die Wiſſenſchaft der durch reine Vernunft vorſtellbaren (denkbaren) Subſtanz des vorſtellenden Subjekts, und nimmt an, daſs nur das logiſche Subjekt oder der Gedanke *Ich* der Inhalt der rationalen Pſychologie ſeyn könne. Daſs nun durch die reine Vernunft keine reelle Subſtanz erkannt werden könne, daſs es keine andere Mittel gebe, zur rationalen Erkenntniſs der Seele zugelangen, ſind lauter ſynthetiſche Sätze, die eines Beweiſes bedürfen, und die alſo in einen vorläufigen Begriff der Seelenlehre aufzunehmen, nicht verſtattet ſeyn kann. Bekanntlich giebt es Philoſophen, welche durch die Vernunft weit mehr von der Seele erkennen zu können glauben, als den bloſsen Gedanken des Ich. Dieſe haben aber doch auch einen Begriff der rationalen Pſychologie. Folglich iſt der Begriff des Hrn. F. nicht ſo abgefaſst, daſs er alles unter ſich begreift, was man darunter verſteht, es iſt ſchon eine beſondere Theorie darin ausgedruckt.

Ein Hauptrequiſit der Erklärungen iſt, daſs ſie die Vorſtellung klärer und deutlicher machen. Nichts bringt leichter zu Vergehungen dagegen, als die Begierde, gemeine Begriffe durch Auflöſungen noch deutlicher zu machen. Aus Liebe zur Gründlichkeit wird man dunkel. Dieſes begegnet dem Hrn. Verf. ſehr oft. „Die empi-

empiriſche Pſychologie, heiſst es S. 9 iſt Wiſſenſchaft des empiriſch erkennbaren durch den inneren Sinn.“ Daſs hier ein Kunſtwort (empiriſch erkennbar) in die Erklärung gemiſcht iſt, iſt ſchon ein Fehler, aber die Erklärung, die davon gegeben wird, ſetzt das Verſtändniſs der ganzen Reinholdiſchen Theorie des Vorſtellungsvermögens voraus. Sie heiſst: „Empiriſcherkennbar iſt überhaupt dasjenige, wovon das Bewuſstſeyn, als eines durch *ſinnliche Anſchauung* — einer Vorſtellung, deren Stoff ſo wohl in Anſehung ſeines Daſeyns als ſeiner Beſchaffenheit durchs Afficirtwerden beſtimmt iſt — Vorgeſtellten möglich iſt“ Der ganze Paragraph iſt voll Kunſtwörter, die kaum am Ende der Wiſſenſchaft verſtändlich gemacht werden können. In der Einleitung dürfen ſie aber gar nicht ſtehen. Ueberhaupt fängt der Hr. Verf. faſst alle ſeine Abſchnitte mit Definitionen an. Geſetzt, dieſe wären auch nicht willkührlich; ſo gehört doch ein Beweis dazu, daſs ſie es nicht ſind. Dieſer kann aber erſt in der Unterſuchung ſelbſt gegeben werden, und die Definition müſste alſo am Schluſſe der Abhandlung, nicht zu Anfange ſtehen. Es iſt dieſes die fehlerhafte Methode der Scholaſtiker in der Philoſophie, aus der in der Wolfiſchen Schule, für dieſe Wiſſenſchaft viel Nachtheil gefloſſen iſt, welche Kant entfernt hat, und die Hr. Reinhold aus Miſsverſtand in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens befolgt hat, worin er aber keine Nachahmung verdient.

S. 13 wird, nachdem der Gegenſtand der Pſychologie richtig beſtimmt iſt, dieſe Wiſſenſchaft von der Anthropologie unterſchieden. Der Verf. will nämlich, daſs in der Pſychologie blos die inneren Erſcheinungen erwogen werden ſollen; die Anthropologie ſey die Wiſſenſchaft der Erſcheinungen, welche aus dem Verhältniſs zwiſchen Seele und Körper entſpringen. Aber dann kann nichts entſpringen, als ein *Analyſiren* oder Deutlichmachen der Begriffe deſſen, was wir in uns wahrnehmen, wie auch der Verf. wirklich weiter nichts geleiſtet hat. Aber dieſes kann kein *Erklären* der innern Erſcheinungen heiſsen, wozu die Erkenntniſs der *Urſachen* derſelben erfodert wird, die jederzeit auſſer ihren Wirkungen liegen und meiſtentheils in der Phyſiologie zu ſuchen ſind. Soll Pſychologie nur einiger Maſsen auf den Namen einer Wiſſenſchaft Anſpruch machen können; ſo muſs ſie nach des Rec. Einſicht Anthropologie werden. Denn nur in dem menſchlichen Geſchlechte können wir die inneren Erſcheinungen wahrnehmen, und hier ſind ſie ſämmtlich von äuſſeren Erſcheinungen abhängig, und hängen alſo mit dieſen als ihren Urſachen zuſammen. Der Hr. Verf. ſcheint indeſſen einen ganz andern Begriff von pſychologiſchen Erklärungen zu haben. Der 5te §. erklärt ſich hierüber folgender Geſtalt:

„Eine jede einzelne Vorſtellung, in ſo ferne ſie in Hinſicht auf das in ihr, durch Auffaſſen und Verbinden der Spontanität *nacheinander* gegebene Mannigfaltige, Gegenſtand einer inneren empiriſchen Anſchauung iſt, iſt Erſcheinung. Erſcheinung im pſychologiſchen Sinne aber, iſt die im Gemüthe vorgehende Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen in einem zuſammenhängenden Bewuſstſeyn. (So würde der Schmerz das Vergnügen für ſich keine Erſcheinung ſeyn?)

Vermittelſt des inneren Sinnes, oder der inneren Wahrnehmung wird, während ſich die Seele würklich im Momente des Handelns befindet, das durch Afficirtwerden von innen gegebene Mannigfaltige einer jeden einzelnen Vorſtellung verbunden, aber auf das Subjekt als handelnd bezogen; es entſtehet eine Vorſtellung, die eine *Anſchauung* deſſen iſt, was in uns vor-

vorgeht, und ſich unmittelbar auf die Empfindung bezieht. In dem abſichtlich wiederholten Anſchauen aber einer innern Erſcheinung durch die Einbildungskraft, (ſollte wirklich die Einbildungskraft, die inneren Erſcheinungen darſtellen?) betrachten wir ſie nicht mehr in Verbindung mit dem Subjekte, ſondern als bloſses Objekt, und die aus dem Verbinden des geſammten Mannigfaltigen der Erſcheinung hervorgehenden Vorſtellung, bezieht ſich auf die Erſcheinung als Objekt, und heiſst nun *Begriff*.

Hiedurch iſt der Seelenforſcher im Stande, den Zuſammenhang, der im Gemüthe verbundenen Vorſtellungen, ihr Verhältnis zu einander, ihre Beziehung und das Entſtehen der einen aus der andern zu beſtimmen, d. h. die Erſcheinung zu erklären."

Rec. muſs geſtehen, daſs er nicht einſieht, wie auf dieſem Wege irgend eine *Erklärung* der innern Erſcheinungen zu Stande kommen könne. Auch hat er ſich vergebens in dem Werke des V. nach Erklärungen umgeſehen. Denn unmöglich kann doch die Expoſition deſſen, was der Verf. bei dem Begriffe Sinnlichkeit, Verſtand, Wille u. ſ. w. denkt, eine Erklärung genannt werden. Man lernt ja daraus nichts, als was man ſchon im Begriffe, wenn man ihn für wahr hält, weiſs. Nach des Rec. Meinung gehört die Zergliederung der Begriffe von dem was in uns vorgeht, gar nicht in die Pſychologie, ſondern die Methode iſt, daſs die Erſcheinungen vor den Sinn gebracht und kenntlich gemacht werden, und dann die Regel geſucht wird, nach welcher ſie entſtanden ſind, wobei man entweder zugleich die Urſache beſtimmen kann oder nicht. Folgendes Beiſpiel mag die Sache erläutern: Man hat bemerkt, daſs Groseltern ihre Enkel mehr lieben, als ihre eignen Kinder. Dieſes iſt ein pſychologiſches Phänomen. Die Richtigkeit deſſelben beruhet auf der Beobachtung vieler ähnlicher Fälle, welche nach der Analogie beſtimmen, einen allgemeinen Satz daraus zu machen. Um dieſen Fall ſich deutlich vorzuſtellen, iſt gar nicht nöthig die Begriffe von Liebe, u. ſ. w zu zergliedern, dieſes wird als bekannt aus der allgemeinen Erfahrung vorausgeſetzt. Aber man möchte gerne eine Erklärung dieſes Phänomens haben. Wo iſt die Urſache davon anzutreffen? Umſonſt würde man dieſe in der Zergliederung des Begriffs dieſes Phänomens ſuchen. Helvetius findet die Urſache darin, daſs ſie in ihren Enkeln die Feinde ihrer Feinde (ihrer Kinder) ſehen und ſie deshalb lieben, weil ſie ihren Kindern das Böſe vergelten werden, was ſie ihnen zugefügt haben. Dieſe Erklärung mag falſch ſeyn, aber gewiſs iſt die richtige Methode dabei befolgt, nämlich, die Urſache auſſer dem Begriffe des Phänomens in vorhergehenden Phänomenen zu ſuchen.

Der Nutzen der Pſychologie iſt auf mehr als 10 Seiten auseinandergeſetzt, dieſes ſcheint dem Rec. für ein ſo dünnes Buch zu weitläuftig zu ſeyn, eben ſo wie die metaphyſiſchen Erörterungen der Begriffe von Seele, Gemüth, Grundkraft, u. ſ. w. in der folgenden Abtheilung, wo durch eine ſchwerfällige Kunſtſprache wenig aufgeklärt iſt. Wer kann ähnliche Perioden wie folgende iſt, aushalten, und weſſen Begriffe können dadurch Deutlichkeit erhalten: „Wenn man, heiſst es, die Seele nicht, inwieferne ſie nur denkbar, — nicht das abſolute Subjekt, welches der inneren Anſchauung zum Grunde liegt, und weil es ihr nur zum Grunde liegt, nicht Gegenſtand der Anſchauung ſelbſt iſt, als ſolches nicht erkennbar iſt, ſondern, in ſo weit ſie erkennbar iſt, betrachtet ſie als dasjenige, wodurch die Vorſtellungen in uns ihre Würklichkeit erhalten, als Kraft anſehen, wie ſolches ſich

in

in der Würkung charakteriſirt, und in dieſer Hinſicht wir nun unſere Vorſtellungen weder durch die Gegenſtände als *gegeben*, noch in uns als *hervorgebracht*, ſondern nur durch eine gewiſſe leidende und ſelbſtthätige Beſchaffenheit des Gemüths als *erzeugt* betrachten können; in ſo ferne heiſst *Seele* (im empiriſchen Sinne) die vorſtellende Kraft, unter der Form der Receptivität und Spontanität, eines leidenden und ſelbſtthätigen Vermögens des Gemüths.“

Das Raiſonnement, wodurch der V. S. ſſ u. ſ. w. beweiſen will, daſs in der Seele nur *Eine* Grundkraft ſey, iſt ganz falſch, und beruhet auf der alten Einbildung, daſs man Einheit der Kräfte aufgefunden habe, wenn man ſie unter einen gemeinſchaftlichen Merkmale begriffen hat. Es ſoll nämlich die *vorſtellende* Kraft die Grundkraft ſeyn. Allein *Vorſtellung* iſt blos der allgemeine Begriff, worunter man die innern Erſcheinungen bringen kann. Aber deshalb macht er die *Verſchiedenheit* derſelben nicht begreiflich. Aus dem bloſsen Begriffe der Vorſtellung läſst ſich weder Erkenntniſſe noch Begierde, noch Gefühl *ableiten*. Vorſtellung iſt ein bloſses allgemeines Merkmal. Die Kraft iſt aber nie blos Vorſtellungskraft im Wirken, ſondern ſtets entweder Erkenntniſs- oder Willenskraft. Eine Grundkraft muſs zureichen *Alles* in der Wirkung hervorzubringen. Es iſt aber keine einzige konkrete Wirkung im Gemüth, wozu die bloſse Vorſtellungskraft hinreichte, und dieſe iſt als Realität betrachtet, ſo ſchimäriſch, als wenn man eine bloſse bewegende Kraft annehmen wollte, ohne die Art dieſer Bewegung zu beſtimmen:

Nach der Einleitung folgt nun I. *Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt*, wo die Begriffe von Vorſtellung, Vorſtellungsvermögen, Vorſtellungskraft, Bewuſstſeyn ꝛc. ſ. w. nach Reinholdiſcher Art analyſirt werden. In der empiriſchen Pſychologie hätte Rec. Bemerkungen erwartet, wie das Verſtellungsvermögen und das Bewuſstſeyn ſich entwickelt, vollkommner wird u. ſ. w. II. *Theorie der Sinnlichkeit*, die hier blos, im wiefern ſie am Erkennen Theil hat, erwogen wird, und wohin auch die Lehre von der Einbildungskraft gezogen iſt. III. *Theorie des Denkvermögens*, warum hier kein Wort von der Vernunft? IV. *Theorie des Gefühlvermögens*. V. *Theorie des Begehrungsvermögens*.

Allenthalben iſt die Methode gleich: Erſt Entwickelung des Begriffs der verſchiedenen Vermögen; dann die allgemeinen empiriſchen Regeln der Vermögen, die jedoch nicht ſelten wieder mit metaphyſiſchen oder transſcendentalen Reflexionen durchwebt ſind. Es iſt leicht zu irren, wenn man allgemeine Beſchreibungen empiriſcher Zuſtände verſucht, und man darf ſich daher nicht wundern, wenn man auch falſche Beſtimmungen dieſer Art bei dem Verf. antrift. Das Methodiſche Anſehen der Schrift kann oft verführen dergleichen Fehler zu überſehen. So wird S. 170 in den Begriff des *Gefühls* mit aufgenommen, daſs es der Zuſtand der Luſt oder Unluſt ſey. Es ſoll daher nicht richtig ſeyn *angenehme* und *unangenehme* Gefühle zu ſagen. Allein Rec. glaubt, gerade dieſer Sprachgebrauch hätte den Verf. beſtimmen ſollen, ſeine Wortbeſtimmung fahren zu laſſen. In der That, wird der Ausdruck *Gefühl* gebraucht, alle Veränderungen des Gemüths, in wie weit dabei auf das Subjektive geſehen wird, zu bezeichnen. Das Gefühl der Wärme der Kälte, des Salzichten u. ſ. w. drückt den ſubjektiven Zuſtand aus, welchen die genannten Gegenſtände hervorbringen, und wird von dem objektiven in der Erkenntniſs ſehr wohl unterſchieden. Der allgemeine Titel für alle innere Veränderungen des Subjekts, welche von Realitäten verurſacht

Digitized by Google

urſacht worden, ſcheint vielmehr *Empfindung* zu ſeyn. Betrachtet man in ihr das blos Subjektive ſo heiſst ſie *Gefühl*, das Objektive — *empiriſche Anſchauung*. Das Gefühl iſt oft gleichgültig, weder Luſt noch Unluſt, wie das Gefühl, welches entſteht, wenn ich ohne Durſt Waſſer trinke, oder wenn ich mich mit einem Steinchen berühre u. ſ. w. Der V. muſs erwägen, daſs hier die Wiſſenſchaft nichts thun kann, als die Dinge, welche man in der Erfahrung ſchon lange kennt, unter Klaſſen zu bringen, und den Wörtervorrath ſo zu gebrauchen, daſs man dadurch die Arten gehörig unterſcheiden lernt. Hierzu muſs man aber keinen Sprachgebrauch machen, ſondern den vorhandenen nur erklären. Die Natur des Gefühls (als eines urſprünglichen Phänomens) zu erklären muſs ganz mislingen. Daher läuft alles, was der V. hierüber ſagt, auf leere Worte hinaus, z. B. S 170. „Gefühl iſt eine Empfindung von beſonderer Art, die mehr enthält, als die bloſse Empfindung.

„Dieſes Mehrere, was das Gefühl vor der bloſsen Empfindung voraus hat, und wodurch jenes von dieſer hinlänglich unterſchieden wird, iſt die im §. 1 angegebene beſondere Beſchaffenheit des Leidens, die wir Luſt und Unluſt nennen. Sie beruhet zunächſt auf einer nähern Beziehung des im Gemüthe eindringenden Stoffs auf gewiſſe beſtimmte Anlagen und Beſchaffenheiten des Gemüths; einer Beziehung, die denjenigen Stoffe, der mit dem Afficiren ſogleich unmittelbar die Selbſtthätigkeit des Gemüths zum Entgegenwürken reizt, gänzlich fehlt.

Wir *leiden* zwar allemal, d. h. es iſt eine Empfindung im Gemüthe da, wenn ſo ein Stoff gegeben wird, der die *Vorſtellungskraft* unmittelbar auf ſich hinzieht; allein wir leiden nicht auf ſolche Art, unter ſolchen Umſtänden, wie angegeben iſt, und daſs dadurch Belebung oder Beſchränkung des Erkenntniſs- oder Begehrungsvermögens entſtehen könnte: nur wenn dies geſchieht, dann *fühlen* wir würklich."

Wer kann hierdurch klüger werden, als er vorher war? Eben ſo ſcheint es auf einen bloſsen Wortſtreit hinaus zu laufen, wenn ſo weitläuftig unterſucht wird, ob Gefühl eine *Vorſtellung* ſeyn und heiſsen könne oder nicht. Iſt Vorſtellung der gemeinſchaftliche Name aller Gemüthsveränderungen, ſo muſs auch das Gefühl eine Vorſtellung ſeyn. Da der V die Vorſtellungskraft als die Grundkraft betrachtet, in der doch alle übrigen Kräfte liegen und ſich aus ihr entwickeln müſſen; ſo ſollte er billig die Gefühle auch Vorſtellungen ſeyn laſſen. Beſtimmt er aber die Vorſtellung ſo, daſs darin ein Objekt vorgeſtellt wird; ſo ſind freilich Gefühle keine Vorſtellungen. Wenn übrigens diejenigen S. 175 getadelt werden, welche Gefühle als Vorſtellungen erklärt haben, die ſich auf das Subjekt beziehen; ſo trift dieſer Tadel nur diejenigen, welche glauben, das Gefühl ſey eine dunkle *Erkenntniſs* des Subjekts. Wenn aber jener Ausdruck nichts weiter heiſst als Gefühle ſind ſubjektive Vorſtellungen, d. h. Zuſtände des Subjekts, Zuſtände, die ſich blos aufs Subjekt beziehen, die daſſelbe ſelbſt darſtellen, wie es empiriſch beſchaffen iſt; ſo iſt gar nichts an der Erklärung auszuſetzen, ob ſie gleich nichts mehr, vielleicht nicht einmal ſo viel leiſtet, als einige Beiſpiele, worin ein jeder ſeinen Begrif finden kann.

Die Erfahrungsregeln, welche der Hr. V. aufſtellt, ſcheinen nicht immer richtig gefaſst zu ſeyn. So heiſst das allgemeine Geſetz in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt: Alles, was das Gemüth in Hinſicht auf deſſen Kräfte und Beſtrebungen belebt, erzeugt unmittelbar Luſt, was dieſe beſchränkt, erzeugt unmittelbar

Unluſt (S. 181). Allein dieſes ſcheint nicht immer zuzutreffen. Herannahende unvermeidliche Leiden beleben den Verſtand, auf Mittel zu ſinnen ſie wegzuſchaffen, und ſetzen das Gemüth in groſſe Thätigkeit, aber deshalb iſt der Zuſtand, den ſie erzeugen, keineswegs Luſt. Die Regel muſs anders beſtimmt werden, wenn ſie in der Erfahrung richtig befunden werden ſoll. Die Stärke und Schwäche der Gefühle leitet der V. S. 186 blos von dem Vorhandenſeyn mehrerer oder weniger Empfindungen ab, und will kein Ab- oder Zunehmen einer einfachen Empfindung ſelbſt zulaſſen. Aber ohne allen Grund. Mein Zahnweh bleibt immer einfach, es mag ſtark oder ſchwach ſeyn, Gefühl iſt eine intenſive Gröſse, die alſo, wie jede andere Gröſse dieſer Art durch Ab- und Zunahme, vermindert und vermehrt werden kann, ohne daſs ſie ihre Einfachheit einbüſst. Sie kann elangueſciren, wie das Bewuſstſeyn, der Verſtand u. ſ. w. oder gröſser werden. So wie aber nicht mehrere Bewuſstſeyn zu einem ſtärkeren Bewuſstſeyn, oder mehrere Verſtande zu einem gröſseren Verſtande erfodert werden; ſo werden auch nicht mehrere Gefühle zu einem ſtärkeren Gefühle erfodert, und dieſe Vorausſetzung des Hrn. V. iſt daher gänzlich falſch.

Ohnerachtet aller dieſer Fehler, enthält dieſes Lehrbuch vieles Gute und verdient von allen, welche ſich die Wiſſenſchaft, welche der V. abgehandelt hat, zum Zwek machen, ſtudiert zu werden.

9) Wien bei Joſ. Stahel und Compagnie: *Beiträge zur philoſophiſchen Anthropologie* und den damit verwandten Wiſſenſchaften Herausgegeben von *Michael Wagner*. *Erſtes Bändchen* 1794. 20 B. 8. *Zweites Bändchen* 1796. 18 B.

Dieſe Beiträge werden den Liebhabern der Anthropologie ſehr willkommen ſeyn. Wir wollen unſre Leſer mit dem Inhalte derſelben kürzlich bekannt machen. Der erſte Band enthält: I) Eine tabellariſche Ueberſicht aller Theile der Anthropologie: II) *Verſuch einer ſyſtematiſchen Eintheilung der Gemüthskräfte*; von Hrn. *D. Erhard* in Nürnberg S. 1—27. das Reſultat davon giebt folgende tabellariſche Ueberſicht: Sie ſind theils Vermögen, theils Kräfte. Die Vermögen ſind 1) das Vorſtellungsvermögen, das in Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zerfällt; 2) Begehrungsvermögen, das in den eigennützigen und uneigennützigen Trieb und in den Willen zerſpaltet wird (dieſe Eintheilung möchte ſchwerlich Stich halten. Jeder Trieb iſt eigennützig indem er blos durchs Gefühl der Luſt regiert wird. Der Wille ſoll das Vermögen ſeyn, uns ſelbſtthätig zu der Befolgung eines von den beiden genannten Trieben zu beſtimmen. Ein ſolches Vermögen iſt aber gar nichts, weil es ein Vermögen ſeyn würde, ohne Vorſtellungen das Begehren zu beſtimmen, d. i. eine völlige Qualitas occulta) 3) das Empfindungsvermögen (Warum dieſes nicht dem Erkenntniſsvermögen, das der V. Vorſtellungsvermögen nennt, vorhergeht, da es ihm doch zur Baſis dient, ſieht man nicht) 4) das Gefühlvermögen. Die Kräfte ſind Darſtellungskraft, Urtheilskraft und Thatkraft, die Unterabtheilungen der erſteren ſind a) Einbildungskraft, b) Erinnerungskraft, c) tranſcendentale Darſtellungskraft, d) Geiſt, e) Phantaſie; die Urtheilskraft wird in die beſtimmende und reflektirende eingetheilt. Die Fähigkeiten ſind a) Sprachfähigkeit, b) Beobachtungsgabe; c) Talente, als blo'se körperliche Anlagen zu Fertigkeiten betrachtet. In der ganzen Eintheilung iſt ſehr viel Willkührliches, und die Glieder ſind nicht disjunktiv.

junktiv. III. Verſuch über die Begriffe von Zufriedenheit und Unzufriedenheit S. 28 — 76, Gut und lebhaft geſchrieben, voll feiner pſychologiſcher Bemerkungen. III. *Ueber Zerſtreuung in Pädagogiſcher Rückſicht.* Von *L. Bendavid* S 77 — 99. Die Zerſtreuung entſteht S 87 entweder daher, daſs eine Vorſtellung zu herrſchend iſt und die Aufmerkſamkeit von allen übrigen abzieht, oder ein äuſserer Gegenſtand erregt zuviel Nebenvorſtellung, ſo daſs deſſen eigne Vorſtellung darüber verdunkelt wird. Ueber beide Zuſtände werden ſehr intereſſante Bemerkungen mitgetheilt, und ſodann die Anwendung auf Kinder gemacht. IV *Verſuch über die Narrheit und ihre erſten Anfänge.* Von *D Erhard*, S. 100 — 143. Der V. giebt zuerſt eine Skizze eines Syſtems der Verrückungen. Er theilt ſie überhaupt in drei Ordnungen. A. Daurende falſche Wahrnehmungen und Verwirrungen, (hallucinationes) 1) wenn ſich die Wahrnehmungen auf einzelne Organe beziehen — Verwirrungen der Sinne, 2) wenn ſie ſich auf das Senſorium überhaupt beziehen, — z. B. im Irreſinn, der Erinnerungsloſigkeit, und Hypochondrie. B) Verſtimmung der Triebe, Tollheiten. C) Verſtimmung der ganzen Handlungsweiſe — Unſinnigkeit. Sinnloſigkeit — Melancholie — Narrheit, Raſerei, ſind die Hauptarten davon, deren Beſtimmung man bei dem V. mit Vergnügen leſen wird. Hierauf folgen S. 106 insbeſondere Zeichen der *Narrheit*, S. 114 die Verſchiedenheit der Narrheiten; und S. 118. die Urſachen der Narrheit; S. 126. Ueber den Keim und die erſten Anfänge der Narrheit; S. 138. Kur der Narrheit. Durchgehends ſind es *Pſychologiſche* und nicht phyſiologiſche Bemerkungen, welche man hier zu ſuchen hat. Dieſe müſſen um ſo willkommener ſeyn, da ſie von einem Manne herrühren, der zugleich ein forſchender Arzt iſt. V. *Auszug aus einer Abhandlung des Thomas Barner, über die willkührliche Gewalt, welche unſere Seele über die Senſazionen ausüben ſoll* S. 144 — 152. Höchſt unbedeutend! VI. *Verſuch über die Neigung zum Wunderbaren* S. 153 — 203. Eine Hauptquelle dieſer Neigung iſt gänzlich vergeſſen. Dieſe beſteht darinn, daſs ein Phänomen, das den Schluſs auf eine überſinnliche Urſache veranlaſst, oder uns wenigſtens in eine Gemüthsſtimmung ſetzt, worin wir geneigt ſind, einem ſolchen Schluſſe Gehör zu geben, das Bewuſstſeyn unſrer überſinnlichen Beſtimmung oder eines Etwas auſſer der Natur rege macht, und uns gleichſam ein Beiſpiel zu dieſer erwünſchten Idee darbietet, wodurch wir die zweifelnde Vernunft zu beſchämen gedenken. Sonſt ſind viele ſehr richtige Bemerkungen in dieſem Aufſatze enthalten. VII. *Ueber den Schlaf und das Träumen.* S 204 — 243. Unbedeutend, und in andern Schriften weit beſſer und gründlicher abgehandelt. VIII. *Von der beſten Methode die Taubſtummen zu unterrichten.* S. 244 — 248. Einige Nachrichten von der Methode, wie in Wien Taubſtumme unterrichtet werden. Es wäre zu wünſchen, daſs man Sicherds Gedanken hierüber vollſtändig beſtimmen hätte. Den Beſchluſs des Bandes machen *Anthropologiſch-pſychologiſche Thatſachen:* I. Beiträge zur Naturgeſchichte des Menſchen. 1. *Auszug eines Schreibens aus Siebenbürgen über einen ohnweit Kronſtadt in einem Walde gefundenen wilden Menſchen.* S. 251 — 259. Scheint mehr ein blödſinniger Wahnſinniger, als ein verirrter Wilder zu ſeyn. II. *Auszug eines Schreibens aus Zips in Ungarn, vom 1. Oct. 1793. eine ähnliche Geſchichte einen halb verwilderten Menſchen betreffend.* S. 259 — 263. Beide Geſchichten enthalten wenig Lehrreiches für die Pſychologie. Die Beobachtungen ſind zu gemein, die Thatſachen räthſelhaft und nicht gehörig dokumentirt, ſo daſs man auf ſie keine

Schlüſſe bauen kann. II. *Einfluſs der Muſik auf die Nerven und ihr Gemüthsſtimmung.* Es ſind der Hiſtorien zwei. Aber ſo lange dergleichen Dinge nicht mit allen Umſtänden angeführt und ganz genau bewieſen werden, läſst ſich gar nichts darüber ſagen, wenn man nicht in Gefahr gerathen will, wie jener alte Philoſoph von ſeiner alten Magd ausgelacht zu werden, der den Grund, warum ſein Kohl nach Honig ſchmeckte, allenthalben ſuchte, nur da nicht, wo ihn die Magd wuſste. III. *Einige ſonderbare anthropologiſche Erſcheinungen*: 1) durch einen Kopfwunde gehobene Dummheit; 2) durch einen Säbelhieb geheiltes Stottern; 3) das Vermögen bei der Lähmung der Zunge, einige Worte ausſprechen zu können. IV. *Charakteriſtiken.* a) Charakteriſtik eines unruhigen Sonderlings. b) Charakteriſtik eines geitzigen Mannes. beide unbedeutend. V. *Beiträge zur Pathematologie*, 1) der Tod, als eine Folge der Traurigkeit. Eine Mutter ſtirbt bei dem Anblicke ihres geliebten Kindes. 2) Der Tod als eine Folge der Freude. 3) Die Hundswuth als eine muthmaſsliche Wirkung des Schreckens. Der letzte Fall iſt der merkwürdigſte von den dreien. 4) Jähzornigkeit als die Folge eines Krankheitsſtoffs im Körper. VI. *Beiträge zur Anthropologiſchen Kranken- und Heilkunde.* Es ſind der Geſchichten dieſer Art über zwanzig erzählt. Wenn der He V. die Hiſtorien einer genauen und ſcharfen Kritik unterwirft, ehe er ſie drucken läſst; ſo kann die Sammlung von Thatſachen intereſſanter und wichtiger für die Pſychologie werden, als die Fabeln, womit uns des Moritziſche Magazin beluſtiget hat. Der zweite Band enthält folgende Abhandlungen: I. *Ueber die Melancholie von Hrn. D. Erhard* S. 1 — 66. Die Melancholie iſt hier auf eine ähnliche Art abgehandelt, wie die Narrheit im erſten Theile. Der Verf. verſteht unter der Melancholie inſonderheit eine durch die Phantaſie unwillkührliche dauernde Beſtimmung des Begehrungsvermögens, und meint, daſs dieſem Begriffe das deutſche Wort *Wahnſinn* entſpreche. (Rec. hat immer unter Melancholie eine Vertiefung in traurige Vorſtellungen der Phantaſie verſtanden, welche ſo ſtark iſt, daſs der richtige Verſtandesgebrauch darüber verloren geht. Sodann unterſcheidet er *Wahnſinn*, worunter er eine Verwirrung des Verſtandes verſteht, die ſich auf eine falſche Sinnesvorſtellung gründet; und *Wahnwitz* ein Zuſtand, in welchem der Witz mit den Einbildungen ſein Spiel treibt und dieſe für reale Vorſtellungen hält.) Die Kennzeichen der Melancholie S. 5 u. f. w. ſind, wie es ſcheint, aus Sauvage. Der Verf. nimmt ſodann folgende Arten des Wahnſinnes als ſpecifiſch verſchieden an: 1) den gemeinen Wahnſinn, oder die Schwermuth. Furcht vor Uebeln, die nicht da ſind, heftige von Einbildungen herrührende Angſt, charakteriſirt dieſen Zuſtand. 2) Lebensüberdruſs. Wird inſonderheit von einem unbeſtimmten Sehnen erregt. 3) Furcht vor Träumen. 4) Einbildung einer gänzlichen Verwandlung des Körpers. 5) Einbildung eines gewiſſen Zuſtandes des Körpers, in welchem ſich der Kranke nicht befindet; 6) Todesfurcht. 7) Das Verzaubertſeyn; 8) das Beſeſſenſeyn; 9) die Hexenfurcht; 10) der Vampirismus. 11) Wahnſinn aus Aberglauben. 12) Inſolenter Wahnſinn; 13) aus Liebe; 14) Eiferſucht; 15) Boshafter Wahnſinn; 16) Schwärmender Wahnſinn; 17) Eifernder Wahnſinn; 18) dumpfer; 19) entzückter; 20) verzweifelnder; 21) raſtloſer; 22) zufälliger Wahnſinn. — Viele dieſer Zuſtände welche der V. ſchildert, verdienen gar nicht den Namen des Wahnſinnes, ſondern können blos Veranlaſſung dazu geben. N. 8. 9. 10. gehören offenbar unter N. 11. Der Wahnſinn aus

Stolz,

ſtolz, der ſo häufig iſt, fehlt ganz. — Die nächſte Urſache des Wahnſinnes ſetzt Hr. E in die fixirten Vorſtellungen S. 35. Alles was körperlich iſt, kann nur als vorbereitende Urſache, dafs ſich gewiſſe Vorſtellungen um ſo leichter fixiren angeſehen werden. Die Gelegenheitsurſachen ſind gewöhnlich die den Menſchen treffenden Zufälle. Der Keim mufs in der Anlage des Menſchen überhaupt geſucht werden. Ueber dieſe Punkte werden gute Bemerkungen mitgetheilt, ſo wie auch zuletzt über die Kur dieſer Krankheiten Rec. erlaubt ſich nur einige Zuſätze. Von N. 4 iſt dem Hrn. V. kein Beiſpiel bekannt, dafs ein Kranker dieſer Art durch mediciniſche Hülfe geheilt worden ſey. Rec. hat einen Knaben von etwa 10 Jahren gekannt, welcher heftigen Nervenzufällen unterworfen war, und welchen ein ſehr berühmter Arzt behandelt hat. Dieſes Kind fiel in Erſtarrung, wie todt zur Erde, ſo bald der Name einer geliebten Perſon genannt wurde, die ihm kürzlich durch den Tod entriſſen war. Kam es dann wieder zu ſich; ſo bildete es ſich allerlei Verwandlungen ein, es glaubte eine Krähe, ein Hund u ſ. w zu ſeyn, und ahmte ſodann die Stimmen und Gebehrden dieſer Thiere nach. Zuweilen bildete es ſich auch ein eine ganz andre Perſon zu ſeyn, verwandelte ebenfalls alle Perſonen, die ſich um ihn herum befanden, und führte dieſe Rolle ſo aus, das es nie einen Fehler machte; ſo dafs der Verſtand über dieſe Einbildungen vollkommen richtig reflektirte. — Arzneien haben wenig Wirkungen auf dieſes Kind gehabt Bäder und ſtarke körperliche Bewegungen ſcheinen ſeine Beſſerung vorzüglich hervorgebracht zu haben. Denn ſeit zwei Jahren hat es dieſe Zufälle nicht mehr gehabt. — Es ſcheint doch, dafs bei allen dieſen Zuſtänden vornämlich die Urſache in dem Körper liegen müſſe. Denn ſelbſt die fixe Vorſtellung würde nicht ſtatt haben, wenn nicht irgend etwas im Körper wäre, was ſie fixirte II. *Von der wahren und ſcheinbaren Dauer der Zeit in pſychologiſcher Rückſicht.* S. 67 — 87. Eine Abhandlung, die mit vielen Bemerkungen vermehrt werden konnte. III. *Ueber den eigennützigen und uneigennützigen Trieb in der menſchlichen Natur.* S. 88 — 126. Bekannte Sachen mit groſsen Wortaufwand. IV. *Ueber die Sitten und den Geſchmak der Griechen in Rückſicht auf Freundſchaft und Liebe.* S. 127 — 222 Eine gute Abhandlung, die aber nicht recht in den Plan dieſer Zeitſchrift zu paſſen ſcheint. Dafs der Verf. Anekdoten aus dem elenden Schmierer Athenäus gebraucht, um die Sitten der Griechen darnach zu beurtheilen, macht ſeine Gründlichkeit ſehr verdächtig. Wie kann ein Menſch die Mährchen vom Diogenes für wahr halten, die ein alberner Kopf offenbar aus dem Beinamen dieſes Philoſophen hinterdrein geſchmiedet hat? V. *Nachtrag zur Eintheilung der Gemüthskräfte* von *D. Erhard.* Den Beſchluſs des Bandes machen wieder *anthropologiſche Thatſachen.* S. 229 — 272, die ſämmtlich intereſſant ſind, worunter aber die Geſchichte des Fräuleins Paradieſs am meiſten anzieht, und zu den häufigſten Reflexionen Anlafs giebt.

10) Halle in der Curtſchen Buchhandlung: *Archiv für die Phyſiologie*, von D *Joh. Chriſt. Reil.* Erſten Bandes drittes Heft. 14 B. Zweiten Bandes Erſtes Heft. 12 B. 1796. (Jedes Heft 12 gl.)

Dieſes Archiv, welches einen ſo glücklichen und erwünſchten Fortgang hat, enthält in dieſen zwei Heften für die philoſophiſche Anthropologie vornämlich drei Abhandlungen. Die erſte gehört in die

vergleichende Pſychologie und hat zur Ueberſchrift: *Ueber einen muthmaſslich neuen Sinn der Fledermäuſe* aus den Giorna'e fiſico-medico di L. Brugnatelli. T. I. Da der Aufſatz nicht lang iſt, und für den Pſychologen manches intereſſantes enthält, dieſes Journal aber wenigen unſrer Leſer in die Hände kommen möchte; ſo wird es ihnen nicht unangenehm ſeyn, wenn ſie hier das wichtigſte daraus finden: Der Abt *Spalanzani* machte zufällig die Entdeckung, daſs die geblendeten Fledermäuſe eben ſo handelten, als wenn ſie ihr Geſicht hätten. Seine Erfahrungen wurden durch eine Menge von Verſuchen anderer italiäniſcher Gelehrten beſtätiget. Dies leitete ihn auf die Vermuthung, daſs die Fledermäuſe einen Sinn mehr, als andere Thiere hätten, der ihnen eben die Dienſte leiſtete, als die Augen. Er glaubt, daſs dieſer muthmaſslich neue Sinn nicht etwa bloſs die Stelle der Augen, wenn ſie durch Zufall zerſtört werden, vertreten ſoll, ſondern daſs er auch ſtatt der Augen diene, wenn dieſelben aus Mangel des Lichts nicht gebraucht werden können. Allein da dieſe Verſuche, die *Spalanzani* in einer Reihe von Briefen an den Abt *Vaſſali* und andere Gelehrte beſchrieben hat, ſchon in *Gren's* neuem Journ. der Phyſik 1. B. 4. Heft S. 399. überſetzt ſind, und wir auſserdem durch wiederholte Verſuche noch neue Aufſchlüſſe über dieſen Gegenſtand zu erwarten haben: ſo will ich ſie hier weglaſſen und nur bloſs die Reſultate derſelben kurz anführen. Indeſs bemerke ich noch, daſs auch andere Thiere, ſelbſt Menſchen, zwar in einem weit geringeren Grade als einige Thiere, das Vermögen beſitzen, an finſtern Oertern die Gegenwart von Körpern zu ahnden, die ſie nicht ſehen können. Ich habe einen jungen Menſchen gekannt, der durch eine Art von Angſt jedes Hinderniſs empfand, daſs ihm an ſtockfinſtern Oertern, zur Probe, in den Weg gelegt wurde. Geblendete Fiſche ſchwimmen im Teich herum, ohne anzuſtoſſen, und *Fontana* hat an Aalen, denen man ſogar den Kopf abgehackt hatte, daſſelbe bemerkt. Auch finde ich eine merkwürdige Stelle, die hieher gehört, im *Barthez*. (Nouveaux Elemens de la Science de l'Homme; à Montpellier 1778 p. 47.) *Peraults*, ſagt er, a vu, qu'une vipere, dont on avoit coupé la tête et les entrailles, prit ſon chemin dans un jardin vers un tas de pierres, ou elle avoit coutume de ſe cacher. R.

Fledermäuſe von verſchiedener Gattung wurden auf zweierlei Art geblendet; entweder durch einen glühenden Eiſendrath, oder man ſchnitt die Augäpfel, die man mit einem kleinen Haken hervorzog, mit einer feinen Scheere ab; in einigen Fällen wurden noch die Augenhöhlen auch mit Klebewachs ausgefüllt. Dem ohnerachtet zeigten dieſe Thiere nach der Blendung ſich eben ſo beherzt und erfahren bei ihren Bewegungen in der Luft, als andere Thiere dieſer Art, die den Gebrauch der Augen hatten; ſie flogen geſchickt im Zimmer herum, ohne an irgend einen Körper deſſelben anzuſtoſſen, vermieden vorgehaltene Stäbe, und flohen beſonders die Hand eines Menſchen oder eine Katze weit mehr, als andere lebloſe Körper. Man lieſs eine Fledermaus, ohne Augen, in einen breiten und unterirdiſchen Gang fliegen, der gegen die Hälfte ſeiner Länge ſich unter einem rechten Winkel wendete. Sie durchſtrich in der Mitte des Ganges die eine Hälfte deſſelben, und da ſie an den Winkel hingekommen war, ſo wandte ſie ſich, und gieng aus dem einen Arm des Ganges in den anderen; und zwar ſo, daſs das fliegende Thier bei ſeiner Beugung um viele Fuſse von beiden Seitenwänden entfernt blieb. Einmal kam ſie während ihres Fluges unter ein Loch in dem Gewölbe, bei einer Entfernung von anderthalb

halb Fuſs; ſie veränderte unvermuthet ihre Richtung, um ſich darein zu verſtecken. In einem Garten machte man in freier Luft ein verſchloſſenes Gehege von Netzen, das ſechs Ellen lang, fünf Ellen breit und vier Ellen hoch war, um die Gewalt des Luftſtoſſes von den Wänden, wo nicht ganz aufzuheben, doch auf das kleinſte Moment zu bringen. Von der Decke dieſes Käfigs hingen ſechszehn Fäden von Lindfaden herab. Man lieſs zwei Fledermäuſe, eine blinde und eine ſehende, in denſelben hinein, beide ſtieſsen nie mit dem Kopf oder mit dem Körper an die Fäden an, höchſtens nur mit den Flügelſpitzen. Die blinde Fledermaus entfloh unterdeſſen, durch die groſsen Maſchen des Netzes, flog viel in der Höhe, und lange Zeit über der Gartenfläche herum, ſie umſchwebte eine hohe Cypreſſenlaube, ohne ſich zu ſetzen, und bewegte ſich endlich mit einer ſchnellen Flucht ſtuffenweiſe immer mehr gegen das nächſte und einzige Dach des Orts, wo wir ſie aus dem Geſichte verlohren. In Zimmern, wovon das eine einen rauhen Vorſprung, das andere Leiſten hatte, geſchahe es ſehr ſelten, daſs die vom Fluge ermüdeten Fledermäuſe ſich vergeblich an glatte Stellen derſelben anzuhängen ſuchten, ſondern ſie hiengen ſich an den rauhen Vorſprung oder nahmen geradezu ihren Flug gegen die Leiſten, worauf ſie ſich ſetzten. In einem Zimmer, das mit vielen Baumzweigen beſetzt war, worin viele Lichter auf den Tiſchen ſtanden, oder worin viele ſeidene Fäden von dem Boden, durch Gewichte geſpannt, herunter hingen, wuſsten ſie durch die Baumzweige, ohne ſie zu berühren, durch die Fäden und durch die Lichter ſo geſchickt durchzugehen, daſs ſie dieſelben nicht auslöſchten, noch ſich die Flügel verbrannten. Wenn eine geblendete Fledermaus aus Mattigkeit an die Decke oder Wände ſich anſetzte, und man um ſie herum ein Gitterwerk, etwa einen oder zwei Fuſs von ihr entfernt anbrachte, in welchem bloſs ein kleiner Ausgang, entweder oben oder unten, oder zur Seite vorhanden war; das Thier dann erſchreckte, um es zur Flucht zu reizen; ſo fand es ſehr oft beim erſten Fluge, andere male nach einigen Kreiſungen den Ausgang aus ſeinem Gefängniſs, und flatterte in der Stube umher. Näherte man einer ruhenden Fledermaus auf's langſamſte die Hand; ſo konnte man ſie doch faſt niemals greifen, ſondern ſie machte ſich vorher, ehe man ſie erreichen konnte, eiligſt auf die Flucht. Eben dieſes erfolgte auch, wenn man eine lange Ruthe langſam gegen dieſelbe hin bewegte. Stellte man ihr während ihres Fluges im Zimmer Netze entgegen: ſo vermied ſie dieſelben und flog darüber weg."

Dieſe Phyſiker ſuchten nun auch durch verſchiedene Verſuche es darzuthun, daſs nicht durch eine beſondere Schärfe der anderen Sinne dieſen Thieren der Verluſt der Augen erſetzt würde, ſondern daſs es ein muthmaſslich neuer Sinn ſey, der ihnen ſtatt des Geſichts diene. Sie überſtrichen mit einer Auflöſung aus Weingeiſt und Sandarac den ganzen Körper einer geblendeten Fledermaus; und ſie vermied dem ohnerachtet alle Hinderniſſe im Fluge. Die Ohren verſtopfte man dieſen Thieren mit Kügelchen von Klebewachs, die man bis auf den Boden der Muſchel hinabdrückte, ja man bediente ſich ſogar des geſchmolzenen Siegellacks zu dieſer Operation; allein ſie wurden dadurch im geringſten nicht in ihrem Fluge gehemmt. Beſonders vermuthete man, daſs die Fledermäuſe einen ſcharfen Geruch haben und dadurch nach der Blendung geleitet werden könnten. Auch waren die erſten Verſuche in dieſer Rückſicht ſehr verführeriſch. Denn wenn man den geblendeten Fledermäuſen die Naſen-

löcher

löcher verklebte: ſo konnte man ſie nicht zum Fliegen bringen, ſondern ſie fielen, wenn man ſie in die Luft warf, nach einem kurzen Fluge herab. Allein wenn man ſehenden Fledermäuſen die Naſenlöcher verklebte, ſo erfolgte eben dieſer Zuſtand; und man bemerkte bald aus dem kurzen und ängſtlichen Athem, daſs die Reſpiration durch die Verſtopfung der Naſe in einem hohen Grade gehemmt werde, und der Mund dazu nicht hinreiche, ſondern die Luft einen freien Durchgang durch die Naſenlöcher haben müſſe. Man dachte daher auf andere Mittel, den Geruch durch ſtark riechende Subſtanzen, Moſchus, Campher, Storax, den man an die Naſenlöcher befeſtigte, zu hemmen, ohne durch Verklebung derſelben die Reſpiration zu ſtören. Der Erfolg blieb aber derſelbe. Eben ſo verhielt es ſich auch mit dem Geſchmack; die geblendete Fledermaus flog, nachdem die Zunge ausgeſchnitten war, ſo fertig herum, wie vorher. Aus dieſen Verſuchen erhellt alſo, daſs nicht etwa einer der übrigen Sinne, der Geruch, Geſchmack, das Gefühl und Gehör die Stelle des verlornen Geſichts vertrete.

Allein wenn man den Kopf des Thiers bis an den Hals in eine Deute von feinem Papier einſchloſs, die an der Seite abſtand und gehörig durchlöchert war: ſo war es vergeblich, daſſelbe zum Fluge zu bewegen. Eben dies erfolgte auch, wenn man den Kopf deſſelben mit anderen leichten und zarten Zeugen einhüllte. Auch machte man eine Binde aus den zarten Flügelhäuten einer geſtorbnen Fledermaus und verband damit den Kopf eines geblendeten Thiers, aber auch dadurch wurde der Flug gehemmt. Nach dieſen Verſuchen ſchien es nicht unwahrſcheinlich zu ſeyn, daſs in der Gegend des Kopfs irgend ein anderes Organ vorhanden ſey, welches mit den Augen einerlei Wirkung hervorbringen könne.

Die andere hierhergehörige Abhandlung ſteht II 3 S. 68 – 148. und hat zur Ueberſchrift: *Ueber die Wirkungsart der Reitze und der thieriſchen Organe von Hrn. David von Madai*, einem jungen kürzlich verſtorbenen Arzte, welcher dieſe wichtige Materie unter Hrn. Prof. Reils Anleitung bearbeitet hat. Die dritte befindet ſich im I. Hefte des zweiten Bandes: *Verſuche mit dem thieriſchen Magnetismus* von dem Hrn. *Dr. Pezold in Dresden*. Hr. Dr. Pezold hatte lange nicht an den Mesmeriſchen Magnetismus geglaubt, und die Erzählungen davon für Täuſchungen gehalten. Was davon wahr ſey, meinte er, ſey Wirkung einer erhitzten Einbildungskraft. Mit dieſen Zweifeln bat er den Hrn. Grafen *Moritz von Brühl*, der mit dieſer Behandlung hinlänglich bekannt war, einige Verſuche bei einer mit arthritiſchen Schmerzen der rechten Hand behafteten Perſon, einer Comteſſe *R.* von 14 Jahren anzuſtellen. Der Erfolg war glücklich, die Wirkung aber ſo ſonderbar und auffallend, daſs er ſich, bei der erſten Gelegenheit ſelbſt Verſuche anzuſtellen, entſchloſs. Dieſe fand ſich auch bald, und Hr. P. beſchreibt hier 22 dieſer Verſuche, an deren Wahrhaftigkeit man nicht zweifeln kann. Seltſam iſt es, daſs es lauter Verſuche mit Frauenzimmern ſind. Auf keinen Fall kann man aber die Erſcheinungen als Wirkungen der bloſſen Einbildungskraft anſehen. Es iſt der Mühe Werth, dieſe Verſuche fortzuſetzen, um hinter die Regeln zukommen, nach welchen dieſe Veränderungen erfolgen.

VI. VER-

VI. VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

11) Tübingen bei Cotta: *Die Horen.* Eine Monatsſchrift. Herausgegeben von *Schiller*, 4—12 St. 1795.

Die drei erſten Stück dieſer Zeitſchrift ſind im vorigen Jahrgange der Annalen (Oct. St. 128 u. f. w.) von einem andern Rec. beurtheilt worden. Da es der Plan des Inſtituts erfodert, aus vermiſchten Schriften nur ſolche Aufſätze zu beurtheilen, welche philoſophiſchen Inhalts ſind; ſo ſchränken wir uns auch hier auf die Anzeige derſelben ein. Die Aufſätze ſind:

I. *Aeſthetiſch*, als:

1) *Ueber Charakterdarſtellung in der Muſik.* Fünftes Stück. S. 97—121. hat Rec. zweimal geleſen, aber die Begriffe ſcheinen ihm ſo abſtract, ihre Verbindung ſo fein, ihre Unterſcheidung ſo ſubtil, daſs er überall kein Objekt für ſie antreffen kann. Kurz, er hat den Aufſatz mit aller Anſtrengung nicht verſtehen lernen. Ob es an ihm, oder dem Inhalte, oder an der Darſtellung liege, mögen andre entſcheiden.

2) *Die ſchmelzende Schönheit. Fortſetzung der Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchen.* Sechſtes Stück. S. 45—124. Rec. ſtimmt in ſo fern mit dem Rec. der 3 erſten Hefte der Horen in den Annalen (1795. Oct. 118 u. f. w) in ſeinem Urtheile über dieſe Briefe, überein, daſs es ihm ebenfalls unmöglich geweſen iſt, bei der ſorgfältigſten Durchleſung, einen beſtimmten Gedankengang aufzufaſſen oder einen zuſammenhängenden Plan zu ergründen. Hier und da ſtieſs er, wie dieſes nicht anders zu erwarten iſt, auf helle und fruchtbare Gedanken, einzelne ſchöne Bilder und vortrefliche Darſtellungen, aber die vielen, oft gezwungenen Antitheſen, die Menge der neuen oft unglücklich gewählten Sprachformen und Ausdrücke, die ſüſslich-metaphyſiſchen und tranſcendentalen Abſchweifungen erſticken alle Deutlichkeit der Begriffe von dem, was der V. eigentlich will, und machen das Ganze zu einer Myſtik, deren Sinn wohl ſchwerlich von irgend jemanden erreicht werden möchte.

3) *Ueber Griechiſche und Gothiſche Baukunſt.* Achtes St. 87—102. Der V. ſucht zu erklären, wie es komme, daſs die Schönheit der Baukunſt ſo verſchieden ausfiel, und welches das Princip der ſchönen Baukunſt ſey. Er glaubt, daſs die Schönheit eines Gebäudes, ſo wie aller Schönheit auf der Einheit des Begriffs beruhe, die er S. 92 darin ſetzt, daſs der Künſtler bei ſeiner Arbeit, bei dem ſeiner Einbildungskraft vorſchwebenden Ideal, das geſammte Urtheil aller Menſchen über den darzuſtellenden Gegenſtand zur Einheit gemacht habe. Dieſe Einheit des Begriffs, die aber, wie es Rec. ſcheint, etwas ſehr Dunkles iſt, nennt der V. auch die Geſchmackseinheit. Mit dem Verluſte derſelben ſinke der gute Geſchmack. Nun ſoll S. 95 insbeſondere gezeigt werden,

was für eine Geſchmackseinheit, der Baukunſt zum Grunde liege Alle Geſchmackseinheit werde entweder an ſich, oder ſymboliſch, oder blos analog vorgeſtellt, die Baukunſt gehöre zu den Künſten, welche die Geſchmackseinheit ſymboliſch darſtellen. Die Einheit des Begriffs, den die Baukunſt darſtellen ſoll, iſt nach dem V. S. 97. die Geſetzgebung. Die Analogie zwiſchen ihr und der Baukunſt, als Ausdruck derſelben, wird lange fortgeſetzt; ein Einfall, der mehr für einen Dichter als Philoſophen zu paſſen ſcheint.

4) *Von den nothwendigen Grenzen des Schönen.*, beſonders im Vortrage philoſophiſcher Wahrheiten. Neuntes St 99 — 127. Gröſtentheils richtige Gedanken, ſchön geſagt über einen bekannten Gegenſtand.

5) *Ueber die Gefahr äſthetiſcher Sitten.* Eilftes Stück. 31 — 40. Ein ſchön geſchriebener Aufſatz, worin gezeigt werden ſoll, daſs die äſthetiſche Form, als höchſtes Willensprincip gedacht, den Charakter verderbe Das Fehlerhafte dieſer Abhandlung liegt in dem Inhalte, Der Verf. unternimmt es nämlich, *pſychologiſch* zu zeigen, wie die äſthetiſche Verfeinerung, da man ſich dem Schönheitsgefühle *ausſchlieſſend* anvertraue, den Willen bös mache Allein, da die äſthetiſche Verfeinerung ſelbſt ein Naturphänomen iſt; ſo kann dieſes den freien Willen, als die Grundlage des moraliſchen Charakters nicht beſtimmen, weil der alsdann ſonſt nicht mehr frei ſeyn würde. Es iſt vielmehr umgekehrt. Wenn nämlich der Wille [illegible] iſt, ſo erſcheint er immer als bös, es mögen ſich rohe oder verfeinerte Erkenntniſs und Begehrungskräfte zu ihm geſellen. Denn ob man das gröbere, ſinnliche oder feinere äſthetiſche Vergnügen [illegible] Zweck macht, iſt moraliſch gleich bös. Alſo wird ſich ein Wille mit verfeinerten Begierden, der das Vergnügen zur höchſten Maxime gemacht hat, immer als ein böſer Wille zeigen, nur in andern Formen als der grobe ſinnliche Wille, worin ſeine Verdorbenheit ſich länger verbergen kann So wird ſich nun wohl zeigen laſſen, wie die ſpeculative Vernunft den verderbten Maximen den Schein der Moralität zu geben ſucht. Aber die Aufgabe, die ſich der V. gegeben hat: Wie nämlich der Charakter nach und nach in das ſittliche Verderben gerathe? iſt nicht blos unauflöslich, ſondern ſelbſt ohne Sinn, weil der ſittliche Charakter etwas Intelligibles iſt, welchem in die Zeit zu verſetzen und durch zeitliche Dinge auf ihn wirken zu laſſen, gar keinen Verſtand hat. — Uebrigens thut der Aufſatz in vielen ſchönen Stellen dar, wie die Sophiſterei das Unmoraliſche in den äſthetiſchen Willensmaximen zu verſtecken ſucht, und kann gebraucht werden, wenn man zeigen will, wie wenig ſich die äſthetiſche Luſt zu einem Moralprincip ſchicke.

6) *Ueber das Naive.* Eilftes St. 43 — 76. Die *Natur* flöſst uns bisweilen eine beſondere Art von Liebe und rührender Achtung ein, worüber S 44 — 48 ſehr ſchöne und wahre Bemerkungen gemacht werden. Dieſe Art des Intereſſes findet ſtatt, wenn folgende zwei Umſtände zuſammenkommen: 1) wenn der Gegenſtand wirklich Natur iſt, oder doch dafür gehalten wird, und 2) wenn die Natur mit der Kunſt im Kontraſte ſteht und ſie beſchämt. Durch das Letztere wird die Natur zum *Naiven.* Aus dem Umſtande, daſs das Einwirkende als Natur vorgeſtellt werden muſs, erhellet, daſs dieſe Art des Wohlgefallens kein *äſthetiſches*, ſondern ein *moraliſches* iſt Denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch

durch Betrachtung erzeugt. Zum Naiven wird erfordert, daſs die Natur über die Kunſt den Sieg davon trage, es geſchehe dies nur wider Wiſſen und Willen der Perſon oder mit völligen Bewuſstſeyn derſelben. Erſteres nennt der V. das Naive der *Ueberraſchung*, welches beluſtiget; das andere das Naive der *Geſinnung*, welches rühret. In beiden Fällen aber muſs die Natur recht, die Kunſt unrecht haben. Deshalb iſt der Sieg des Affekts über die wahre Anſtändigkeit nicht naiv, wohl aber über die falſche. Das Naive der Ueberraſchung kann nur dem Menſchen, und zwar ihm nur, in ſo fern er in dieſem Augenblicke nicht mehr reine und unſchuldige Natur iſt, zukommen. Ein ſolcher Menſch wird, wenn er ſich beſinnt, über ſich ſelbſt erſchrecken. Ein naivgeſinnter aber wird ſich über die Menſchen und ihr Erſtaunen wundern. Bei dem Naiven der Ueberraſchung achten wir die *Natur*, bei dem Naiven der Geſinnung die *Perſon*. Die letztere Art kann nur Kindern und Kindlichgeſinnten zukommen. Naiv muſs jedes wahre Genie ſeyn. Die verwickeltſten Aufgaben muſs das Genie mit anſpruchloſer Simplicität und Leichtigkeit löſen. Es verfährt nicht nach erkannten Principien, ſondern nach Einfällen und Gefühlen. Eine intereſſante Betrachtung über den Charakter der ältern griechiſchen und einige der neuern Dichter, die das Natürliche vornämlich an ſich haben, macht den Beſchluſs dieſer Abhandlung, welche etwas zu gedehnt und deklamatoriſch geſchrieben iſt, dabei aber viele leſenswerthe Stellen enthält, obgleich die Materie nicht erſchöpft iſt.

7) *Briefe über Poeſie, Sylbenmaaſs und Sprache.* Eilftes Stück, S. 77. Die Briefe ſind an ein Frauenzimmer gerichtet und haben eine ſchöne populäre Form. Der philoſophiſche Inhalt der beiden Briefe, wovon noch keine Fortſetzung erſchienen iſt, iſt folgender Begriff: Ueberall und zu allen Zeiten, ſchon mit dem Anfange des Menſchengeſchlechts, giebt es Poeſie, und dieſe tritt ſtäts mit irgend einer gemeſſenen Bewegung auf. Dieſe muſs, wie jede durchaus allgemeine Sitte, ſeinen Grund in der menſchlichen Natur haben, dem man am leichteſten im Urſprunge derſelben nachſpüren kann, weil Abſicht und Ueberlegung ſich da noch am wenigſten in die Spiele des ſicher leitenden Inſtinktes miſchen. Poeſie entſtand gemeiniglich mit Muſik und Tanz, und das Sylbenmaaſs war das ſinnliche Band ihrer Vereinigung mit dieſen verſchwiſterten Künſten. Auch nachdem ſie von ihnen getrennt iſt, muſs ſie immer noch Geſang und gleichſam Tanz in die Rede zu bringen ſuchen. Dies hängt genau mit ihrem Beſtreben zuſammen, die Sprache durch eine höhere Vollendung zu ihrer urſprünglichen Kraft zurückzuführen, und Zeichen der Verabredung durch die Art des Gebrauchs beinahe in natürliche und an ſich bedeutende Zeichen umzuſchaffen. Zweiter Brief. Die Poeſie entſpringt mit der Sprache, und läſst ſich aus deren Urſprunge erklären. Daher folgt eine Unterſuchung über den Urſprung der Sprache. Das Urſprüngliche iſt die Sprache der Gebehrden, Töne und Accente, die nicht von Ueberzink mit abhängt, ſondern in der Natur des Menſchen liegt und durch Kunſt nie ganz unterdrückt werden kann. Der innere Grund derſelben iſt die Empfindung. Der Menſch hat, ſo wie jedes Thier, ſeine eigenthümliche Sprache der Empfindung, die Stimme auf irgend eine Art ſingend zu biegen, iſt den menſchlichen Organen natürlich. Die erſte Sprache mag ein wüſtes Gemiſch von Geſchrei und Geſange geweſen ſeyn, und warum wäre es unmöglich, daſs die-

Digitized by Google

ſes nach und nach durch viele Mittelſtufen ſich endlich in eine artikulirte Rede umgebildet hätte? Viele Sprachen der Wilden ſind nach den Zeugniſſen der Reiſenden noch ſehr unartikulirt. Die beiden Syſteme, über den Urſprung der Sprache, worin das eine behauptet, daſs die Sprache allein aus Tönen der Empfindung, das andere allein aus Nachahmung der Gegenſtände entſtanden, ſcheinen die Wahrheit zu geben, wenn man ſie vereiniget. Die *Empfindung*, in ſo fern ſie als Wahrnehmung des eignen Zuſtandes jede Vorſtellung von etwas auſser uns nothwendig begleitet, in Verbindung mit dem Beſtreben, die Dinge nachahmend zu bezeichnen, ſcheinen ſowohl an dem Urſprunge, als an der weiteren Ausbildung der Sprache, einen gleich weſentlichen und allgemeinen Antheil zu haben. War die älteſte Sprache wirklich das Werk jener beiden vereinigt wirkenden Anlagen der menſchlichen Natur, ſo war ſie auch zuverläſſig ganz Bild und Gleichniſs, ganz Accent der Leidenſchaften. Die ſinnlichen Gegenſtände lebten und bewegten ſich in ihr, und das Herz bewegte ſich mit allen. Hier iſt Poeſie und Muſik. Aber wie kam eine gleichförmige Bewegung, ein Zeitmaſs in den Geſang, oder ein Rhytmus in die Worte?

8) *Die ſentimentaliſchen Dichter.* Zwölftes St. S. 1 — 54. Der Begriff der Poeſie iſt, (S. 3.) *der Menſchheit ihren möglichſt vollſtändigen Ausdruck zu geben*, (ein ſehr dunkles Merkmahl) und im Zuſtande natürlicher Einfalt macht die möglichſt vollſtändige Nachahmung des Wirklichen im Zuſtande der Kultur die Darſtellung des Ideals der Dichter. Dies ſind die zwei einzig möglichen Arten, wie ſich überhaupt der poetiſche Genius äuſsern kann. In jener zeigt ſich der naive, in dieſer der ſentimentaliſche Dichter — der Charakter der Aelteren und Neueren. Der ſentimentaliſche Dichter iſt mächtig durch Ideen, und Klopſtock oder Milton können daher mit Homer gar nicht verglichen werden, weil ſie Dichter ganz verſchiedener Art ſind. Der Charakter der Alten iſt Individualität, der Modernen Idealität. In allen, was zur ſinnlichen Anſchauung gelangen muſs, tragen die erſten; wo es aber auf Ideen ankommt, wo die Sinnenwelt überſchritten werden ſoll, tragen die zweiten den Sieg davon. Die wichtigſte Frage für die Philoſophie der Kunſt iſt, ob und in wie fern in demſelben Kunſtwerke, Individualität mit Idealität zu vereinigen ſey. Der ſentimentaliſche Dichter reflektirt über den Eindruck, den die Gegenſtände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion iſt die Rührung gegründet, in die er ſich und andre verſetzt. Der Gegenſtand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieſer Beziehung beruhet ſeine dichteriſche Kraft. Er hat es immer mit zwei ſtreitenden Vorſtellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Gränze, und mit ſeiner Idee, als dem Unendlichen zu thun, und das gemiſchte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieſen doppelten Principien zeugen. Es kömmt darauf an, welches von beiden in der Empfindung des Dichters überwiegend iſt. Hierauf baut der V. die Eintheilung aller ſentimentaliſchen Dichter in *Satiriſche* und *Elegiſche*. Satyriſch iſt der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerſpruch der Wirklichkeit mit dem Ideale zu ſeinem Gegenſtande macht. Die Satyre iſt entweder *ſtrafend* (warum nicht lieber *ernſthaft?*) oder *ſcherzhaft*. Die Wirklichkeit iſt in der Satyre ein nothwendiges Objekt der Abneigung. Die Abneigung muſs aber aus dem entgegenſtehenden Ideale (nicht etwa aus Neigung) entſpringen. Die pathetiſche Satyre muſs jeden-

jederzeit aus einen Gemüthe flieſsen, welches von dem Ideale lebhaft durchdrungen iſt. Sie iſt das Werk erhabener Seelen. Die ſpottende Satyre kann nur ſchönen Herzen gelingen. Sie behandelt nur einen moraliſch gleichgültigen Stoff, der daher durch die Behandlung veredelt werden muſs. Sie fodert daher noch mehr äſthetiſche Kunſt, als die pathetiſche, ſo wie die Komödie mehr als die Tragödie, weil dieſe ſchon einen Vortheil aus dem Stoffe zieht, den jene entbehren muſs. — *Elegiſch* nennt der V. den Dichter, der die Natur der Kunſt und das Ideal der Wirklichkeit ſo entgegenſetzt, daſs die Darſtellung des erſten überwiegt, und das Wohlgefallen an demſelben herrſchende Empfindung wird. Iſt die Natur und das Ideal ein Gegenſtand der Trauer, welches dadurch geſchieht, wenn jene als verloren, dieſe als unrecht angeſtellt wird; ſo iſt dieſe Dichtart eigentliche *Elegie*; ſind beide ein Gegenſtand der Freude, ſo heiſst ſie *Idylle* in weiterer Bedeutung. Die Trauer muſs bei der Elegie aus einer durch das Ideal erweckten Begeiſterung flieſsen. Der Inhalt der Klage darf nur ein innerer idealiſcher Gegenſtand ſeyn, ſelbſt wenn ſie einen Verluſt in der Wirklichkeit betrauert, muſs ſie ihn erſt zu einem idealiſchen umſchaffen. Nun folgt eine Beurtheilung Rouſſeau's, Klopſtocks, Kleiſts, Hallers u. ſ. w. in dieſer Hinſicht, welche viele wahre und vortrefliche Bemerkungen enthält. Die poetiſche Darſtellung unſchuldiger und glücklicher Menſchheit iſt der allgemeine Begriff der Idylle. Die Dichter haben ihr ihre Stelle in dem kindlichen Alter der Menſchheit angewieſen, allein dieſe Beſtimmung iſt blos zufällig. Ein ſolcher Zuſtand iſt nicht nur *vor* der Kultur, ſondern auch als ihr Ende denkbar. In der Schäferidylle iſt daher der weſentliche Mangel, daſs ſie das Ziel hinter uns ſtellt, dem ſie uns doch entgegenführen ſollte; ſie hat Intereſſe für das Herz, aber nicht genug für den Geiſt. Dieſem Mangel hat alle Kunſt der Dichter nicht abhelfen können. Will der Dichter dieſen Mangel wegſchaffen; ſo muſs er uns vorwärts führen, muſs es ſich zur Aufgabe machen, die Unſchuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des feurigſten Lebens, des ausgebreitetſten Denkens, der raffinirteſten Kunſt der höchſten Verfeinerung, darzuſtellen. Kurz, er muſs den Menſchen, da er nun einmal nicht nach Arkadien zurück kann, nach Eliſium führen. Ruhe ſoll der herrſchende Eindruck dieſer Dichtart ſeyn, aber nicht Ruhe der Trägheit, ſondern der Vollendung. Der V. geſteht die Schwierigkeit ein, die in der Aufgabe liegt, das Gemüth zu befriedigen, ohne das Streben zu unterdrücken, und verſpricht dieſelbe als Theorie der Idylle als Fortſetzung.

II. *Pſychologiſche.*

Das Spiel in ſtrengſter Bedeutung. Fünftes Stück. 57—89 *Ernſt* iſt (S. 58) das Gefühl der Anſtrengung, welches entweder die Spannung oder die beſtimmte Richtung der Selbſtthätigkeit oder beide zugleich begleitet. Das Ziel, wohin man will iſt hier Alles. Giebt es keinen leichten Weg zu demſelben, ſo muſs der ſchwerere gewählt werden. Die Kraft iſt einem beſtimmten Zwecke untergeordnet. Das Gelingen ſoll hier nicht vom Zufalle, ſondern allein von der Geſchicklichkeit abhängen. Dem Ernſte ſteht das *Spiel* entgegen. Der Zweck deſſelben liegt im Gefühl der Thätigkeit, die in Anſehung der Richtung und des Umfanges der Kraftanwendung ganz unangeſtrengt und frei iſt; die ſpielenden Kräfte äuſsern ſich nur ſo lange, als ihre Thätigkeit durch ſich ſelbſt belebt wird. Das Spiel ſoll einen Stoff liefern, wodurch

wodurch dem Gemüthe der reine Genuſs einer unangeſtrengten Selbſtthätigkeit durch alle Sphären ſeines Wirkens verſchaft wird; es ſoll den gröſsten Umfang freier Thätigkeit mit dem kleinſten Maaſse von Anſtrengung verknüpfen. So viel Rückſicht auf Gewinnſt im Spiele iſt, ſo viel weniger iſt Spiel im Spiele. Der Gewinnſt iſt in den meiſten Spielen ein bloſses Aufmunterungsmittel in der Ferne. Der Zufall bringt Leben ins Spiel, und nur durch ſeinen Beitritt iſt der Zweck des Spiels, nämlich Genuſs aus freier Thätigkeit der Kräfte erreichbar. Scheibenſchieſsen, Schachſpiel, öffentliche Wettſpiele u. ſ. w. ſind daher kein wahres Spiel, weil die Thätigkeit der Kräfte hier nicht frei iſt. Bei letzteren inſonderheit verdrängt die Leidenſchaft die Selbſtthätigkeit aus dem Spiele und verwandelt es in Ernſt. Alle Wettſpiele es ſtehe Verſtand oder körperliche Geſchicklichkeit auf der Wette, haben dieſen Fehler. Gar nichts kann das Spiel von ſeiner wohlthätigen Natur behalten, wenn man dem Zufalle und mit ihm der Leidenſchaft alles einräumt, wie in den ſo genannten Glücksſpielen. Denn der Zufall im Spiele darf kein launichter Dämon, er muſs ein günſtiger Genius ſeyn, der Erwartungen blos hinhält, um ſie am Ende vollkommen zu befriedigen. Das Spiel κατ' ἐξοχὴν kann nicht in den Spielen anzutreffen ſeyn, wo die Materie des Spiels die Selbſtthätigkeit nicht unmittelbar reitzt, ſondern die Anregung durch einen dem Weſen des Spiels fremden Zuſatz geſchieht. Und nun folgt eine meiſtens treffende Kritik dieſer Art der Spiele (S 69 u. f. w.) Die Materie des Spiels hat hier für die Empfindung entweder zu wenig oder zu viel Bedeutung Im erſten Falle wird der Mangel natürlicher Reitze nur durch den erkünſtelten Reitz der Hülfs- und Nebenzwecke erſetzt, im andern Falle erhält der Spieler einen Ruf von höherer Art, nämlich gar nicht damit zu ſpielen Thut er es gleichwohl; ſo ergreift ihn unausbleiblich entweder Leidenſchaft oder Froſt. Die Materie womit geſpielt wird, ſo fern ſie an und für ſich zur Reitzung der Thätigkeit nicht hinreichend iſt, aus mathematiſchen und mechaniſchen Gröſsen, mit welchen im Gegenſatz als die zu viel bedeutende Materie die moraliſchen Gröſsen ſtehen: Beide ſind aber zur Materie des vorzüglichen, d i. freiern Spiels gleich untauglich Folglich wird die ſchicklichſte Materie zum Spiel, die zwiſchen beiden innliegende, d i. die *äſthetiſche* Gröſse ſeyn müſſen. Dieſe iſt eine ſolche, von welcher der Sinn unmittelbar angezogen wird, und wobei die Selbſtthätigkeit dennoch frei bleibt Nun folgt eine ausführliche Zergliederung dieſer äſthetiſchen Gröſse, die aber Rec dunkel findet, und wovon er deshalb keine kurze Darſtellung zu geben, ſich getraut Ueberhaupt hat er dieſem Aufſatze zwar viele richtige Bemerkungen und gute Einfälle angetroffen. Aber die ganze Theorie hält er ſelbſt für ein bloſses Spiel. Die Eintheilung des Spiels, nach den verſchiedenen Arten der Gröſsen, die ſelbſt keinen reellen Grund haben, ſcheint ihm nichtig. Das Weſen des Spiels iſt zwar im Begriffe richtig beſtimmt, aber die Urſachen des Vergnügens beim eigentlichen Spiel ſind zu geſucht und oft nirgends zu finden. Indeſſen muſs in einer ſo ſchweren anthropologiſchen Materie jeder Beitrag eines denkenden Kopfs willkommen ſeyn.

III. *Moraliſche.*

Die Idee der Gerechtigkeit, als Princip einer Geſetzgebung betrachtet. Siebentes St. 1 — 30. Eine ſehr gedankenreiche Abhandlung, worin der Zweck und Inhalt der Platoniſchen Republik meiſterhaft dargeſtellt,

geſtellt, die Mängel des Platoniſchen Begriffs der Gerechtigkeit aufgedeckt, und die wiſſenſchaftlichen Vortheile der Kantiſchen Deduktion moraliſcher Begriffe gezeigt wird. Dabei lehrt der V. wie die Idee der Gerechtigkeit das Princip der Theorie einer jeden Geſetzgebung ſeyn müſſe.

IV. *Aus der Geſchichte der Philoſophie,*

1) *Ueber die Idee der Alten vom Schickſal.* Achtes St. 75 — 86. Der V. ſucht zu zeigen, wie ſich dieſe Idee mit den moraliſchen Begriffen der Alten habe reimen laſſen. Die hiſtoriſchen Belege fehlen.

2) *Beiträge zur Geſchichte der neueren bildenden Künſte.* Neuntes St. S. 11 — 30. Eine einſichtsvolle Kritik der beſten Kunſtſchulen und einiger Produkte derſelben.

3) *Homer, ein Günſtling der Zeit.* Neuntes St. S. 53 — 88.

4) *Homer und Oſſian.* Zehntes St. 86 — 107. Zwei Beiträge zur Kenntniſs des Urſprungs und der Natur dieſer Dichter.

Am Ende des Jahrgangs erfährt man, daſs von I. 1. Hr *Körner*; von I. 2. 4. 5. 6. 8. Hr *Schiller*, von I. 3. Hr. *Bendavid*; Von I. 7. Hr. *A. W. Schlegel*; von II. Hr. *D. Weishuhn*; von III. Hr. *D. Erhard* in Nürnberg; von IV. 1. Hr. *Grot*; von IV. 2. Hr. *v. Meyr*; von IV. 3. 4. Hr. *Herder* Verfaſſer ſind.

12) Berlin b. Unger: *Deutſchland.* Viertes — Neuntes Stück.

Dieſe Stücke ſind ſehr reich an philoſophiſchen Aufſätzen. Es ſind folgende: 1) *Nach welchen Grundſätzen ſoll man politiſche Meinungen und Handlungen der Privatperſonen beurtheilen?* S. 1 — 142. 4tes St. Der Verf. ſagt, daſs man alle menſchlichen Meinungen und Handlungen I. von Seiten der Klugheit, II. des Rechts, und III der Moral betrachten könne. Die Beurtheilungsregel der Klugheit iſt: Wer ſichere und wirkſame Mittel zu ſeinen Zwecken (welche es auch ſeyen) gebraucht, iſt klug. Die Regel, welche der V. für die Beurtheilung der Gerechtigkeit giebt, iſt: Wer Niemandes geſetzmäſsige Freiheit verletzt, iſt gerecht. Der gemeine Begriff der geſetzmäſsigen Freiheit, wird durch folgende Formel ausgedrückt: „Ich brauche für Niemanden von Rechtswegen etwas zu thun, als wozu ich mich ſelbſt (durch einen Vertrag) verſtanden habe.“

Der Verf ſetzt nun als zugeſtanden voraus, daſs den Staat nur die Verletzung des Rechts zum Zwange berechtigen könne, und führt hierauf folgende Grundſätze aus: 1) Der Staat hat nie ein Recht einen andern wegen ſeiner bloſsen politiſchen ſpekulativen Meinungen und deren Aeuſſerung zu beſtrafen, oder auf irgend eine Art Gewalt gegen ihn zu brauchen; 2) Politiſche Geſinnungen, welche der Denkungsart des Staats zwar widerſprechen, aber doch keinen moraliſchen Grund rechtswidriger Handlungen in ſich enthalten können den Staat nie zur Gewalt gegen ſie berechtigen; 3) Eine Geſinnung, welche ein offenbarer hinreichender Grund iſt, ſeine vollkommnen Verbindlichkeiten gegen den Staat zu übertreten, oder die Rechte des Staats zu verletzen, berechtiget zur Gewalt; 4) Der Bürger behält vollkommne Freiheit in Anſehung aller Handlungen, welche nicht durch die poſitiven Geſetze des Staats verboten ſind. Nach dieſen Grundſätzen ſetzt der Verf in folgenden die Regeln feſt, nach welchen der Staat das Betragen ſeiner Bürger während eines Angriffs auf ſeine Rechte zu beurtheilen hat. Es geſchieht dieſes theils in einer Revolution, theils im Kriege. In Beziehung auf den erſten Zuſtand heiſst es

S. 24.

S. 24. Der Unterthan hat, in Anſehung des Rechts, mit welchem der Oberherr regiert, keine rechtskräftige Stimme, und nach dieſer Maxime wird über viele blendende Handlungen älterer und neuerer Zeiten das Urtheil geſprochen, und gefolgert: 1) daſs keine Perſon, welche durch einen Mächtigeren aus dem Beſitze der Souveranität geworfen ſeyn, das Recht habe zu fodern, daſs die Unterthanen ihm mit Gewalt zu ſeinem Rechte verhelfen; 2) daſs der wieder eingeſetzte Regente kein Recht habe, die Unterthanen deshalb zu ſtrafen, daſs ſie ſich ſeiner nicht angenommen haben; 3) das Verhältniſs der Prätendenten ſey das Verhältniſs des *Krieges*, wo keine Partei über die andere ſich auf den Fuſs des Souverains und der Unterthanen behandeln darf; 4) keiner könne beſtraft werden, daſs er dem Prätendenten in rechtmäſsigen Dingen gehorcht habe. Für den Zuſtand des Krieges findet man S. 39 folgende Regeln: 1) Kein Unterthan, als ſolcher ſoll ſich in den Streit miſchen; 2) Magiſtrate können die Befehle des gewalthabenden Feindes regelmäſsig ausführen; 3) Unterthanen können ſich einem übergewaltigen Feinde unterwerfen, und ſind zur Haltung ihres Verſprechens verpflichtet, wenn er ſich ſelbſt erhält; 4) freiwillige Verbindungen mit dem Feinde, die zum Verderben des Staats gereichen, ſind an Unterthanen ſtrafbar. Dieſe Grundſätze ſind theils gerechtfertiget, theils durch Beiſpiele erläutert.

2) *Ueber die Aufführung der Gluckiſchen Oper Alceſte*, auf dem königl. Operntheater zu Berlin von 1796. (Aus dem Briefe eines Künſtlers St. 5.) Eine feine, und geſchmackvolle Kritik, die einen Kenner von vieler Einſicht verräth.

3) *Ueber das Verhältniſs der geſetzgebenden und richterlichen Gewalt*, von *E. F. Klein*, St. 6. Hr. Kl. glaubt, daſs der Despotismus, welchen man von der Vereinigung der geſetzgebenden und ausübenden Gewalt beſorge, nicht in dieſer Vereinigung ſelbſt, ſondern nur in den Miſsbräuchen liegen könne, welche aus dieſer Vereinigung entſtehen. Man könne vielmehr vorausſetzen, daſs der Geſetzgeber ſelbſt das Anſehen ſeines eignen Geſetzes beſſer behaupten werde, als ein anderer. Unſre Freiheit gerathe nur dann in Gefahr, wenn der Richter willkührlich verfährt, d. i. ſich nicht an das Geſetz bindet, und für vorkommende Fälle gleich neue Geſetze macht. Dieſem Uebel werde nun dadurch begegnet, daſs theils die ſchnelle Veränderung der Geſetze gehindert, theils die Ausübung der geſetzgebenden und richterlichen Gewalt in den Fällen, wo ſie ſich äuſseren, geſchieden werden. Das erſte werde durch eine Geſetzkommiſſion, daſs zweite dadurch erreicht, daſs der Regent zwar die genaueſte Aufſicht über die Richter führt, aber ſich ſelbſt des Richteramts enthält. Beides ſey der Fall in der preuſsiſchen Rechtspflege. Die Frage, wie eine ſolche Trennung geſichert werde, beantwortet zwar der Hr. V. nicht ausführlich, giebt aber doch zu verſtehen, daſs er der Meinung ſey, es gebe keine andere Garantie, als Publicität, und die daraus entſpringende Schande der Uebertreter.

Obgleich Rec. dem Hrn. Geh. R. in allen beitritt; ſo ſcheint doch unter Menſchen, ſo wie ſie ſind, nicht wenig auf die Form der Regierung anzukommen. Denn es iſt doch nicht ſo wahrſcheinlich, daſs wenn der Richter ein Geſetz bedarf, das ſein Privatintereſſe begünſtiget, die Geſetzgeber, die von ihm verſchieden ſind, ſich ſo leicht verſtehen werden, ſeinem Intereſſe zu genügen, als wenn er nur ſeines eignen Willens hierzu bedarf, und wenn in dem Staate die Anwendung des Geſetzes oder der richterliche Spruch nicht

von *einer* Inſtanz abhängt, auch wohl die Wahl der Gerichtshöfe freigelaſſen iſt; ſo iſt nicht leicht zu beſorgen, daſs die Parteien willkührlichen Richterſprüchen unterliegen.

4) *Ich bin ein moraliſches Weſen.* St. 6. Aus dem Bewuſstſeyn der Verpflichtung in einer populären Sprache bewieſen.

5) *Salomo Geſsner* nach Hottinger St. 6 und 8. Intereſſante Beiträge zu dem Leben dieſes berühmten Dichters.

6) *Verſuch über den Begriff des Republikanismus*, veranlaſst durch die Kantiſche Schrift: Zum ewigen Frieden, von *Friedrich Schlegel*, 7. St. 10 — 42. Ueber dieſen wichtigen Aufſatz läſst ſich ein ganzes Buch ſchreiben. Rec. wagt es nicht, ihn hier zu beurtheilen, weil er zur Auseinanderſetzung ſeines Urtheils keinen Raum hier finden würde. Zwei Stellen mögen die Abhandlung charakteriſiren: „Die Ochlokratie iſt jedoch nebſt der Tyrannei: denn die *Neronen* können dem *Sankülottismus* den Preis recht wohl ſtreitig machen — unter allen politiſchen Unformen das gröſste phyſiſche Uebel (S. 29.) Die *Oligarchie* hingegen — der orientaliſche Kaſtendespotismus, das europäiſche Feudalſyſtem — iſt der Humanität ungleich gefährlicher: denn eben die Schwerfälligkeit des künſtlichen Mechanismus, welche ihre phyſiſche Schädlichkeit lähmt, giebt ihr eine koloſſale Soliditär. Die Konzentrazion der durch gleiches Intereſſe Zuſammengebundenen iſolirt die Kaſte vom übrigen menſchlichen Geſchlecht, und erzeugt einen hartnäckigen Esprit de corps. Die geiſtige Frikzion der Menge bringt die hölliſche Kunſt, die Veredlung der Menſchheit unmöglich zu machen, zu einer frühen Reife.

Mit argwöhniſchem Blicke wittert die Oligarchie jede aufſtrebende Regung der Menſchheit, und zerknickt ſie ſchon im Keime. Die *Tyrannei* hingegen iſt ein ſorgloſes Ungeheuer, welches im Einzelnen oft die höchſte Freiheit, ja ſogar vollkommene Gerechtigkeit überſieht. Die ganze lockre Maſchine *hängt an einem einzigen Reſſort*; und wenn dieſer ſchwach iſt, zerfällt ſie bei dem erſten kräftigen Stoſs. — Wenn die *Form der Regierung despotiſch*, *der Geiſt* aber repräſentativ oder *republikaniſch* iſt, (S. die treffliche Bemerkung S. 26.) ſo entſteht die *Monarchie*. (In der Ochlokratie kann der Geiſt der Regierung nicht republikaniſch ſeyn, ſonſt würde es nothwendig auch die Form des Staats ſeyn. In der reinen Oligarchie muſs der Geiſt des Standes despotiſch ſeyn, wenn die Form nicht in einen rechtmäſsigen demokratiſchen Ariſtokratismus übergehn ſoll; der republikaniſche Geiſt einzelner Glieder hilft nichts, denn der *Stand*, als ſolcher, herrſcht.) Der Zufall kann einem gerechten Monarchen despotiſche Gewalt überliefern. Er kann republikaniſch regieren, und doch die despotiſche Staatsform beibehalten, wenn nämlich die Stufe der politiſchen Kultur oder die politiſche Lage eines Staats eine proviſoriſche (alſo despotiſche) Regierung durchaus nothwendig macht, und der allgemeine Wille ſelbſt ſie billigen könnte. *Das Kriterium der Monarchie* (wodurch ſie ſich vom Despotismus unterſcheidet) iſt die gröſstmöglichſte Beförderung des Republikanismus. Der Grad der Approximation des Privatwillens des Monarchen zur abſoluten Allgemeinheit des Willens beſtimmt den Grad ihrer Vollkommenheit. Die monarchiſche Form iſt einigen Stufen der politiſchen Kultur, da das republikaniſche Princip entweder noch in der Kindheit (wie in der heroiſchen Vorzeit) oder wieder gänzlich erſtorben iſt (wie zur Zeit der römiſchen Cäſare) ſo völlig angemeſſen; ſie gewährt in dem ſeltenen, aber doch vorhandnen Fall der *Friedriche* und

Mark-Aurels ſo offenbare und groſſe Vortheile; daſs es ſich begreifen läſst, warum ſie der Liebling ſo vieler politiſchen Philoſophen geweſen, und noch iſt."

„Die *Inſurrekzion* iſt nicht politiſch unmöglich (oder abſolut unrechtmäſsig (wie S. 94—97. behauptet wird): denn ſie iſt mit der Publizität nicht abſolut unvereinbar. Von dem (vielleicht unrechtmäſsigen) Herrſcher (S. 96.) gilt, was Kant S 101 ſagt: „Wer die entſchiedene Obermacht hat, darf ſeiner Maximen nicht heel haben." — Eine Konſtituzion, welche jedem Individuum, *wenn es ihm ſelbſt rechtmäſsig ſchiene*, zu inſurgiren erlaubte, würde allerdings ſich ſelbſt aufheben. Eine Konſtituzion hingegen, welche einen Artikel enthielte, der *in gewiſſen vorkommenden Fällen* die Inſurrekzion *peremtoriſch geböte*, würde ſich zwar nicht ſelbſt aufheben; aber dieſer einzige Artikel würde *null* ſeyn: denn die Konſtituzion kann nichts gebieten, wenn ſie gar nicht mehr exiſtirt; die Inſurrekzion aber kann nur dann rechtmäſsig ſeyn, wenn die Konſtituzion vernichtet worden iſt. Es läſst ſich aber ſehr wohl denken, daſs ein Artikel in der Konſtituzion die Fälle beſtimmt, in welchen die konſtituirte Macht für de facto *annullirt* geachtet werden, und die Inſurrekzion alſo jedem Individuum *erlaubt* ſeyn ſoll. Solche Fälle ſind z. B. wenn der Diktator ſeine Macht über die beſtimmte Zeit behält; wenn die konſtituirte Macht die Konſtituzion, das Fundament ihrer rechtlichen Exiſtenz, und alſo ſich ſelbſt vernichtet u. ſ. w Da der allgemeine Wille eine ſolche Vernichtung des Republikanismus durch Uſurpation nicht wollen kann, und den Republikanismus nothwendig will, ſo muſs er auch die einzigen Mittel, die Uſurpazion zu vernichten (Inſurrekzion), und den Republikanismus von Neuem zu organiſiren (proviſoriſche Regierung), zulaſſen können. Diejenige Inſurrekzion iſt alſo *rechtmäſsig*, deren Motiv die Vernichtung der Konſtituzion, deren Regierung blos proviſoriſches Organ, und deren Zweck die Organiſazion des Republikanismus iſt. — Das zweite gültige Motiv der rechtmäſsigen Inſurrekzion iſt *abſoluter* Despotismus d. h. ein ſolcher, welcher nicht proviſoriſch iſt, und alſo bedingterweiſe erlaubt ſeyn kann, ſondern ein ſolcher, welcher das republikaniſche Bildungsprinzip (durch deſſen freie Entwickelung allein der politiſche Imperativ allmählich wirklich gemacht werden kann) und deſſen Tendenz ſelbſt zu vernichten und zu zerſtören ſtrebt, und alſo abſolut unerlaubt iſt, d. h. vom allgemeinen Willen nie zugelaſſen werden kann. Der abſolute Despotismus iſt nicht einmal ein Quaſiſtaat, ſondern vielmehr ein *Antiſtaat*, und (wenn auch vielleicht phyſiſch erträglicher) doch ein ungleich gröſseres politiſches Uebel, als ſelbſt *Anarchie*. Dieſe iſt blos eine Negazion des politiſch Poſitiven; jener eine Poſizion des politiſch Negativen. Die Anarchie iſt entweder ein *flieſſender Despotismus*, in dem ſowohl das Perſonale der herrſchenden Macht, als die Gränzen der beherrſchten Maſſe ſtets wechſeln; oder eine unächte und *permanente Inſurrekzion*: denn die ächte und politiſch mögliche iſt nothwendig tranſitoriſch,

7) *Ehrengedächtniſs unſers ehrwürdigen Ahnherrn Albrecht Dürers*, von einem Kunſtliebenden Kloſterbruder. St. 7. Verdient als Beytrag zur Biographie eines der erſten Deutſchen, die Kunſttheorien geſchrieben haben, erwähnt zu werden.

8) *Briefe über die Kantiſche Philoſophie* an einen Freund in Paris. *Erſter Brief*, St. 8. *Zweiter Brief*, St 9 *Dritter Brief*, St. 10. Es werden noch mehrere dieſer Briefe folgen. Sie ſind für Laien beſtimmt, und wenn der Verf. in dieſer Popularität

aushält; ſo zweifelt Rec. nicht, daſs ſie viel dazu beitragen werden, die ſchiefen Begriffe über die Kantiſche Philoſophie zu berichtigen.

9) *Erklärung einiger ſinnverwandter Wörter*, von *J. A Eberhard*. Ein Stück aus dem zweiten Bande der Synonymen, und zwar über *Empfindung* und *Gefühl*.

10) *Die natürliche Freiheit der Faſanen bei Weiſſenfels.* Eine Originalverordnung eines Oberforſtmeiſters, der ſeine Begriffe von der Freiheit der Thiere ſehr praktiſch macht. Es wird darin unter andern, nachdem in dem Vorhergehenden der Beſchluſs, den Faſanen künftig ihre *natürliche* Freiheit zu geſtatten, bekannt gemacht iſt, befohlen, „wo ſich ein Faſanennest auffinden ſollte, ſolches unangetaſtet, und *das Gras um ſelbiges drei Ellen breit im Umkreiſe ſtehen zu laſſen, damit die Faſanen in der Brut nicht geſtört werden*, ſich auch *aller* ſonſtigen, dem wilden Faſanenſtand nachtheiligen Unternehmungen bei Vermeidung nachdrücklicher Ahndung zu enthalten.“ Der Verfaſſer der Anordnung, wird in einer Note hinzugefügt, beſitzt unſtreitig von der natürlichen Freiheit eines wilden Vogels einen ſo vollſtändigen Begriff, daſs, wenn derſelbe überall auf Menſchen übergetragen würde, ſelbſt dieſes wildzahme Vernunftthier ſich dabei ganz vortrefflich befinden müſste. *Ueberall*, wo man ſich, ſelbſt in fremdem Gebiete niederlaſſen will, *drei Ellen breit im Umkreiſe ſichern Raum* und Schutz gegen *alle ſonſtige* dem wildzahmen Menſchenſtand nachtheilige Unternehmungen u. ſ. w. was könnten ſich Millionen menſchlicher Individuen beſſeres wünſchen?

10) *Der deutſche Orpheus.* Ein Beitrag zur neueſten Kirchengeſchichte. Eine mit Witz und Laune geſchriebene Kritik, der neueſten Schloſſerſchen Schrift betitelt: *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudieren wollte.*

13) Breslau, bei W. G. Korn: *Verſuche über verſchiedne Gegenſtände aus der Moral, der Litteratur und dem geſellſchaftlichen Leben*, von *Chr. Garve*. Zweiter Theil. 1796. 8 510 S.

Der erſte Theil dieſes Werks erſchien im J. 1792. Die an feinen, beſonders pſychologiſchen Beobachtungen, an merkwürdigen Reſultaten, gründlicher Menſchenkenntniſs und an heilſamen Lehren erprobter Lebensweisheit ſo reichhaltigen, durch Mannichfaltigkeit des Inhalts und durch den ſchönen ruhigen, aber nicht weniger lebendigen, Vortrag ſo anziehenden Abhandlungen jenes Bandes haben gewiſs unſer denkendes und für ſittliche, intellektuelle und politiſche Veredlung intereſſirtes Publikum ſchon längſt auf die gehoffte Fortſetzung begierig gemacht. Mit welcher Feinheit und tiefen Einſicht behandelte nicht der würdige Selbſtdenker in jenem Bande die Gegenſtände folgender Abhandlungen, deren Ueberſchriften wir, der Vollſtändigkeit wegen, und für Leſer, denen ſie zufällig unbekannt blieben, hieher ſetzen! I. *Über die Geduld.* II. *Ueber die Moden* III. *Ueber die Maxime Rochefoucaults: das bürgerliche Air verliert ſich zuweilen bei der Armee, niemals am Hofe.* IV. *Ueber die Unentſchloſſenheit.* — Dieſen zweiten Band ziert, ſtatt der Vorrede, eine edle Zueignungsſchrift an den Hrn. Kreisſteuer-Einnehmer *Weiſſe*. Die Abhandlungen ſind folgende. I. *Ueber zwei Stellen des Herodots.* Die *erſte* Stelle betrift die Unterredung Solons mit Krösus, im I. B. des Herodots, vom 30. bis 33. Kap. Der Vf. ſtellt hier ſcharfſinnige und durch hiſtoriſche Data unterſtützte Reflexionen

an über die Entwicklung und den Gehalt der dort dargelegten Begriffe von Glückſeligkeit. Eine Stelle ſchien dem Rec. leicht zu Miſsverſtändniſſen Anlaſs geben zu können. Der Vf. ſagt S. 50. „So wie im Menſchen ſelbſt Inſtinkt und Leidenſchaft nach und nach in vernünftige Ueberlegungen zu Erreichung *eben der Endzwecke*, welche die *Leidenſchaft* ſucht, und in freie Entſchlüſſe nach ihnen zu ſtreben, übergehen, ſo verfeinern und vervollkommnen ſich, in eben der Stufenfolge, die Begriffe von denjenigen Eigenſchaften, welche der Menſch von ſich ſelbſt auf höhere Weſen überträgt. Der Saame der reinen und vernünftigen Gottesverehrung entwickelt ſich *aus* jenen rohen Vorſtellungen des Alterthums, von welchen ſelbſt die Weisheit Solons nicht frei war, eben ſo natürlich, wie ſich das Syſtem unſrer moraliſchen und politiſchen Kenntniſſe überhaupt, *aus* den Eindrücken der Sinnlichkeit den Phantomen der Einbildungskraft und den Trieben unſrer thieriſchen Natur entwickelt.“ Sollte nicht hier, vorausgeſetzt die Unſtatthaftigkeit einer Ableitung unſrer ſittlichen und religiöſen Ideen aus der Erfahrung, zur Verhütung alles Miſsverſtändniſſes, beſtimmter geſagt werden, jene Begriffe entwickeln ſich *durch* Erfahrung und durch den zu ihr gehörigen Stoff, ſo fern ſie dadurch nur *geweckt* und *veranlaſst*, und auf etwas Aeuſſeres bezogen, aber nicht ihrem innern Weſen nach *hervorgebracht* werden können? Auch fehlen uns der obige Ausdruck: „Inſtinkt und Leidenſchaft gehen in vernünftige Ueberlegung über zur Erreichung *eben der* Endzwecke, welche die *Leidenſchaft* ſucht,“ etwas gewagt. —

Die *zweite* Stelle enthält die Unterredung des Demaratus mit Xerxes. (Herodot. B. 7. K. 101 etc. und 209.) Auf Veranlaſſung derſelben macht der Verf. vortreffliche Bemerkungen über den *Nationalgeiſt* überhaupt, und insbeſondre den griechiſchen, und über ſeinen eigenthümlichen Einfluſs auf den Fortgang der Kultur, und die Beförderung des Wohlſtandes der Nationen.

II. *Einige Gedanken über die Vaterlandsliebe überhaupt und über die Vorliebe insbeſondere, welche in einem groſsen Staate die Einwohner jeder Provinz für dieſe ihre Provinz haben.* Der Vf. betrachtet die Vaterlandsliebe nach ihren drei vornehmſten Quellen, als Liebe zu dem *Lande*, als Liebe zu den *Menſchen*, und als Liebe zur *Verfaſſung und Regierung* des Staats. Dieſe der allgemeinſten und gröſsten Aufmerkſamkeit und Beherzigung würdige Abhandlung iſt voll der intereſſanteſten Reflexionen über verſchiedene ehemalige und gegenwärtige Staatsverfaſſungen, mit Rückſicht auf ältere und neuere Zeitumſtände. Sie endigt ſich mit folgendem Gedanken: „*Vielleicht iſt es die natürliche Stufenfolge, in dem Fortgange des Menſchengeſchlechts zu ſeiner Vollkommenheit, daſs die Vorliebe der Menſchen für kleine Landſtriche, die ſie ihr Vaterland nennen, in den Patriotismus gegen groſse Staaten, und dieſer Patriotismus in die weltbürgerliche Geſinnung und allgemeine Menſchenliebe übergehe.*“

III. *Einige Beobachtungen über die Kunſt zu Denken.* Dieſe an feinen pſychologiſchen, äſthetiſchen und litterariſchen Bemerkungen reiche, und beſonders für je angehende Schriftſteller intereſſante, Abhandlung beſteht aus zwei Abtheilungen. Die *erſte* betrift das Denken überhaupt, einige Hinderniſſe und Hülfsmittel deſſelben; die *zweite* die Verſchiedenheit der Methoden, durch welche ſich die Denker von einander unterſcheiden, oder zwiſchen welchen ſie zu wählen haben. In der letztern handelt der Vf. von der Methode, 1) des Unterrichts, (der ſyſtematiſchen)

2) der

2) der Erfindung (der Sokratiſchen) 3) der hiſtoriſchen, 4) der widerlegenden, 5) der kommentirenden, 6) der beobachtenden Methode. Wir heben eine Stelle aus, welche in Beziehung auf manche Beurtheilungen der neueſten Philoſophie viel Treffendes enthält. S. 373 ff. „Wenn der Menſch, in der immerwährenden Auffindung von Zweifeln und Einwürfen gegen alte Wahrheiten, die im Beſitze der öffentlichen Meinung ſind, oder gegen neue Behauptungen, welche den Beifall des Publikums erhalten, eine leichte und ihn befriedigende Nahrung ſeines Geiſtes findet; ſo ſpricht er ſich leicht von der weit ſchwereren Arbeit los, in das Innere der Materie ſelbſt einzudringen und über die Gegenſtände, welche Andre nach ſeinem Urtheile falſch geſehen haben, etwas Wahres bei ſich feſtzuſetzen“ . . . . „Auf die jetzt eben angezeigte Weiſe iſt die *Anmaſſung* oder das *Vorgeben*, ein *Skeptiker* zu ſeyn, entſtanden. Durch die Leichtigkeit und Anmuth derjenigen Geiſtesarbeit verführt, welche mit dem Zerſtören und Niederreiſſen, bei dem Baue der menſchlichen Erkenntniſs, beſchäftigt iſt, haben ſcharfſinnige Männer, wenn ſie zugleich eitel waren, ihre ganze Philoſophie darauf eingeſchränkt. Einige haben ſogar, nur um ihre Trägheit im Nachdenken zu rechtfertigen, die Unmöglichkeit behauptet, die Wahrheit zu finden. Der Ruhm eines Philoſophen und eines ſcharfſinnigen Kopfes läſst ſich auf eine weit bequemere Weiſe erhalten, wenn man ſich zum Richter fremder Arbeiten aufwirft, als wenn man, in derſelben Gattung, eigene Werke hervorbringt und der öffentlichen Beurtheilung ausſtellet. Das Erſtere thut der Skeptiker. Er beſucht, gleichſam als Dilettant, die Kunſtſäle der Philoſophen, und findet an den von aller Welt bewunderten Meiſterſtücken Ausſtellungen zu machen. Vielleicht ſind dieſe nicht ungegründet. Aber die groſſe Sache wäre, es beſſer zu machen. . . . Bei Werken des philoſophiſchen *Geiſtes*, bei der Auffindung und dem Erweiſe ſolcher Wahrheiten, die zu einer vernünftigen Aufführung, zur Ruhe des Lebens, oder zu einer ſtandhaften Ertragung der Uebel gehören, iſt es Niemanden erlaubt, ſich mit der Aufdeckung der Schwächen und Fehler ſeiner Vorgänger zu befriedigen. Man verlangt mit Recht von demjenigen, welcher zu dieſem Geſchäft Geiſtesfähigkeit genug hat, daſs er wenigſtens einen Verſuch mache, den entdeckten Mängeln abzuhelfen und an die Stelle ſchwacher Gründe ſtärkere zu ſetzen.“ — — „Es iſt indeſſen, um gerecht zu ſeyn, nicht zu vergeſſen, daſs, in der ſpekulativen Philoſophie, es unter die wichtigen Endzwecke der Meditation gehört, uns nicht blos unſere zufällige Unwiſſenheit, — der wir daher abhelfen können, — ſondern auch unſer natürliches Unvermögen und alſo die Gränzen unſers Verſtandes aufzudecken: welches dann nicht anders, als durch die Vernichtung der falſchen Anſprüche, geſchehen kann, welche die Philoſophen auf klare und gewiſſe Erkenntniſs, in dem für den menſchlichen Verſtand unerreichbaren Gebiete gemacht haben. Derjenige leiſtet unſtreitig dem menſchlichen Geſchlechte einen Dienſt, der es von unnützen und nichts fruchtenden Grübeleien, oder von leeren und ungegründeten Einbildungen befreiet, und der den künftigen Denkern die eigentliche Sphäre anweiſet, innerhalb deren ſie hoffen können, Entdeckungen zu machen.“

Am Schluſſe dieſer ideenreichen Abhandlung vergleicht und entwickelt der Verf. die eigenthümliche Manier drei berühmter Schriftſteller, welche ſich in der *beobachtenden* oder *bemerkenden* Denkungsweiſe

weiſe auszeichnen, und wegen ihrer originellen Ideen jedem Studierenden als Erweckungsmittel des Selbſtdenkens empfohlen werden. Dieſe ſind *Montaigne*, *Hume* und *Montesquieu*. — Noch ein paar Stellen, welche wir ihres gemeinnützigen Inhaltes wegen hierher ſetzen, mögen von der intereſſanten Behandlung des Gegenſtandes eine Probe geben. „Den Begriff von dem, was Selbſtdenken heiſst (ſchreibt d. V. S. 427 ff.), hat mir das Buch des *Baco* von Verulam de augmentis ſcientiarum zuerſt in voller Klarheit verſchaft. Und ich erinnere mich daher der Zeit, welche ich mit der Leſung deſſelben zubrachte, eben ſo wie der, worin ich die neue Heloiſe, die Clariſſa, die Leiden des jungen Werthers, Nathan, Oberon oder irgend ein Werk des Genies, das zugleich auf Verſtand, Einbildungskraft und Empfindung wirkt, las, als der Zeit eines höchſt angenehmen Selbſtgenuſſes. .... Um einen von Natur fähigen Jüngling zum Denken aufzumuntern, — und ihn die Kunſt des Denkens zu lehren: dazu ſind Schriften, wie die des Baco und derer, die ihm ähnlich ſind, wozu die drei zuvor genannten Männer ſicher gezählt werden müſſen, vorzüglich geſchickt. Ich will hierdurch nicht leugnen, daſs das Studium gröſserer ſyſtematiſcher Werke, wenn ſie mit dem Tiefſinne und dem Zuſammenhange geſchrieben ſind, den man mit Recht an den *Kantiſchen* bewundert, noch in einem höhern Grade die Denkkraft des Leſers übe. Aber ich rede hier nur von Büchern, welche die noch unentwickelten Anlagen eines Jünglings zur Meditation aufwecken und ans Licht bringen, nicht von ſolchen, welche die ſchon gereiften Denkkräfte eines Mannes beſchäftigen können."

IV. *Ueber die Rollen der Wahnwitzigen in Shakeſpears Schauſpielen, und über den Charakter Hamlets insbeſondere.* Dieſer in äſthetiſcher und pſychologiſcher Hinſicht gleichanziehende und wichtige Aufſatz unterſucht mit dem feinſten Geſchmak und der tiefſten Kenntniſs des menſchlichen Herzens: welchen Werth der Wahnſinn, als dichteriſche Maſchiene, habe; unter welchen Umſtänden und Bedingungen ſie ihre Wirkung thun; wo ſie am rechten Orte angebracht ſey, und wie ſie gemiſsbraucht werden könne.

14) Ohne Druckort: *Briefe eines Philoſophen an die groſsen Philoſophen.* Geſchrieben im (im 1 — 4) letzten Quinquennio des gegenwärtigen Jahrhunderts. 1796. 13 B. 8.

Ein Paar erträgliche Gedanken über den Misbrauch der Philoſophie, und einige unverſtändliche Einwürfe gegen das Kantiſche Moralprincip in einem widerlich ſpaſshaften Tone vorgetragen.

REGISTER

Digitized by Google

REGISTER.

zu dem zweiten Bande der Annalen der Philoſophie und des philoſophiſchen Geiſtes.

A

Seite

Abhandlung über die Religion 219
Abiehts berliniſche Preisſchrift
Ammon de notione miraculi 294
Anonyme Schriften.
Aglaja 384
Apologie der unumſchränkten Gewalt u. ſ. w. 425
Auguſt und Hieronymus 533
Briefe, das Erziehungsgeſchäft betreffend 529
Briefe eines Philoſophen an die groſsen Philoſophen 748
Deutſche Monatsſchrift 1795. 192
Deutſchland 1796. 1—10. 1796 198 u. 733
Elpizon oder über meine Fortdauer im Tode 1. Th. 563
Kritik der Hypotheſe einer inneren Verſuchung Jeſu 576
Kritik über Preuſsens Criminalgeſetz 425
Menſchenſpiegel der 3. Bde. 948
Morgengeſpräch zweier Freunde über Offenbarung 557
Originalideen über die Apthropologie 365
Predigten zur Beförderung eines freien u. ſ w Denkens 296
Ueber deutſche Rechtspflege 800
Ueber die ſich wiederholenden Unterhaltungen 388
Ueber die ſittliche Würde der Religion 893
Verſuch über den Gebrauch der ſymboliſchen Bücher 873

B.

Bardili über die Ideenaſſociation 361
Beck, J. F. Einzig möglicher Standpunkt 17
Bendavid's, L. Vorleſungen über die Kritik der reinen Vernunft 81
Deſſen Vorleſungen über die Kritik der praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft 597

Seite

Blau über die moraliſche Bildung 447
Bouterwerk, Fr. Paulus Septimus. 2 Thle. 97
Bugge de perverſitate humana naturali 307
Buhle Einleitung in die allgem. Logik. 110

C.

Chiarugi Abhandlung vom Wahnſinne. 3 Thle. 936

D.

Dien Predigten 800

E.

Eck Verſuch über die Wundergeſchichten, 200

F.

Fichte's Naturrecht 400
Flemming's Pſychologie 368
Fülleborn Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie. St. 6. 968
Fürſtenau neueſte Streitpunkte über den letzten Grund der Moralität 133

G.

Garvens vermiſchte Schriften. 2. Th. 748

H.

Heydenreich, K. H. Syſtem des N. R. 2 Thle. 132
Deſſen Grundſätze des natürlichen Staatsrechts 153
Deſſen Originalideen 378
Hüpfner, L. I. F. Naturrecht. Sechſte Aufl. 160

J.

Jakobs Erfahrungs-Seelenlehre. 2. Aufl. 897

K.

Kant Zum ewigen Frieden 436
Kieſewetters Logik. 2. Aufl. 908
Klopſtocks Bedeutſamkeit 378

L.

Lindemanns Moral älterer und neuerer Völker 372

Seite

M.

Meiſters L. Philoſoph am Spiegeltiſch. 201
Mellins Grundlegung zur Metaphyſik des Rechts. 464
Mets kurze Darſtellung des Kantiſchen Syſtems. 600
Michaelis über den Geiſt der Tonkunſt. 510
Montague's Gedanken über allerlei Gegenſtände 6 Bde. überſ. von Bode. 200

N.

Neeb Syſtem der kritiſchen Philoſophie. 601
Nehr philoſophiſche Verſuche 1. Th. 613
Niemeyers Briefe, an chriſtliche Religionslehrer. 301
Deſſelben Grundſätze der Erziehung. 515
Niethammers philoſ. Journal 1—10. 1795. 164
Ebendaſſelbe H. 11. 12. 1795. 392
Noſſelt Animadverſiones in ſenſum LL. SS. moralem. 265

O.

Olshauſen Lehrbuch der Moral und Religion. 576

P.

Pantingers Religion Offenbarung und Kirche etc. 306
Platner C. an ridiculum ſit animi ſedem inquirere. 366
Pölitz K. H. L. Lehrbuch für den erſten Kurſus der Philoſophie. 113
Deſſen moraliſches Handbuch. 202
Deſſen ſind wir berechtiget etc. 386

R.

Reichlin populäre Darſtellung des Einfluſſes der kritiſchen Philoſophie in der Theologie. 307
Reichards Deutſchland H. 1—3 1796. 198
Daſſelbe H. 4—10. 1796 733
Reils Archiv für die Phyſiologie. 1, 2. H. 325
Ebendaſſelbe H. 3. und 2. B. 1. H.
Reinholds berliniſche Preisſchrift. 670
Rogers Blumenleſe. 663
Rüdigers Anfangsgründe der allgemeinen Staatslehre. 465

S.

Sailers Vernunftlehre. 309
Schaumanns Elemente der Logik 110
Schelling Vom Ich. 607
Schillers Horen. 4—12. St. 721
Schlegel über den Stand der Verpflichtung der Gelehrten u. ſ. w. 392
Schloſſers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſ. ſtudieren will. 681
Schmals Th. Recht der Natur 3ter Th. 157
Schmids C. F. E. E. Verſuch einer Moralphiloſophie 3te Ausg. 120
Deſſelben philoſoph. Dogmatik. 861
Schollmeyer Katechismus der Vernunft. 534
Schönberger kritiſche Unterſuchungen über kritiſche Philoſophie. 599
Schröders philoſophiſch theologiſche Winke. 201
Schwabs Berliniſche Preisſchrift.
Simonis Blicke in Walhalla. 650
Snell Lehrbuch der Kritik des Geſchmacks. 311
Stattlers wahres Verhältniſs der Kantiſchen Philoſophie zur chriſtlichen Religion. 305

T.

Tiedemanns Geiſt der ſpekulativen Philoſophie 3 B. 681
Tieftrunks Cenſur Th. 1—3. 535

V.

Voſs auserleſene Bibliothek 1. H. 375
Daſſelbe 2. 3. H. 474

W.

Wagners Beiträge zur Anthropologie 1. 2. B.
Wilde vollſtändige Tafel der Kategorien. 601

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.
I. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDISCHEN BUCHHANDLUNG.

INHALT.

I. Annalen.

I. Vollſtändige Ueberſicht der philoſophiſchen Litteratur vom Jahre 1796. nach den Leipziger Oſter- und Michaelis Meſſecatalogen und ſonſtigen Nachrichten. Seite 1

II. Beurtheilungen.

1) *Im Kant's* Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. 13

2. *F. F. Kleins* Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. 53

3) *J. H. Tieftrunk* Ueber Recht und Staat. 70

4) *Thomas Paynes* Ueber die Regierungen und die Urgrundſätze einer jeden derſelben. 87

5) Dr. *J. W. Schmid* Ueber chriſtliche Religion etc. 93

6) Dr *C. F. Ammons* Entwurf einer wiſſenſchaftlich praktiſchen Theologie. 103

7) *J. G. C. Fiſcher* Ueber die bibliſchen Wunder. 115

8) *Religion*, eine Angelegenheit der Menſchen. 119

9) *M. C. F. Michaelis* Ueber die ſittliche Natur und Beſtimmung des Menſchen. *Erſter* und *zweiter* Bd. 121

10) *M. J. P. Snell Sophokles.* 127

11) *F. W. D. Snell* Menon. Zweite Aufl. 130

12) *C. G. Bendtii* Urſprung des Begriffes von der Willensfreiheit 131

13) *J. Lenz* Ueber die Beſtimmung der Menſchen 146

14) *Baylens* Philoſophiſches Wörterbuch. 1. Th. 146

15) Dr. *J. C. Reils* Archiv 2ter B. 3tes und 4tes Heft 154

16) Dr *Chr. Girtanner* Ueber das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte. 160

17) *Nitſch* General and introductory View of Locke's philoſ. 166

18) *J. C. A. Grohmann* Quae interpretum etc. 168

19) Kritik der Humanität. 168

20 *Joannis Lucae Oratio de Socrate sive, etc.* 179

21) Deutſchland 11. 12. Heft 181

22) Kritik der deutſchen Reichsverfaſſung. 182

23 *Titus Lucretius Carus.* Von der Natur. 183

II. Anzeigen.

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl Grenz Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

Das Werk: *Die Allgemeine Religion* hat nun die Presse verlassen, und alle bestellten und bezahlten Exemplare sind unter der Addresse der Besteller theils durch die Post, theils durch Meßgelegenheit versendet. Das Buch ist von nun an: bei dem *Verfasser*, und in Commission bei *Hemmerde* und *Schwetschke* in Halle, so wie in allen soliden Buchhandlungen Deutschlands zu haben. Der Ladenpreis auf ordinärem Papier ist 1 Rthlr. 20 Gr. auf Schweizerpapier 3 Rthlr. 8 Gr. Wer Bestellungen von einer beträchtlichen Anzahl Exemplare bei dem Verfasser unmittelbar macht, und baare Bezahlung leistet, erhält ein Drittel Rabbat.

Digitized by Google

I N H

I. A N

ht der philosophisch-
1796. nach den Leip-
nesis Messcatalogen ur-
n. Seite

ßische Anfangsgrün-

rze der natürlichen

er Recht und Staat. 5
r die Regierungen 7
e einer jeden der-

eber christliche Re- 8

Entwurf einer wis- 9
en Theologie. 10
ber die biblischen

egenheit der Men- 115

Ueber die sittliche 119

II. A N Z

I.

Ueberſicht der philoſophiſchen Litteratur vom Jahre 1796 nach den Leipziger und Michaelis Meſscatalogen und ſonſtigen Nachrichten.

…ſchaftliche philoſophiſche Schriften.

…ſche Philoſophie.

der Vernunft.

…ricale Vernunftkritik für das gemeine Commentar M. Zwanzigers …ritik der praktiſchen Vernunft …at. Syntheokritik und Ontopatik …g bei Schneider und Weigel.
…rundriſs der kritiſchen Philoſo… Krüger.
…rleſungen über die Kritik der …nunft. Wien Stahel und Comp. …p. 579.
…fungen über die Kritik der Ur… bei Stahel. Rec. Eb ndaſ.
Vom Urſprunge der menſch…nſs in Hinſicht auf die Grund…hen Philoſophie. Baſel bei Flick.
…che über das Vorſtellungsver…hkeit, Verſtand und Vernunft. …er.
G. C. Gedrängter Auszug aus …ena zu einer jeden künftigen … Berlin bei Oehmike.
…iſchen Beiträge etc. vom Anti… bei Lindauer.
…n der kritiſchen Philoſophie auf …ewuſstſeyns gegründet…ater Th. …ſra.
G. Schreiben an einen jungen … kritiſche Philoſophie ſtudiren …i Bohn u. Komp.

21) *Schmidt C. F.* dictus *Phiſeldeck* Philoſophiae criticae ſeu Kant. expoſitio ſyſtematica. Pars I ma Critica rat. purae Havniae Profr et Storch.
22) *Schonberger Andr.* kritiſche Unterſuchungen über kritiſche Philoſophie Manh, Schwan.
23) *Venturini* Geiſt der kritiſchen Philoſophie in Beziehung auf Moral und Religion 1. Th. Altona bei Hammerich.
24) *Zwanzger J. C.* philoſophiſch-kantiſcher Katechismus zu reifer grundlicher Beurtheilung der kantiſchen Kritik der reinen Vernunft. Leipzig bei Hufer.

B Elementarphiloſophie.

Vacat.

C Logik.

1) *Abicht J. H.* Anleitung und Materialien für ein logiſch praktiſches Inſtitut für die Schule. Erlangen bei Palm.
2) *Kieſewetter J. G. C.* Grundriſs einer allgemeinen Logik ſo wohl der reinen als angewandten, nach Kantiſchen Grundſatzen zum Gebrauch für Vorleſungen Berl. bei Lagarde.
3) *Deſſen* Grundriſs einer angewandten allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſatzen zum Gebrauch für Vorleſungen, begleitet mit einer weitern Auseinanderſetzung für diejenigen, die keine Vorleſungen daruber horen können. Berlin bei Oehmike dem Jüngern.
4) *Rambach J. H. Fr.* deutſche und praktiſche Vernunftlehre. Gieſen bei Krieger.

D. Philoſophiſche Encyklopädie und Methodologie.

1) *Henſinger J. H G.* Verſuch einer Encyklopädie der Philoſophie verbunden mit einer praktiſchen

I.

Vollſtändige Ueberſicht der philoſophiſchen Litteratur vom Jahre 1796 nach den Leipziger Oſter und Michaelis Meſscatalogen und ſonſtigen Nachrichten.

I. *Wiſſenſchaftliche philoſophiſche Schriften.*

1. *Theoretiſche Philoſophie.*

A. Kritik der Vernunft.

1) *Aharis* Dr. Pirale Vernunftkritik für das gerade Herz zum Commentar M. Zwanzigers über *Kants* Kritik der praktiſchen Vernunft mit neu pragmat. Syntheokritik und Ontopatik gr. 8. Nürnberg bei Schneider und Weigel.

2) *Beck J. S.* Grundriſs der kritiſchen Philoſophie. Halle bei Renger.

3) *Bendavid* L. Vorleſungen über die Kritik der praktiſchen Vernunft. Wien Stahel und Comp. rec. Annal 96 p. 579.

4) *Deſſelben* Vorleſungen über die Kritik der Urtheilskraft. Wien bei Stahel. Rec. Eb ndaſ.

5) *Hug J. Leonh.* Vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniſs in Hinſicht auf die Grundſätze der Kantiſchen Philoſophie. Baſel bei Flick.

6) *Kern J.* Verſuche über das Vorſtellungsvermögen, Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft. Ulm bei Wachler.

7) *Kieſewetter J. G. C.* Gedrängter Auszug aus Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik etc. Berlin bei Oehmike.

8) Kritik der kritiſchen Beiträge etc. vom Antikant. München bei Lindauer.

9) *Neeb J.* Syſtem der kritiſchen Philoſophie auf den Satz des Bewuſstſeyns gegründet 2ter Th. Frankf. bei Andrä.

10) *Schloſſers J. G.* Schreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudiren will. Lübeck bei Bohn u. Komp.

11) *Schmidt C. F.* dictus *Phiſeldeck* Philoſophiae criticae ſeu Kant. expoſitio ſyſtematica. Pars I ma Critica rat. purae Havniae Proft et Storch.

12) *Schonberger Andr.* kritiſche Unterſuchungen über kritiſche Philoſophie Manh. Schwan.

13) *Venturini* Geiſt der kritiſchen Philoſophie in Beziehung auf Moral und Religion 1. Th. Altona bei Hammerich.

14) *Zwanziger J. C.* philoſophiſch-kantiſcher Katechismus zu reifer gründlicher Beurtheilung der kantiſchen Kritik der reinen Vernunft. Leipzig bei Hofer.

B Elementarphiloſophie.

Vacat.

C Logik.

1) *Abicht J. H.* Anleitung und Materialien für ein logiſch praktiſches Inſtitut für die Schule. Erlangen bei Palm.

2) *Kieſewetter J. G. C.* Grundriſs einer allgemeinen Logik ſo wohl der reinen als angewandten, nach Kantiſchen Grundſätzen zum Gebrauch für Vorleſungen Berl. bei Lagarde.

3) *Deſſen* Grundriſs einer angewandten allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen zum Gebrauch für Vorleſungen, begleitet mit einer weitern Auseinanderſetzung für diejenigen, die keine Vorleſungen darüber hören können, Berlin bei Oehmike dem Jüngern.

4) *Rambach J. H. Fr.* deutſche und praktiſche Vernunftlehre. Gieſen bei Krieger.

D. Philoſophiſche Encyklopädie und Methodologie.

1) *Henſinger J. H. G.* Verſuch einer Encyklopädie der Philoſophie verbunden mit einer praktiſchen

tiſchen Anleitung zum Studium der kritiſchen Philoſophie vorzügl. auf Univerſitäten. 2 Thle. Weimar, Induſtrie comtoir.
6) *Krug W.* Verſuch einer ſyſtematiſchen Encyklopädie der Wiſſenſchaften 1. Th. Wittenberg bei Winkelmann.
7) *Parow D. J. E.* Unterſuchungen über den Begriff der Philoſophie und den verſchiedenen Werth der philoſophiſchen Syſteme. Berlin bei Lange.
8) *Snell F. W. D.* Lehrbuch für den erſten Unterricht in der Philoſophie 2 Thle. 2te verb. Aufl. Gieſsen bei Heyer.

E. Metaphyſik.

1) *Friderich Joſ. Ferd.* Gedanken über die Entſtehung des Weltalls, und vorzüglich über unſern Erdball und deſſen Erzeugniſſe ſo wohl im Geiſtigen als Materiellen. Wien b. Parzowsky.

F. Theorie des Schönen.

1) *Diderots* Verſuch über die Mahlerei Ueberſ. von C. F. Cramer. Riga bei Hartknoch.
2) *Forſchke K. L.* Gedanken über einige Gegenſtände der Philoſophie des Schönen 2te Samml. Libau bei Friederich.
3) *Roth G. M.* Ueber die bisherige Unmöglichkeit einer Philoſophie der Bilder der Muſik und der Sprache. Göttingen bei Dietrich.
4) Ueber die Grundſatze und Natur des Schönen von *J. G. A.* Berlin bei Wilh. Vieweg.

G. Philoſophiſche Anthropologie und Pſychologie.

1) *Campe J. H.* Kleine Seelenlehre für Kinder. 4te Aufl. Braunſchweig Schulhandlung.
2) *Davidſon W.* Ueber den Schlaf. Berlin bei Fleiſcher.
3) *Hofbauer J. C.* Naturlehre der Seele in Briefen. Halle Rengerſche Buchhandlung.
4) *Maaſs J. G. C.* Verſuch über die Einbildungskraft. Verbeſſerte Ausgabe. Halle bei J. G. Ruff.
5) Magazin eines pſychologiſchen, 1 Bdes. 1, 2. St. Altenburg bei Richter.
6) Originalideen uber die empiriſche Anthropologie nach Kantiſchen Grundſatzen. Leipzig bei Böhme.
7) *Reil J. C.* Archiv für die Phyſiologie 1. B. 2. H. Halle bei Curt.
8) *Schmids C. E. F.* Empiriſche Pſychologie 1 Th. 2te Aufl. Jena bei Cröker.
9) *Deſſen pſichologiſches Magazin.* 1. Th. Ebend.
10) *Stäger B.* Anleitung zum Studium der theoretiſchen Philoſophie 3 Th. *Anthropologie.* Salzburg Duyle.
11) *Wagner M.* Beiträge zur philoſophiſchen Anthropologie etc. 2. B. Wien bei Seahel u. Comp.

H. Philoſophiſche Erziehungslehre.

1) *Niemeiers Dr. A. H.* Grundſatze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Erzieher. 2te Auflage. Halle Waiſenhaus.
2) Ueber die Erziehung. Ein Wort für unſre Zeiten an jene, welche hierin zum Beſten des Allgemeinen etwas leiſten können. Wien bei Patzowsky.
3) Theorie kurze der Unterrichtskunſt nach den Grundſatzen der kritiſchen Philoſophie etc. Zürichau bei Frommann.

I. Sprachphiloſophie.

1) Beiträge zur weitern Ausbildung der deutſchen Sprache von einer Geſellſchaft von Sprachfreunden. 4. 5. St. Braunſchw. Schulbuchhandlung.
2) *Delbrück Fr.* Sinnverwandte deutſche Wörter, erörtert in Hinſicht auf Sprache, Pſychologie und Moral 1ſte Sammlung. Leipzig bei Keil.
3) *Eberhard J. A.* Verſuch einer allgemeinen deutſchen Synonymik in einem kritiſch-philoſophiſchen Wörterbuche der ſinnverwandten Wörter der hochdeutſchen Mundart 1. 2. Th. Halle bei Ruff.

K. Geſchichte der Philoſophie und der menſchlichen Kultur.

1) *Baylens* Philoſophiſches Wörterbuch oder die philoſophiſchen Artikel aus Baylens hiſtoriſch-kritiſchem Wörterbuche abgekürzt und herausgegeben v. L. H. Jakob. 1. Th. Halle bei Ruff.
2) *Bahle J. G.* Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie und einer kritiſchen Litteratur deſſelben. Göttingen bei Vandenhöck.
3) *Eberhard J. A.* Allgemeine Geſchichte der Philoſophie 2te Ausgabe. Halle bei Hemmerde und Schwetſchke.
4) *Eichhorns J. G.* Allgemeine Geſchichte der Kultur und Litteratur. 1. B. Göttingen bei Roſenbuſch.
5) *Fülleborn G. G.* Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie 1. 2 St. 2te Aufl. Ingleichen 7tes St. Zullichau bei Frommann.
6) *Hülſen A. L.* Prüfung der von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin aufgegeben-

Digitized by Google

gebenen Preisaufgabe: Was hat die Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolf für Progreſſen gemacht? Altona bei Hammerich.

7) *Schwabs Reinholds und Abichts* gekrönte Preisſchriften über die von der Berliniſchen Academie der Wiſſenſchaften vorgelegte Frage: Welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolfs Zeiten in Deutſchland gemacht? Berlin bei Maurer.

8) *Religion die* der Feueranbeter in Indien Altona bei Hammerich.

9) *Röper F. L.* Blumenleſe aus den Weiſen des Alterthums 1. B. Neuſtrelitz bei Michaelis.

10) *Schlegel Fr.* Die Griechen oder Verſuche über das griechiſche Alterthum 1. B. Neuſtrelitz bei Michaelis.

11) Theologie die, des alten Teſtaments oder Abriſs der religiöſen Begriffe der Hebräer Leipz. bei Weygand.

12) *Tiedemanns* Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. 5ter B. Marburg Akad. Buchhandlung.

13) Uber Grund und Werth der Entdeckungen des Hrn. Pr. Kant in der Metaphyſik etc. von *D. Jeniſch.* Berlin bei Vieweg.

II. *Praktiſche Philoſophie.*

A. *Kritik der praktiſchen Vernunft und philoſophiſche Sittenlehre.*

1) *Bardili C. G.* Urſprung des Begriffs von der Willensfreiheit, der dabei unvermeidlichem dialektiſchen Schein wird aufgedeckt, und die Forbergiſche Schrift über die Gründe und Geſetze freier Handlungen geprüft. Stuttgard bei Ehrhard u. Löfflund.

2) *Ferguſon Ad.* Grundſätze der Moral und Politik a. d. Engl. überſ. von K. G. Schreiter 1. Bd. Zürich Orell, Geſsner Füſsly u. Comp.

3) *Georg M. F. A.* Ethices Fundamenta erulta eaque cum aliorum principiis comparat Byrutha Lübecki heredes.

4) *Lenz Joh.* Ueber die Beſtimmung des Menſchen. Ein philoſ. Verſuch nach Grundſätzen der krit. Philoſophie.

5) *Michaelis Chr. Fr.* Ueber die ſittliche Natur und Beſtimmung des Menſchen. Ein Verſuch zur Erläuterung über Kants Kritik der praktiſchen Vernunft. 2. Bde. Leipz. bei Beygang.

6) *Seiler J. M.* Glückſeligkeitslehre. 3ter Th. 2te Aufl. München bei Lindauer.

7) *Schaumanns J. C. G.* Moralphiloſophie. Gieſſen bei Heyer.

8) *Schlegel Dr. G.* Der Grundſatz der Vernunftmoral. Leipzig bei Gräff.

9) *Snell F. W. D.* Menon oder Verſuch in Geſprächen die vornehmſten Punkte aus Kants Krit. der pr. Vern. zu erläutern. Neue verm. Aufl. Manheim bei Schwan u. Götz.

10) *Spinoza's* Ethik. 2 Bde. Neue Aufl. Leipzig bei Böhme.

11) Verſuch eines faſslichen Unterrichts der Rechte und Pflichtenlehre zum Gebrauch für Schulen. Königsberg bei Nicolovius.

B. *Philoſophiſche Rechtslehre und Kritik.*

1) *Abicht J. H.* Lehre von Belohnung und Strafe in ihrer Anwendung auf die bürgerliche Vergeltungsgerechtigkeit überhaupt und auf die Criminalgeſetzgebung insbeſondere, wie auf Moral etc. nach kritiſchen Principien bearbeitet. 1. B. Erlangen bei Palm.

2) Beantwortung der Frage: Was iſt Wucher? und durch welche Mittel, ohne Strafgeſetze, iſt demſelben am beſten Einhalt zu thun? Stendal Franz und Groſſe.

3) *Feuerbach Dr. P. J. A.* Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wiſſenſchaft der natürlichen Rechte. Altona bei der Verlagsgeſellſchaft.

4) *Fichte J. G.* Grundriſs des Naturrechts nach Principien der Wiſſenſchaftslehre. Jena bei Gabler.

5) *Hopfner L. J. E.* Naturrecht des einzelnen Menſchen der Geſellſchaften und Volker. Sechſte umgearbeitete Aufl. Gieſsen bei Krieger.

6) *Jakobs L. H.* Philoſophiſche Rechtslehre im Auszuge. Halle in der Rengeriſchen Buchh.

7) *Kant J.* Zum ewigen Frieden. Königsberg bei Nicolovius.

8) *Klein E. F.* Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft, nebſt einer Geſchichte derſelben. Halle bei Hemmerde und Schwetſchke.

9) *Manger Fr. von* Die Todesſtrafe oder der geſetzliche Tod. Manheim bei Schwan u. Götz.

10) *Mellin G. S. A.* Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung. Ein Verſuch über die erſten Gründe des Naturrechts. Züllichau bei Frommann.

11) *Paine* Ueber die Regierungen und die Urgrundſätze einer jeden derſelben. A. d. Engl. Paris.

12) *Roth. Joh.* Grundſätze zur Strafgerechtigkeit. Leipzig bei Herrel.

13) *Schaumanns J. C. G.* Verſuch eines neuen Syſtems des natürlichen Rechts. 1. Th. Die Grundlage des Naturrechts. Halle b. Gebauer.

14) *Sieyes* Politiſche Schriften vollſt. geſammelt von

dem deutſchen Ueberſetzer nebſt zwei Vorreden 2 Bde

15) *Tiefstrunk J. H.* Ueber Recht und Staat. 1. Th. Zerbſt bei Füchſel.

16) Vom Staatsvertrag. Ein Nachtrag zu der Schrift: Moſers und Schlötzers oberſte Gewalt im Staate. Meiſsen bei Erbſtein.

17) Vorſchläge neue zum ewigen Frieden als Anhang zu dem Kantiſchen von *M. H.* Altona bei der Verlagsgeſellſchaft.

18) *Voſs C. D.* Handbuch der allgemeinen Staatswiſſenſchaft nach Schlötzers Grundriſs bearbeitet. 1. Th. Allgemeines Staatsrecht. Leipzig bei Weidmann.

19) *Weiſs v.* Politiſche philoſ. moral. Grundſätze nach der dritten franz. Originalausg. 2. 3ter und letzter Th. Hannover bei Ritſcher.

C. Religionsphiloſophie.

1) Bemerkungen zu den Briefen über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Leipzig bei Jacobaer.

2) Brief 17ter und letzter über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion an Alethophilus, nebſt einer Nachſchrift an das Publikum. Leipzig bei Barth.

3) Darſtellung gemeinſchaftliche der Kantiſchen Lehren über Sittlichkeit, Freiheit und Unſterblichkeit. 1. Th. Freiberg in der Cratziſchen Buchhandlung.

4) *Fiſcher J. G. S.* Ueber die bibliſchen Wunder. Ein Gegenſtück zu Ecks Verſuch, die Wundergeſchichten des Neuen Teſtaments aus natürlichen Urſachen zu erklären. 2 Hefte. Sorau bei Ackermann.

5) Grundfeſte der chriſtlich geoffenbarten Religion gegen Kant, Weishaupt, Caglioſtro, P. P. Wolf etc. Augsburg bei Wolf.

6) *Heidenreichs K. H.* Briefe über den Atheismus Leipzig bei Martini

7) *Deſſen* philoſophiſches Taſchenbuch für denkende Gottesverehrer 2ter Jahrg. Ebend.

8) *Kern Joh.* Die Lehre von Gott, nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie zum Behuf für angehende Theologen. Ulm bei Wachler

9) *Leibnitii* doctrina de mundo optimo ſub examen revocatur denuo a C. A. L. Creuzer. Leipzig bei Müller.

10) *Niemeier* Dr. Aug. Herm. Briefe an chriſtliche Religionslehrer 1ſte Samml. Ueber populare und praktiſche Theologie. Halle Waiſenhaus.

11) Obſervationes ad moralem & practicam libros S. S. interpretat. pertinentes Scripſit Φιλαλη-θης Εβδαιμων. Lipſiae Rabenhorſt.

12) *Peutinger P. A.* Religion, Offenbarung und Kirche. In der reinen Vernunft aufgeſucht. Salzburg bei Duyle.

13) *Roth J.* Gottes Daſeyn und Willensweſen, unwiderlegbar bewieſen. Leipzig bei Hertel.

14) *Rouſſeau's* Glaubensbekenntniſs. A. d. Fr. Von J. G. H. Heuſinger. Neuſtrelitz bei Michaelis.

15) *Schmid C. H. E. E.* Philoſophiſche Dogmatik. Jena bei Gabler.

16) *Schmid Dr. J. W.* Ueber zweckmäſsige Behandlung der Lehre Jeſu als Wiſſenſchaft und Volkslehre für das gegenwärtige Zeitalter. Jena bei Stahl.

17) *Schmidt F. T.* Chriſtus-Religion ſoll doch allgemeine Religion ſeyn? wider den Generalſuperint. Ewald erwieſen. Neuſtrelitz bei Michaelis.

18) Steht die Offenbarung mit der Vernunft im Widerſpruche? Jena bei Gabler.

19) *Tiefstrunk J. H.* Cenſur des Chriſtlichen proteſtant. Lehrbegriffs etc. 1. Th. 2te Aufl.

20) Ueber die Hoffnung uns im andern Leben wieder zu ſehen. Ein Nachtrag zum hiſt. theol. Auszug aus Anſaldi Buche gleiches Namens. Halle bei Kümmel.

21) Uber die Perfektibilität der geoffenbarten Religion an den Verf. der Briefe über dieſelbe. Von Alethophilus. Leipzig bei Müller.

22) Verſuch über das negative Religionsprincip der Neufranken. Augsburg bei Lotter.

II. *Populäre und vermiſchte philoſophiſche Schriften.*

1) *Agrippa H. C.* von Nettesheim über des Weibes Adel und Vorzüge vor dem Manne. A. d. L. Kopenhagen bei Schubothe.

2) *Ariſton* Eine Geſchichte aus dem Zeitalter der Griechen. 2 Thle. Leipzig bei Fleiſcher.

3) *Ausſichten neue* in die Ewigkeit. Nicht nach Lavater. II.

4) Ausſprüche der philoſophirenden Vernunft und des reinen Herzens über die der Menſchheit wichtigſten Gegenſtände mit beſtändiger Rückſicht auf die kritiſche Philoſophie, zuſammengetragen aus den Schriften älterer und neuerer Denker 1. Bändchen. Wien bei Rötzl.

5) Bemerkungen gewagte philoſophiſche über philoſophiſche Gegenſtände. Zelle.

6) Ben-

6) *Benekens* Weltklugheit und Lebensgenuſs. 3tes Bändchen. N. Aufl. Hannover bei Ritſcher.
7) Berichtigung der Urtheile des Publicums über Kant und ſeine Philoſophie. Von keinem Zunftgelehrten oder Sectenphiloſophen, ſondern von einem bloſsen Menſchen gr. 8.
8) Briefe eines Engländers über den gegenwärtigen Zuſtand der deutſchen Litteratur, und beſonders der Kantiſchen Philoſophie, an ſeinen Freund in Edinburg. 2te Aufl. Halle bei Ruff.
9) Briefe über die wichtigſten Gegenſtände der Menſchheit. Von *C. R. Sintenis*. 3ter Theil. Zerbſt bei Füchſel.
10) *Campe J. H.* Theophron oder der erfahrne Rathgeber für die unerfahrne Jugend. 4te Ausg. Braunſchweig Schulbuchhandlung.
11) *Deſſen* väterlicher Rath für meine Tochter. Ein Gegenſtück zum Theophron. Neue Aufl. Braunſchweig Schulbuchhandlung.
12) *Delbrück Fr.* Ueber die Humanität. Leipzig bei Keil.
13) *Garve Chr.* Vermiſchte Aufſätze, welche einzeln oder in Zeitſchriften erſchienen ſind. Breslau bei Korn.
14) *Derſelbe* Ueber den Charakter der Bauern und ihr Verhältniſs gegen die Gutsherren und die Regierung. Neue verbeſſerte Auflage Ebend.
15) Geſpräche fortgeſetzte ſokratiſche zur Einleitung und Erläuterung des Bahrdtiſchen Katechismus der natürlichen Religion. Ein Beitrag zur Beförderung eines vorurtheilfreien Nachdenkens der Gebildeten und Vernünftigen ohne Unterſchied des Geſchlechts. Auch unter dem Titel: Sokratiſche Geſpräche über die natürlichen und künſtlichen Verhältniſſe der bürgerlichen Geſellſchaft etc. Halle bei Renger.
16) *Herder J. G.* Briefe zur Beförderung der Humanität. 7. und 8te Sammlung. Riga bei Hartknoch.
17) *Hoffmann Ch. L.* Ueber Aufklärung. Mainz bei Fiſcher
18) *Hornemann C.* Philoſophiſche Schriften; aus dem Däniſchen von C. R. Boie und nach deſſen Tode von C. F. Sander; mit einer Zugabe des Prof. Reinhold in Kiel. Altona bei Hammerich.
19) *Huber J.* Ueber den Einfluſs der neuern, ſo wie der praktiſchen Philoſophie überhaupt etc. Grätz bei Tuſch.
20) Journal für Philoſophie. Von *K. J. Zachariä* und *J. C. A. Grohmann*. April und Mai. Leipzig bei Höfer.
21) *Journal* philoſophiſches. Vom Prof. Niethammer 1 – 8. St. Neuſtrelitz bei Michaelis.
22) Juſtus Sincerus Veridicus J. C. Von der Europäiſchen Republik. Plan zum ewigen Frieden. Altona bei Hammerich.
23) *Kant J.* frühere noch nicht geſammelte kleine Schriften. Linz.
24) *Deſſen* zwo Abhandlungen über moraliſche, politiſche Gegenſtände (aus der Berl. Monatsſchrift abgedruckt) Giefsen bei Krieger.
25) *Knigge v.* Ueber den Umgang mit Menſchen. Fünfte verb. Auflage in 3 Bden. Hannover bei Ritſcher.
26) *Derſelbe* Ueber Eigennutz und Undank. Ein Gegenſtück zu dem Buche über den Umgang mit Menſchen. Leipzig bei Jacobäer.
27) *Deſſen* Welt und Menſchenkenntniſs; ein Pendant zu dem Buche: Knigge Umgang mit Menſchen. Deutſchland.
28) *Krug W. Fr.* Ueber den Einfluſs der Philoſophie, ſowohl überhaupt, als ins beſondere der kritiſchen auf Sittlichkeit, Religion und Menſchenwohl. Jena bei Voigt.
29) *Derſelbe* Ueber den weſentlichen Charakter der praktiſchen Philoſophie. Nebſt zwei Abhandlungen über Vernunftglauben und Herzensglauben und über Orthodoxie und Heterodoxie. Ebend.
30) Kritik der Humanität. Leipzig bei v. Kleefeld.
31) *Locke* Ueber Duldung. Eine Epiſtel a. d. Engl. mit Zuſätzen. Leipzig bei Bahrdt.
32) *Mater* Briefe über das Ideal der Geſchichte. Lübeck bei Bohn und Comp.
33) *Reinholds C. L.* Auswahl vermiſchter Schriften. Jena bei Mauke
34) *Saint-Pierre* Betrachtung über die Natur. 2tes B. Görlitz bei Hermsdorf
35) *Schmettow W. F. v.* Kleine Schriften. 2ter Th. Altona bei Hammerich.
36) *Schellmeyer J. G.* Catechismus der ſittlichen Vernunft. Leipzig bei Cruſius.
37) *Snell C. W.* Drei Abhandlungen philoſophiſchen Innhalts. Leipzig bei Müller.
38) Ueber den Einfluſs der Philoſophie, ſo wohl überhaupt als beſ. der Kritiſchen auf Sittlichkeit, Religion und Menſchenwohl vom Verf. der Briefe über die Perfektibilität. Jena bei Voigt.
39) Ueber die Freundſchaft. Mit Kupfer Lpz.
40) Verſchiedene Journale, welche philoſophiſche Aufſätze enthalten.

III. *Aus-*

III. *Ausgaben, Ueberſetzungen und Erklärungen alter Philoſophen.*

1) *Plato's* auserleſene Geſpräche. Ueberſ. von Fr. Leop. Graf von Stolberg. 2ter B. Konigsberg bei Nicolovius.
2) *Platonis* Gorgias graece ad fidem codd Mss. etc. verſionumque Ficini denuo recenſuit etc. M. Chr. Godof. Findeiſen. Gotha bei Ettinger.
3) *Deſſen* Timaeus, nach Inhalt und Zweck mit erklärenden Anmerkungen von L. Hörſel. Braunſchweig bei Thomas.
4) *Plutarchi* Chaeron quae ſuperſunt omnia, cum adnotatt. etc. opera J. G. Hutten Vol. VIImum. Tubing. Cotta.
5) *Ejusdem* Moralia i. e. opera exceptis vitis, reliqua Graeca emendavit notat. emendatt. et lat. Xylandro interpret. caſtig. ſubjunx. animadv. explic. ret. ac verb. item Indic. copioſ. adjec. *Dan. Wyttenbach.* T. Imus. Lipſiae Schäfer.
6) *Schloſſer* J. G. Fortſetzung des Platoniſchen Geſprächs von der Liebe. Hannover Hahn.
7) Senecae L. Annaei Opera omnia, quae ſuperſunt recognovit et illuſtravit Dr. Fr. Ern. Ruhkopf Vol. I, Lipſiae libr. Weidmannia.
8) *Sexti* Empirici Opera quae ſuperſunt ex rec. Fabricii T. I. Halae Ruff.
9) *Seneca L. A.* ſämtliche Werke, Ueberſ. etc. von *J. Fr. Schilke.* Halle bei Ruff.
10) *Derſelbe* Ueber die Kürze des menſchlichen Lebens mit Erläuterungen. Berlin bei Franke.
11) *Vater J. S.* Vindiciae theologiae Ariſtot. Lipſ. Grieshammer.

IV. *Philoſophiſche Litteratur.*

1) Annalen der Philoſophie. Herausgegeben von L. H. Jakob. Leipzig 1796. 4.
2) *Blankenburgs Fr.* von litterariſche Zuſätze zu Sulzers allgem. Theorie der ſchönen Künſte. 1ter Band.
3) *Voſs C. D.* Auserleſene Bibliothek d. allgem. Staatswiſſenſch. etc. 2. B. 4. St. Leipzig bei Voſs und Comp.

Rekapitulation:

I. Wiſſenſchaftliche philoſophiſche Schriften.

1. *Theoretiſche.*

A. Kritik der Vernunft	14
B. Elementarphiloſophie	
C. Logik	4
D. Encyklopädie und Methodologie	4
E. Methaphyſik	1
F. Theorie des Schönen	4
G. Anthropologie und Phychologie	11
H. Philoſophiſche Erziehungslehre	1 3
I. Sprachphiloſophie	3
K. Geſchichte der Philoſophie und der Kultur	13
	57

II. *Praktiſche.*

A. Kritik der praktiſchen Vernunft und Sittenlehre	18
B. Philoſ. Rechtslehre und Politik	19
C. Religionsphiloſophie	21
	40

II. Populäre und vermiſchte philoſophiſche Schriften. 40

III. Ausgaben, Erklärungen, Ueberſetzungen alter Philoſophen 11

IV. Philoſophiſche Litteratur 3

54

Summa aller im J. 1796 erſchienenen philoſophiſchen Schriften 151

Digitized by Google

II. BEURTHEILUNGEN.

I. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

1) Königsberg bei Fr. Nicolovius: *Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre* von *Immanuel Kant*. 1797. 17. B. gr. 8 (18 gl.)

Da wir vorausſetzen können, daſs dieſes Werk ſchon in den Händen eines jeden iſt, der an den wichtigen Gegenſtänden, die es behandelt, Antheil nimmt; ſo halten wir es für überflüſſig, einen Auszug daraus mitzutheilen, oder es unſern Leſern durch Lobſprüche zu empfehlen, da der Name des weltberühmten Verfaſſers die letzteren gänzlich überflüſſig macht. Dagegen wird es dienlicher ſeyn, das Beſondere und Eigenthümliche des originellen Werkes auszuheben, dem möglichen Miſsverſtande unterworfene Stellen zu kommentiren, einige vom gemeinen Urtheile abweichende Behauptungen nach Kräften zu prüfen, und die auflöſenden Bedenklichkeiten dagegen vorzubringen.

Rec. macht indeſſen gleich anfänglich die Bemerkung, daſs man ſeine Einwürfe nicht als einen Zwieſpalt in den Principien, ſondern nur als eine Abweichung in der Anwendung derſelben anzuſehen hat. Denn es iſt leicht möglich, daſs Männer in Principien vollkommen einig ſind, und dennoch theils in Anwendung derſelben auf einzelne Fälle, theils in Beſtimmung einiger zum Syſtem gehörigen Begriffe von einander abweichen, woraus oft ſehr entgegengeſetzte Behauptungen hervorgehen, und wo es alſo ſehr wichtig iſt, den Grund des Zwieſpaltes aufzuſuchen, der freilich in der irrigen Subſumtion des einen oder des andern, oder auch in den verſchiedenen Begriffen liegen muſs, die ſie ſich von den Gegenſtänden machen.

Die Einleitung in die Metaphyſik der Sitten S. I. — LII. wird allen ſehr willkommen ſeyn, welche ihre Begriffe von der eigenthümlichen ſyſtematiſchen Form des Hrn. Verf. mehr aufs reine zu bringen oder auch mehr beſtätiget zu ſehen wünſchen. Man bemerkt mit Vergnügen, wie der denkende Mann bemühet iſt, in den beiden erſten Nummern ſeinen Begriff des *urſprünglich-praktiſchen*, der ſo oft miſsverſtanden iſt, noch mehr ins Licht zu ſtellen, und den Einwendungen durch Erklärungen zuvorzukommen. So räumt er §. IV. ein, wie auch ſchon mehrere ſeiner Schüler längſt erklärt haben, daſs allerdings auch eine Neigung zu der moraliſchen Handlungsweiſe ſelbſt entſtehen könne, und nennt dieſelbe eine *ſinnenfreie Neigung*, weil die Luſt, welche dieſe Neigung hervorbringt, nicht aus einer Einwirkung irgend eines Objekts auf das Subjekt entſpringt, ſondern aus der moraliſchen Handlungsweiſe ſelbſt, die dann allerdings auch Objekt einer Neigung werden kann, die aber von allen ſinnlichen Neigungen weſentlich verſchieden iſt. Die

moraliſche Denkart beruhet alſo auf einem urſprünglichen Princip und kann zwar Luſt und Neigung erzeugen, aber nicht von den letztern erzeugt werden.

Zwiſchen einer *ethiſchen* und *juridiſchen* Geſetzgebung wird der Unterſchied S. XIV. etc. ſo angegeben, daſs die erſtere eine Handlung zur Pflicht und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, die letztere aber auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht ſelbſt zuläſst. Es wird hinzugeſetzt, daſs dieſe Triebfeder ſich auf Abneigung (Furcht) gründen müſſe, weil es eine Geſetzgebung und keine Anlockung ſeyn ſoll. Die erſtere iſt nöthigend, die letztere einladend. Die chriſtliche Geſetzgebung geht auf alles, was Pflicht iſt, überhaupt, und es gehören daher alle Pflichten blos darum, weil ſie Pflichten ſind, mit zur Ethik, aber ihre *Geſetzgebung* iſt darum nicht allemal in der Ethik enthalten, ſondern von vielen derſelben auſserhalb derſelben. Rechtslehre und Tugendlehre unterſcheiden ſich nicht ſo wohl durch ihre verſchiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verſchiedenheit der Geſetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Geſetze verbindet.

Eine andere merkwürdige Erklärung iſt folgende: „Das Begehrungsvermögen (S. IV.) nach Begriffen, ſo fern der Beſtimmungsgrund deſſelben zur Handlung in ihm ſelbſt, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heiſst: *ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu laſſen.* So fern es mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden iſt, heiſst es *Willkühr*; iſt es aber damit nicht verbunden; ſo heiſst der Actus derſelben *ein Wunſch.* Das Begehrungsvermögen, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heiſst der *Wille.* Der Wille iſt alſo das Begehrungsvermögen, nicht ſo wohl (wie die Willkühr) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Beſtimmungsgrund der Willkühr zur Handlung, betrachtet, und hat ſelber vor ſich keinen Beſtimmungsgrund, ſondern iſt, ſo fern ſie die Willkühr beſtimmen kann, die praktiſche Vernunft ſelbſt ' Hiermit muſs man folgendes vergleichen S. XXVII: , Die Willkühr iſt in dem Menſchen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts anders, als blos aufs Geſetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen (alſo die praktiſche Vernunft ſelbſt geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig iſt. Nur die Willkühr alſo kann frei genannt werden."

Dieſe etwas ſchwere Stelle kommentirt ſich Rec. ſo: Das moraliſche Geſetz iſt von aller Willkühr unabhängig. Der Wille, als das Princip deſſelben, giebt es, wie es iſt, und keine Macht, auch der Wille ſelbſt nicht, kann es ändern. Der Wille iſt alſo in dieſer Beziehung weder frei noch unfrei. Das Geſetz geht aus ſeiner Natur ſelbſt hervor. Das Vermögen aber dieſes Geſetz des Willens oder der praktiſchen Vernunft zu befolgen, d i. die Willkühr iſt frei. Man ſieht wohl, daſs es hier auf Ausdrücke nicht ankömmt. Der Sachunterſchied iſt indeſſen klar. Will man beides den *Willen* nennen, wie oft geſchieht; ſo muſs man doch erwägen, daſs einmal das *geſetzgebende Vermögen*, und das anderemal das *ſeine Geſetze befolgende* Vermögen darunter verſtehen muſs. Nur das letztere iſt frei; auf das erſtere paſst dieſer Begriff gar nicht.

Der Begriff des Rechts wird S. XXXIII. ſo beſtimmt, wie ihn auch ſchon einige, welche

welche nach Hrn. Kants Syſteme die Rechtslehre bearbeitet haben, der Sache nach beſtimmten: „als der Inbegriff der Bedingungen unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit zuſammen vereiniget werden kann;“ und das allgemeine Princip des Rechts iſt: „Eine jede Handlung iſt *Recht*, die, oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann.“ Die Befugniſs zu zwingen, wird auch hier (§. D.) als in dem Begriffe des Rechts enthalten vorgeſtellt, und man kann daher das *ſtrikte* Recht, als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden, durchgängigen, wechſelſeitigen Zwanges vorſtellen.

Das angeborne und urſprüngliche Recht iſt nach Hr. Kant nur ein einziges (S. XLV.) nämlich: *Freiheit*, d. i. Unabhängigkeit von eines andern Willkühr, ſo fern ſie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann. Das, was andere als das Recht der Perſönlichkeit und Gleichheit, ingleichen auf das innere angeborne Eigenthum, als beſondere Rechte dargeſtellt haben, iſt nach ihm in dem Rechte der Freiheit enthalten Es ſcheint indeſſen doch, daſs das, was zum innern urſprünglichen Eigenthume des Menſchen gehört, aufgezählt werden müſſe, wenn das Recht näher beſtimmt werden ſoll, welches jedoch auch der Behauptung des Hr. Verf. keinesweges widerſpricht.

Dieſes urſprüngliche Recht auf das innere Mein zieht der Hr. Verf. noch zu dem Prologomenis, und theilt nun die ganze Rechtslehre in das Privatrecht, Vom äuſſeren Mein und Dein überhaupt und in das öffentliche — (Staats-Völker und Weltbürger-Recht) Recht.

Der Begriff des *Mein* und *Dein* wird im erſten Abſchnitte auf eine ſehr intereſſante Art entwickelt und die praktiſche Realität deſſelben auf eine ganz neue Weiſe ſehr ſcharfſinnig gezeigt. Ein Satz, welcher auf das Staatsrecht des Verf einen ſehr groſsen Einfluſs hat, und viele Sätze deſſelben beſtimmen hilft, ſcheint indeſſen der genaueſten Prüfung zu bedürfen. Es iſt die Behauptung: *daſs Etwas Aeuſſeres als das Seine zu haben, nur in einem bürgerlichen Zuſtande möglich ſey.* (S. 72. etc.) Dieſer Satz wird hier nicht etwa als blos empiriſch, d. i. alſo vorgeſtellt, daſs uns Erfahrung lehre, daſs bei der unter den Menſchen gewöhnlichen Habſucht und Neigung, andere für ſich arbeiten zu laſſen, keine Sicherheit des Eigenthums, ohne eine bürgerliche Verfaſſung, zu erwarten ſey; daſs alſo die Vernunft unter ſolchen Umſtänden *rathe*, eine bürgerliche Verfaſſung, als das einzige Mittel, ſich gegen den Eigennutz anderer zu ſchützen, zu errichten; ſondern ſo, als ob durch die bürgerliche Verfaſſung erſt wahres, rechtliches Eigenthum äuſſerer Dinge möglich werde, und alles Recht auf äuſsere Dinge vor demſelben, höchſtens nur proviſoriſch ſey. Wir wollen den Beweis dieſes Satzes mit des Verf eignen Worten anführen. Es iſt folgender (S. 72): „Wenn ich wörtlich, oder durch die That erkläre, ich will, daſs etwas Aeuſseres das Meine ſeyn ſolle; ſo erkläre ich jeden andern für verbindlich, ſich des Gegenſtandes meiner Willkühr zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die Niemand, ohne dieſen meinen rechtlichen Akt haben würde. In dieſer Anmaſsung aber liegt zugleich das Bekenntniſs: jedem andern in Anſehung des äuſseren Seinen wechſelſeitig zu einer gleichmäſsigen Enthaltung verbun-

den zu seyn; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel der äusseren rechtlichen Verhältnisse hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äussere Sein des andern unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder andere dagegen auch sicherstellt, er werde in Ansehung des Meinigen, sich nach eben denselben Principien verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Akts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äusseren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äussern, mithin zufälligen Besitzes, nicht zum Zwangsgesetze für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen, Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden andern verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinsamer), und machthabender Wille, derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äusseren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung, ist der Bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben."

Diese angegebenen Gründe scheinen dem Rec. nicht hinreichend zu seyn, den Satz zu beweisen, und der Satz selbst gar keines Beweises fähig zu seyn, da vielmehr nach den eignen Rechtsgrundsätzen des Hr. Verfassers sich darthun lässt, dass ein äusseres Mein und Dein anerkannt werden müsse, wenn auch alle Macht, dasselbe zu behaupten, fehlen sollte; woraus denn fliesst, das die Macht, das Eigenthum gegen Angriffe zu schützen, unmöglich erst dasselbe rechtlich begründen könne.

Im Allgemeinen und aus dem Begriffe von Sachen überhaupt, welche im Verhältnisse zu *Personen* gedacht werden, lässt sich wohl nichts weiter herausbringen, als *dass Personen ein Recht haben müssen, Sachen als Mittel zu ihren Zwecken zu gebrauchen*, dass also jeder den andern wechselseitig zwingen dürfe, ihm diesen Gebrauch nicht zu verwehren. Das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft scheint mir daher nicht so wohl das Eigenthum, d. i. ein Recht, alle anderen von dem Gebrauche gewisser Sachen auszuschliessen, als vielmehr den Gebrauch der Sachen überhaupt zu fodern, und müsste, nach des Rec. Meinung, also ausgedrückt werden: Jedes freie Wesen hat ein Recht, die äusseren Sachen zu beliebigen Zwecken zu gebrauchen; oder: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, aller Gebrauch der Sachen unmöglich würde, ist rechtswidrig. Es ist aber a priori nicht ausgemacht, ob die Sachen sämtlich so beschaffen sind, dass sie jedermann gebrauchen kann, ohne durch seinen Gebrauch, der Freiheit des andern, sie ebenfalls zu gebrauchen, Abbruch zu thun oder nicht. Im ersteren Falle würde gar kein Eigenthum rechtlicher Weise möglich seyn, und alles äussere Mein und Dein wäre unrecht, wie wenn z. E. alle Dinge einen so gemeinschaftlichen Gebrauch zuliessen, als das Sonnenlicht, den jeder an jeder Stelle gebrauchen kann, wie er will, ohne den andern, in seinem Gebrauche zu stören. Sobald man aber annimmt, dass es Sachen gebe, die jemand nicht willkührlich gebrauchen kann, wenn nicht andere auf den Gebrauch derselben Verzicht thun; so macht diese Beschaffenheit der Sachen, welche allein die Erfahrung lehren kann, dass in Beziehung auf sie, ein *Eigenthum* statt finden muss, weil unter dieser Bedingung allein sie von vernünftigen Wesen als Mittel zu ihren beliebigen Zwecken gebraucht werden können. Der Begriff des Eigenthums

scheint

ſcheint mir alſo blos dadurch praktiſche Realität zu erhalten, weil der Begriff des rechtlichen Gebrauchs der Sachen zu beliebigen Zwecken, ſich nicht anders auf gewiſſe Gegenſtände anwenden läſst, als wenn ſie ein vernünftiges Weſen ausſchlieſslich gebraucht, und alſo daraus, daſs das Eigenthum in Beziehung auf dieſe Dinge nicht zugeſtanden werden ſollte, der rechtliche Gebrauch dieſer Gegenſtände gänzlich unterſagt werden würde, welches dem Poſtulate der praktiſchen Vernunft gänzlich entgegen iſt.

Zur völligen Verdeutlichung der Begriffe des Recenſenten wird folgendes dienen: Daſs z. B ein Pferd, oder jede andere Sache, wovon ein Eigenthum als möglich gedacht werden kann, nicht zum beliebigem Gebrauche aller, oder auch nur zweier dienen könne, iſt offenbar, weil das Belieben des einen, dem Belieben des andern in jedem Augenblicke widerſtreiten kann. Da nun aber doch jede Perſon der andern das Recht zugeſtehen muſs, Sachen nach ihrem Belieben zu gebrauchen; ſo muſs ſie ihr auch die einzige mögliche Art zugeſtehen, nach welcher dieſes möglich iſt. Dieſe beſteht aber darin, daſs jeder andere auf den Gebrauch derer Sachen Verzicht leiſtet, welche der andere ſchon rechtlich gebraucht, d. h. daſs jedermann der Perſon, welche einmal Sachen mit ſich auf eine rechtliche Art in Verbindung gebracht hat, die er nicht ſeinem Belieben unterwerfen kann, ohne den beliebigen Gebrauch des andern dadurch zu hindern, ein Eigenthum darauf einräume, weil ſonſt aller rechtliche Gebrauch dieſer Sachen unmöglich würde, folglich dieſe Sachen den vernünftigen Weſen rechtlicher Weiſe gar nicht als Mittel dienen könnten. Denn man ſetze, Cajus wollte einen Stamm Holz gebrauchen; alle andere Menſchen hätten aber auch das Recht, ihn zu gebrauchen; ſo würde Cajus in jedem Augenblicke, wo er ihn gebrauchte, die Rechte aller übrigen verletzen. Er und jeder andere müſste ihn alſo nach Rechtsprincipien gänzlich ungebraucht liegen laſſen. Denn es wäre gar kein rechtlicher Gebrauch deſſelben möglich, welches abſurd iſt.

Wenn nun hieraus klar iſt, daſs durch das Recht auf Eigenthum, das Recht auf den Gebrauch der Sachen überhaupt in der wirklichen Welt erſt möglich gemacht wird, und dieſes durch ein rechtliches Poſtulat feſtſteht, wie ich hier mit dem Hr. Verf annehme: ſo iſt auch klar, daſs das Eigenthum unmittelbar durch dieſes Poſtulat beſtimmt wird, und folglich das Recht darauf von aller bürgerlichen Geſellſchaft unabhängig beſtehet. Muſs aber jeder dem andern wechſelsweiſe ein Recht auf den ausſchlieſslichen Gebrauch der Dinge zugeſtehen, die derſelbe gebrauchen will, wenn er dieſen ſeinen Willen erklärt, und dieſer Wille Niemandes Recht verletzt; ſo folgt, weil mit dem Rechte das Recht zu zwingen verbunden iſt, daſs auch ein jeder ſchon *vor* aller bürgerlichen Geſellſchaft berechtiget iſt, jeden zu zwingen, daſs er ihn im Gebrauche ſeines Eigenthumes nicht ſtöre, und die Gewalt, welche jeder nach einer Maxime anwendet, die ſich als Geſetz denken läſst, um jede Verletzung ſeines Eigenthums abzutreiben, ſcheint ſchon *vor* allem bürgerlichen Verein vollkommen rechtmäſsig zu ſeyn, und wieder rechtmäſsig zu werden, wenn dieſer Verein aufhört.

Mein Raiſonnement ſtimmt mit der erſten Hälfte der in dem Kantiſchen Beweiſe vorkommenden Sätze vollkommen überein. Aber mit der letzteren kann ich nicht einig werden. Beſonders nicht mit dem Satze, wo es heiſst: „Ich bin alſo nicht verbunden, das äuſsere Seine des

andern unangetaſtet zu laſſen, wenn mich nicht jeder andere dagegen auch ſicher ſtellt, er werde in Anſehung des Meinigen ſich nach eben demſelben Princip verhalten.“ Hier ſehe ich nicht ab, warum meine Verbindlichkeit das Seine des andern nicht zu verletzen, von der wirklichen Verletzung des Meinigen abhängen ſoll. Von der *innern* Verbindlichkeit iſt es für ſich evident, daſs die meinige nicht aufgehoben wird, wenn auch alle andern die ihrige übertreten. Der Hr. Verf. kann alſo nur die *äuſsere* meinen. Aber auch in Anſehung der äuſsern ſcheint es doch vollkommen einzuleuchten, daſs wenn nur die allgemeine äuſsere Verbindlichkeit klar iſt, dieſes ſchon vollkommen hinreiche, jedermann zu verbinden, ſie zu beobachten, ohne daſs er erſt das Betragen des andern abwarten ſoll. Wenn nun das Recht auf den beliebigen Gebrauch der Sachen mit jedem moraliſchen Weſen geſetzt wird, und unter Menſchen die Bedingung dieſes Rechts das Eigenthum iſt; ſo muſs ich jedermann ein Recht darauf einräumen, dieſer mag ſelbſt das Eigenthum anderer reſpektiren oder nicht. Es iſt genug, daſs er das meinige ebenfalls anerkennen muſs, und ſich nicht über Unrecht beſchweren kann, wenn ich ihn dazu zwinge.

Wenn die Erfahrung lehrt, daſs die Menſchen von Natur einen Hang haben, oder durch beſondere Verhältniſſe die Begierde erlangen, fremdes Eigenthum zu verletzen; ſo folgt hieraus, meines Erachtens, weiter nichts, als daſs es der *Klugheit* und dem *Rechte* gemäſs ſey, ſich mit hinlänglicher Macht zu verſehen, um ihre Begierde einzuſchränken. Daſs aber ein Recht da ſey, andere ſelbſt zu zwingen, ſich mit mir zur Abtreibung des Unrechts zu vereinigen, oder ſich mit mir in eine bürgerliche Geſellſchaft zu vereinigen, kann ich nicht einſehen. Denn die Hülfe, welche einer dem andern leiſtet, um ſeine Rechte beſchützen zu helfen, iſt doch immer ein *poſitiver* Beiſtand, alſo eine wirkliche Wohlthat. Dadurch aber, daſs ich dem andern meine Wohlthat verweigere, verletze ich ſein Recht nicht. Die Verweigerung alſo, mich in eine bürgerliche Geſellſchaft einzulaſſen, iſt keine Verletzung der Freiheit des andern. Jeder hat ein Recht, ſein Recht ſicher zu ſtellen; aber dieſe Sicherſtellung kann er nicht von andern erwarten, ſondern er muſs ſelbſt dafür ſorgen. Es kann aber, meines Erachtens, nicht erwieſen werden, daſs ein Menſch ſchon dadurch, daſs er kein Mitglied eines Staats iſt, und ſich mit mir in keinen Staat vereinigen will, mein Recht abſolut unſicher mache. Denn 1) wäre es möglich, daſs der andere einen guten Willen und ſelbſt Achtung gegen die Rechte anderer hätte, ohne daſs er deshalb eben Luſt hätte, ſich mit mir in einen Staat einzulaſſen. In dieſem Falle würde mir ſein guter Charakter ein beſſerer Bürge für die Sicherheit meines Rechts in Anſehung ſeiner ſeyn, als ſelbſt der Staat; 2) kann ich auf tauſend andere Arten mich in den Beſitz überlegner Kräfte ſetzen, die mich durch die Furcht, welche ſie andern beibringen, gegen diejenigen ſchützen, welche einen böſen Willen haben; ſie mögen im Staate leben oder nicht. Denn ihre äuſsere Verbindlichkeit, mich nicht zu beleidigen, bleibt auſser dem Staate ſo gut, als in demſelben.

„Die Sicherſtellung,“ ſagt Hr. Kant S. 73. „bedarf keines beſondern rechtlichen Akts, ſondern iſt ſchon im Begriffe einer äuſseren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit — der Verbindlichkeit — enthalten.“ Hiermit iſt Rec. ganz einig. Aber dieſe Sicherſtellung beſteht in weiter nichts, als darin, daſs jedermann die äuſsere Verbindlichkeit anerken-

kennen muſs, und ſich nicht über Unrecht beſchweren darf, wenn er im Uebertretungsfalle mit Gewalt dazu angehalten wird. Dieſe Gewalt, welche zum Zwecke hat, jeden auf den Gebrauch ſeiner eignen rechtmäſsigen Freiheit einzuſchränken, und jeden zu zwingen, daſs er andere nicht beleidige, muſs von jedermann für rechtmäſsig erkannt werden. Aber wenn jemand anſtünde, für ſich ſelbſt von einer ſolchen Gewalt Gebrauch zu machen; ſo würde man ihm doch offenbar Unrecht thun, wenn man ihn zwingen wollte, andern dieſen Zweck ausführen zu helfen, welches offenbar dadurch geſchehen würde, daſs man ihn zwänge, in eine bürgerliche Geſellſchaft zu treten. Es laſſen ſich viele Fälle denken, wo jemand zu einem ſolchen Verein keine Luſt hätte, ohne deshalb irgend eine Begierde zu empfinden, anderer Rechte unſicher zu machen. Wäre es nicht Unrecht, einen ruhigen Einſiedler zum bürgerlichen Verein zu zwingen, der ſelbſt unabhängig von allem fremden Beiſtande von rohen Naturprodukten lebt, und der in dem Umſtande, daſs er überall nichts, was andere Menſchen begehren könnten, um ſich hat, einen triftigeren Grund ſeiner Sicherheit vor fremden Anfällen findet, als in den Wachen eines Staats? Soll ein Menſch, der den Staat entbehren kann, doch gezwungen werden dürfen, wider ſeinen Willen hineinzutreten?

„Der einſeitige Wille," ſagt Hr. Kant; „in Anſehung eines äuſsern, mithin zufälligen Beſitzes, kann nicht zum Zwangsgeſetze für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze Abbruch thun würde. Alſo iſt nur ein jeden andern verbindender, mithin collektiv-allgemeiner und machthabender Wille, derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leiſten kann." Ich erwiedere hierauf: 1) Es ſcheint mir in dem Ausdrucke: der „*einſeitige* Wille" eine Zweideutigkeit zu liegen. Der einſeitige Wille nämlich, in wie weit er beliebig iſt, kann freilich andern kein Zwanggeſetz auflegen. Wenn es aber ſchon urſprünglich allgemeiner Wille (objektive) iſt und ſeyn muſs vermöge des rechtlichen Poſtulats der praktiſchen Vernunft, daſs der einſeitige Wille (die Willenserklärung eines Individuums) daſs eine äuſsere Sache ausſchlieſslich von ihm gebraucht werden ſolle, für alle übrigen Zwangsgeſetz ſey; ſo ſcheint es mir allerdings, daſs der einſeitige Wille allen übrigen ein Zwangsgeſetz auflege. Jener urſprünglich allgemeiner Wille iſt aber doch noch keine bürgerliche Geſellſchaft; es iſt noch keine Zwangsverpflichtung da, daſs jedermann, deſſen Vernunft dieſen Willen hat, auch denſelben in Ausübung bringen, und ſo die Rechte anderer mit Gewalt beſchützen helfe. Es iſt nur eine Zwangspflicht, Niemandes Eigenthum zu verletzen, allgemein anerkannt. Für die Gewalt, andere zur Beobachtung ihrer Pflicht zu zwingen, muſs jeder ſelbſt ſorgen, ſo gut er kann, und wenn mehrere finden, daſs die bürgerliche Geſellſchaft das beſte und zweckmäſsigſte Mittel hierzu iſt, ſo ſteht es ihnen frei, für ſich eine ſolche zu erreichen, aber ſie würden die Freiheit anderer verletzen, wenn ſie dieſelben zwingen wollten, ihr beizutreten.

2) In der That, wenn es Recht wäre, einen andern zu zwingen, mit uns in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, unter dem Vorwande, daſs er ſonſt mein Recht lädiren möchte; ſo müſste es auch Recht ſeyn, daſs jeder Staat den andern zwänge, mit ihm in eine weltbürgerliche Verfaſſung zu treten. Denn ſo unſicher das Eigenthum des einen, vor den Angriffen des andern im Naturſtande iſt; ſo unſicher

ſicher iſt das Mein. des einen Staats vor dem andern, weil Staaten gegen einander nicht minder rabſüchtig ſind, als Privatperſonen, und das Elend des Krieges ganzer Nationen noch fürchterlicher iſt, als das Unglück, in welches Menſchen ſich durch ihre Zänkereien über ein Paar Fiſche oder Ochſen ſtürzen. So nothwendig für die Sicherheit des Eigenthums der einzelnen der Staat iſt; ſo nothwendig iſt für den Frieden ganzer Staaten ein Staatenſyſtem. Dennoch ſcheint es nicht, als ob Hr Kant den Staaten ein Recht einräumen wollte, ſich zu einem kosmopolitiſchen Verein zu zwingen, und Rec. ſieht daher nicht ein, wie gleiche Gründe in Anſehung einzelner Menſchen etwas anders hervorbringen ſollten.

Wie es Rec. vorkömmt, hat jeder Menſch urſprünglich eine Zwangspflicht, das was ein anderer auf eine urſprüngliche oder abgeleitete Art als ſein Eigenthum erworben hat, nicht zu verletzen, und jeder Zwang, welcher nach einer Regel angewandt wird, die durch die Vernunft als allgemeines Geſetz gedacht werden kann, um ſich in ſeinem Rechte gegen wirkliche Angriffe zu ſchützen, iſt rechtmäſsig. Da nun die Erfahrung lehrt, daſs die bürgerliche Geſellſchaft das beſte Mittel iſt, den Zwang regelmäſsig auszuüben, und die Rechte mit Gewalt zu ſchützen; ſo rathet die Vernunft zwar an, dieſelbe zu errichten; und macht es jedem zur Gewiſſenspflicht, zur Errichtung derſelben das Seinige beizutragen. Aber da die Nichterrichtung derſelben doch weder eine Rechtsverletzung anderer iſt; noch eine Beleidigung *nothwendig* aus derſelben flieſst; ſo würde die natürliche Freiheit des Menſchen dadurch verletzt werden, wenn man ihn zwingen wollte, Theil an der bürgerlichen Geſellſchaft zu nehmen.

Um die Möglichkeit des *Rechts in einer Sache* zu erklären, nimmt der Hr. Verf. einen urſprünglichen *Geſammtbeſitz* des Bodens an, der ein praktiſcher Vernunftbegriff iſt, und a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menſchen den Platz auf Erden nach Rechtsgeſetzen gebrauchen können. Es iſt dieſes keine communio primaeva, ſondern communio poſſeſſionis originaria. Die Unterſcheidungen werden hier, wie es bei dergleichen Materien ganz natürlich iſt, etwas fein, und daher können die Begriffe leicht dunkel werden, und zu Mifsverſtändniſſen Anlaſs geben. Rec. hat ſich dieſer immer ſo vorgeſtellt: Alle Sachen, welche mit den Menſchen in einer möglichen dynamiſchen Verknüpfung ſtehen, d. h. einer ſolchen, daſs ſie auf einander wirken können, ſtehen urſprünglich in einem ſolchen Verhältniſſe zu denſelben, daſs ſie ein Recht haben, dieſelben nach Belieben zu gebrauchen. Von dieſen Sachen iſt nun entweder ein gemeinſchaftlicher Gebrauch möglich, ohne daſs durch denſelben, dem beliebigen Gebrauche irgend eines andern Abbruch geſchieht oder nicht. Im letztern Falle wird der beliebige Gebrauch durch den gemeinſchaftlichen vernichtet, und nur unter der Vorausſetzung eines ausſchlieſslichen Gebrauchs (Eigenthums) iſt der beliebige Gebrauch möglich. Auf Dinge erſterer Art kann nie ein Eigenthumsrecht entſtehen, und in Beziehung auf ſie, bleibt alſo ſtets eine communio poſſeſſionis originaria. In Anſehung der letzteren gründet die erſte Bemächtigung das Eigenthumsrecht. Was das Recht auf Grund und Boden betrifft; ſo dünkt mich, muſs man den Boden, als die Bedingung der Exiſtenz der Menſchen, und ihn als eine Subſtanz, welche allerlei zufällige Vortheile gewähren kann, wohl unterſcheiden.

den. Der Boden, als die nothwendige Bedingung der Existenz der Menschen kann nie ein Eigenthum werden, sondern bleibt auf ewig im Gesamtbesitze aller Menschen, sie mögen schon vorher gewesen seyn, oder jetzt erst zu seyn anfangen, oder: Niemand hat das Recht, einen Menschen unter dem Vorwande, dass der Boden ausschliesslich sein wäre, in die Luft zu verweisen, und jeder hat von Natur oder ursprünglich ein Recht auf den Boden, welchen er zu seiner Existenz braucht, und Niemand kann sich denselben etwa schon vorher zugeeignet haben. Wenn also alles Land auf der Erde wirklich schon okkupirt wäre; so hätten die Besitzer doch kein Recht, den neu ankommenden Menschen einen Platz auf ihrem Boden zu verlegen, weil sich ihr Recht nie bis zur Verweigerung derjenigen natürlichen Dinge erstrecken kann, welche die nothwendigen Bedingungen der Existenz eines Menschen ausmachen, welche, in wie ferne sie Erzeugnisse der Natur (nicht der Kunst) sind, stets zum gemeinschaftlichen Gebrauche bleiben müssen. Es kann sich daher ein Mensch ein Stück Land nur in so weit zueignen, als andern Menschen dadurch die nothwendige Bedingung ihrer Existenz nicht entzogen wird. Da aber der Boden eine Theilung zulässt, und zur Existenz eines Menschen eben nicht nothwendig ist, dass er gerade diesen und nicht einen andern Platz einnimmt; so kann allerdings der, welcher schon einen Platz eingenommen hat, fodern, dass der andere seinen Sitz an einer anderen Stelle nehme, die doch niemandes andern Sitz ist. Dieses einleitende Princip setzt, dünkt dem Rec., zwar so unmittelbar aus der Vergleichung des ursprünglichen Rechts mit der allgemeinen empirischen Beschaffenheit des Bodens hervor, als der ursprüngliche gemeinsame Besitz des Bodens überhaupt, und es scheint also, um dieses rechtlich zu begründen, so wenig eine bürgerliche Gesellschaft nöthig als zur Begründung des Gesamtbesitzes des Bodens. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt immer blos nur in der Erfahrung als zweckmässig erkanntes Mittel, die Streitigkeiten zu enden, und anerkannte Rechte zu schützen. Aber a priori folgt weder, dass sie das einzige, noch dass sie das beste Mittel sey. Der gute Wille Aller würde ein weit besseres Mittel seyn; und wo die Menschen weit genug auseinander (in Horden) leben können, haben sie ebenfals keinen bürgerlichen Verein nöthig, um sich in ihren Rechten zu schützen. Es lassen sich also mehrere Zustände denken, wo Eigenthum erhalten und beschützt werden kann, ohne dass eine bürgerliche Gesellschaft dazu nöthig ist. Diese kömmt doch immer erst dadurch zu Stande, dass der collektive Wille, dass jeder sein Recht behalten soll, einer Person (Souverain) übertragen wird, die ihn ausübt, und wodurch er Macht erhält, gegen alle Hindernisse, ihn durchzusetzen. Denn der Wille selbst ist schon vorher da, (in der Vernunft eines jeden) und wer daher ihm gemäs handeln kann, darf es auch thun. Rec. sieht daher nicht ein, warum vor dem bürgerlichen Zustande nur ein provisorischer Erwerb möglich seyn sollte, wie der Hr. Verf. behauptet, und weshalb die peremtorische Erwerbung nur im bürgerlichen Zustande statt finden könne; da die Unsicherheit des Besitzes, welche aus den Leidenschaften und aus zufälligen Hindernissen entspringt, doch nimmer mehr, das durch Vernunft gegründete Recht vernichten kann. Rec. würde alles zugeben, wenn hier von der wirklichen, nicht von der blos rechtlichen Ruhe des Besitzes die Rede wäre. Denn jene wird freilich im Naturstande oft genug angefochten, aber das Recht geht ja durch die wider-

widerrechtliche Gewalt vor der Vernunft nicht unter

Die Frage, wie weit ſich die Befugniſs der Beſitznehmung eines Bodens erſtrecke? beantwortet der Hr Verf. S. 87 u. f. w. „So weit als das Vermögen ihn in ſeiner Gewalt zu haben geht, d. i als der, ſo ihn ſich zueignen will, ihn vertheidigen kann.“ Allein es ſcheint doch, als ob dieſes Kriterium etwas willkührlich wäre. Denn da die Kräfte des Okkupanten ſteigend und fallend ſind; ſo würde ſich ſeine rechtmäſsige Gebiet faſt in jedem Augenblicke ändern, und z. B. in ſeinem geſunden Zuſtande gröſser ſeyn, als im kranken; es würde der Umfang ſeines rechtmäſsigen Beſitzes von der Güte des Pulvers und der Kanonen gewiſſermaſsen abhangen. (S 88.) Die phyſiſche Macht des Okkupanten ſcheint dem Rec. daher kein Mittel, die Grenze des Beſitzungsrechts zu beſtimmen. Sollte nicht der *reelle, beliebige Gebrauch, in wie fern der Gebrauch mehrerer denſelben unmöglich machen würde*, ein beſſeres Kriterium des Umfanges einer rechtmäſsigen Beſitznehmung ſeyn, ſo daſs es hieſse: „Jedermann kann von einer herrenloſen Sache, auf welche ein Eigenthum möglich iſt, ſo viel in rechtlichen Beſitz nehmen, als er möglicher Weiſe (nach ſeinen Kräften zu urtheilen) ſeinem Belieben unterwerfen kann, und welches nicht mehrere zugleich beliebig gebrauchen können, ohne dem rechtlich möglichen beliebigen Gebrauche Abbruch zu thun. Daſs ein Volk Flüſſe in ſeinem Lande, Seen und Küſtenwaſſer ſich zueignen könne, iſt hieraus klar Den freien offnen Ocean, aber ſich zueignen zu würde, nach obigem Merkmahle gar nicht als rechtlich möglich gedacht werden können, wenn auch gleich eine Nation Waffen erfände, womit das ganze Weltmeer beſtritten werden könnte. Denn es läſst ſich kein rechtlicher Gebrauch denken, den ein Volk nicht auch von dem Ocean machen könnte, wenn es auch allen Völkern einen gleichen Gebrauch verſtattet. Ein Menſch oder ein Volk, das eine wüſte Inſel mit Keuzen beſteckte, oder Beſitznehmungspatente an die Bäume ſchlüge, indeſs die Ausſteller ſelbſt mehrere hundert Meilen davon ruhig lebten, bis es ihnen etwa einfiele, Kolonien dahin zu ſenden, würde doch durch dergleichen Handlungen gar kein Eigenthumsrecht begründen. Denn eine ſo vage Willenserklärung, da ſie den Gegenſtand in gar keine reelle Verbindung mit dem Beſitznehmer ſetzt, iſt ohne alle rechtliche Folgen.

Die Lehre von dem perſönlichen Rechte oder dem Rechte durch Verträge iſt, ſehr lichtvoll abgehandelt, und nach des Rec. Urtheil für die Vernunft vollkommen befriedigend. Zu dem dinglichen und perſönlichen Rechte kömmt bei dem Hr. Verf. noch ein drittes, nämlich das *auf dingliche Art perſönliche* Recht, worunter er „das Recht des Beſitzes eines äuſseren Gegenſtandes *als einer Sache*, und des Gebrauchs deſſelben *als einer Perſon*“ verſteht, und nach welchem Begriffe das ſogenannte Familienrecht auf eine ganz neue und originelle Art abgehandelt wird. „Das Mein und Dein nach dieſem Recht (S. 105) iſt das *häusliche*, und das Verhältniſs in dieſem Zuſtande iſt das der Gemeinſchaft freier Weſen, die — eine Geſellſchaft auszumachen — welche *das Hauswesen* heiſst. Die Erwerbungsart dieſes Zuſtandes und in demſelben geſchieht weder durch eigenmächtige That facto) noch durch bloſsen Vertrag (pacto) ſondern durchs Geſetz (lege), welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloſses Recht gegen eine Perſon, ſondern auch ein Beſitz derſelben zugleich iſt, ein über alles Sachen- und

und persönliche hinausliegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unsere eigene Person seyn muss, welches ein natürliches Erlaubnissgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist. Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräusserlich, und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das *allerpersönlichste.*" Nach diesen Principien wird nun das *Eherecht*, *Elternrecht* und *Hausherrenrecht* abgehandelt.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetz nennt der Verf. die *Ehe*, und definirt sie (S. 107.) als die Verbindung *zweier* Personen verschiedenen Geschlechts zum *lebenswierigen* wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. Aber sind hier nicht willkührliche Merkmahle in den Begriff der Ehe aufgenommen worden, und muss es nicht erst bewiesen werden, dass das Gesetz nur *zwei* Personen diese Vereinigung verstattet, und dass es die *lebenslängliche* Vereinigung schlechterdings fodert? Da nun beide Bedingungen blos auf empirischen und zufälligen Beschaffenheiten der menschlichen Natur beruhen, die bei verschiedenen Geschlechtern und Nationen anders seyn können; so scheint es nicht, als ob diese Merkmahle wesentlich zum Begriffe der Ehe gehörten, sondern nur comparativ allgemein, d. h. so weit uns die Menschen bekannt sind, aufgenommen werden müssen. Wenn wir uns aber z. B. vorstellen, dass es wirklich möglich wäre, den Geschlechtstrieb und die damit verbundenen Neigungen mehr der Willkühr zu unterwerfen, als wir es in uns erfahren, und also bei der Geschlechtervereinigung blos auf Gesundheit und Schönheit der Nachkommenschaft Rücksicht zu nehmen; so ist nicht abzusehen, warum unter solchen Umständen eine Gemeinschaft der Weiber, wo allenfalls ein Arzt oder der Magistrat die Beischläfe jedesmal anordnete, woraus die beste Nachkommenschaft zu vermuthen wäre, nicht unter das Gesetz passen sollte. Setzt man ferner voraus, dass in einer platonischen Republik, die nur Eine Familie ausmacht, der Unterhalt des Weibes von dem, der ihr beiwohnet, ganz unabhängig ist, und dass die Erziehung das gemeine Wesen denen überträgt, die in dieser Kunst am geschicktesten sind; so scheint eine lebenslängliche Vereinigung ganz unnöthig. Hier leben alle Männer und alle Weiber in Einer Ehe, und zwar nach dem Gesetz, ohne alle Unsittlichkeit — Rec. will hierdurch nichts darthun, als dass blos die besondere empirische Erkenntniss der menschlichen Natur, macht, dass wir die Ehe, so wie sie der Verf. bestimmt hat, bestimmen, dass aber, da es doch immer möglich bleibt, dass gewisse Menschen oder gewisse Völker diese comparativ allgemeinen Eigenschaften nicht haben, immer ein Platz für Ausnahmen offen bleiben müsse, und sich hier keine absolute Allgemeinheit erweisen lasse. In dem Elternrechte wird (S. 111) behauptet, dass die Kinder ein angebornes Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern hätten, und zwar durchs Gesetz unmittelbar. Allein des Verf. Rechtsprincip S. XXXIII. erklärt alle Handlungen für recht, welche mit der Freiheit anderer bestehen können. Nun aber wird die Freiheit eines Kindes gar nicht verletzt, wenn sich die Eltern seiner nicht annehmen. Rec. sieht also nicht ein, wie nach diesem Princip, welches er auch für richtig annimmt, ohne Vertrag, irgend ein Recht auf den positiven Beistand eines andern statt finden könne. Das Gesetz legt zwar Pflichten auf, aber diese Pflichten sind frei, (nicht

Zwangspflichten) so lange durch Uebertretung derselben nur nicht die Freiheit verletzt wird. Zwar sagt der V. (S. 119.) der Act der Zeugung sey als ein solcher anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben, und für diese That hafte auf den Eltern eine Verbindlichkeit, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. Aber Rec. erkennt hierin doch nur den Grund einer *Tugendpflicht*, keine *Rechtspflicht*. Denn im Grunde ist doch die Natur an der Einrichtung Schuld, dass durch die Geschlechtervereinigung ein Mensch erzeugt wird, und ich bin es nicht, der dieses Wesen zur Weltexistenz nöthiget, (welches in der That eine Verletzung seiner Freiheit seyn würde) sondern die Natur thut ihm diesen Zwang an. Ich habe also vor dem Foro des Rechts die Folgen nicht zu verantworten, welche aus dieser natürlichen Einrichtung für die freien Wesen fliessen, und das freie Wesen, welches aus einer Befriedigung meines Triebes nach Naturgesetzen seine Existenz erhält, kann deshalb keine positive Rechtsanfoderung an mich machen. Sein Recht gegen mich ist, so wie gegen alle andere, ursprünglich blos negativ. Aber gegeneinander müssen sich die Eltern zur Erziehung der aus ihrer Vereinigung entspringenden Kinder verpflichten, weil ein Vertrag nur unter sittlichen Schranken möglich ist, und das Sittengesetz allerdings die Sorge für die Erzeugten zur Pflicht macht. Die Eltern können also die Erziehung der Kinder von sich wechselseitig als Rechtspflicht fodern; die Kinder aber haben ihre Erziehung immer als blosse Wohlthat ihrer Eltern, nicht als rechtliche Schuldigkeit, wofür sie nicht zu danken brauchen, anzusehen.

Die Art, wie Hr. K. das Unrecht des Büchernachdrucks erweiset, ist schon aus einem früheren Aufsatze desselben in der Berlinischen Monatsschrift bekannt. Das Buch wird als eine Rede vorgestellt, die jemand ans Publikum hält, diese Rede behaupte Hr. K., dürfe Niemand nachhalten, als wem es der Urheber der Rede aufträgt, und wer ohne Auftrag, die Rede eines andern nachhalte, begehe ein Unrecht, und bei dem Buche ein furtum usus. Allein dieser Grund scheint dem Rec. doch noch nicht evident zu seyn. Der Hr. Verf. hat sehr richtig den Unterschied des Buchs als opus mechanicum und als öffentliche Rede aufgedeckt. Aber ist der Grundsatz gewiss: *dass es Unrecht sey, einer andern Rede, ohne Vollmacht von ihm dazu zu haben, nachzusprechen?* Sind die Gedanken nicht ein gemeines Gut, mit denen jeder machen kann, was er will? Wenn ich an öffentlichen Oertern, in Wirthshäusern, auf der Strasse, im Parlamente, auf der Kanzel, Theater, Katheder u. s. w. rede, und meine Worte dem grossen Haufen, ohne Bedingung und Vertrag mittheile, auch wohl mich, für mein Reden bezahlen lasse; verletzt der mein Recht, der meine Worte ausbringt und meine Rede nachhält? Darf er aber meine Rede andern erzählen, sie aufschreiben, warum nicht auch das, was ich ihm durch mein Buch mittheile? darf man Collegienhefte drucken lassen, wie der Hr. V. selbst, nach einer Erklärung im Intelligenzblatte der A. Z. zugiebt; warum soll ich nicht auch Bücher nachdrucken lassen dürfen? Dass es also ein persönliches Recht sey andern zu verwehren, die Worte, die man öffentlich hingiebt, nicht als Worte des Redners nachzusprechen, oder nachzudrucken: (Denn das ist in dieser Beziehung einerley, da letzteres nur ein symbolisches Nachsprechen ist.) Das ist es eben, was nicht klar zu seyn scheint, und weshalb man bei keinem öffentlichen Gerichte, wo keine besondern positi-

positiven Verordnungen dagegen vorhanden sind, mit einer Klage gegen den Nachdruck durchkommen wird.

In einem episodischen Abschnitte (S. 130) handelt der Hr. V. *Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkühr*, worunter er eine solche versteht, die eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat, und er rechnet dahin die Erwerbungsart: 1) durch Ersetzung (sonst Verjährung) 2) durch Beerbung; 3) durch unsterbliches Verdienst. Der Grund, daß ein langer Besitz eine Erwerbungsart sey, wird darin gesetzt, daß jemand sich nur durch einen rechtlichen und zwar sich continuirlich erhaltenen dokumentirten Besitzact das Seine sichern könne, weil sonst gar keine Erwerbung sicher seyn würde, indem in jedem Augenblicke jemand mit ältern Ansprüchen kommen könnte Wenn hierdurch blos die Erwerbungsart eines möglichen Rechts im bürgerlichen Zustande angedeutet werden sollte; so ließe sich wohl nichts dagegen sagen, und da der Verf. die Möglichkeit des Rechts erst von dem bürgerlichen Zustande abhängen läßt; so sieht man wohl, daß es in sein System paßt. Aber wenn man sich genau an das Rechtsprincip der Freiheit, als allgemeines Gesetz gedacht, hält; so müssen alle diese idealen Erwerbungsarten aus dem Naturrechte verschwinden, und erst in einer politiven Verfassung ihre Realität finden, welche sich um die besten Mittel bemüht, sichere Kriterien festzusetzen, wodurch die Anwendung ihres Schutzes bestimmt werden kann.

A priori aber läßt sich nach des Rec. Ermessen der lange Besitz des Gutes eines andern nicht als ein Erwerbungsgrund rechtfertigen. Denn was den Grund des Hrn V. anbetrifft, daß nämlich sonst gar keine Erwerbung geschehen, sondern nur einstweilig seyn würde; so fällt er dadurch weg, daß der *Besitz* so lange für ein hinreichender und voller Grund des rechtmäßigen Eigenthums gelten muß, bis der andere sein früheres Recht auf dasselbe *beweisen*. Es giebt aber unendlich viele Fälle, wo die Unmöglichkeit dieses Beweises erkannt werden kann, und in allen diesen Fällen ist das Eigenthum vollkommen peremtorisch.

Was von der Gültigkeit der Testamente im Naturrechte (S. 135) gesagt wird, kann eher eingeräumt werden, da sie blos so viel bedeuten soll, daß ihre Würdigkeit im bürgerlichen Leben eingeführt zu werden, a priori erkannt werden könne. Aber ein wirkliches Recht im Naturstande läßt sich schwerlich durch sie begründen. Die Verletzung des guten Namens eines andern nach seinem Tode, scheint nicht sowohl eine Beleidigung der verstorbenen Person, als vielmehr der Menschheit in einer nicht mehr vorhandenen Person zu seyn, und das Recht eines jeden, eine solche Beleidigung, die ihn unmittelbar nichts angeht, zu ahnden, scheint sich blos darauf zu gründen, daß jeder das Recht hat, eben so gut die Wahrheit zu sagen, als jener das Recht, falsche Gerüchte zu verbreiten. Aber das Recht der Lebendigen, den Verleumder eines Verstorbenen zum Widerrufe zu zwingen, oder ihn wegen der ausgebreiteten Verleumdung zu strafen, kann schwerlich aus Principien des N R erwiesen werden.

Das dritte Hauptstück (S. 139.) handelt: *Von der subjektiv bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit*, worin untersucht wird, was vor einem Gerichtshofe recht sey und wie also das Recht nach allgemeinen Principien öffentlich entschieden oder bestimmt werden müsse. Der Hr. V. macht auf den

Unterſchied aufmerkſam, was an ſich betrachtet, nach dem Privaturtheile des Einzelnen, und vor einem Gerichtshofe für Recht erklärt werden könne. Was hierüber geſagt wird, iſt eben ſo ſchön, als gründlich. Rec. bemerkt nur, daſs es ihm ſcheine, als ob das Privaturtheil in Rechtsſachen, überall keine Gültigkeit habe, als unter der Bedingung, daſs es ſich vor einem öffentlichen Gerichtshofe rechtfertigen, d. h. ein objektiver Beweis dafür führen läſst. Das bloſse Privaturtheil iſt daher, auch im bloſsen Naturſtande nicht gültig, ſondern es gilt hier das Geſetz: Niemand darf ſeinem Privaturtheile eher folgen, als bis er ſicher ſeyn kann, es müſſe auch das Urtheil eines Gerichtshofes ſeyn; weil dieſes die einzige Bedingung iſt, unter welcher andere ſein Recht anerkennen können, und die Anerkennung der einzige Grund iſt, weshalb er Anſpruch an andere machen kann, daſs ſie ſein Recht achten. Einig mit dem Hrn. Verf darüber, daſs die Principien der ſubjektiven Beurtheilung von denen der objektiven, verſchieden ſind, und daſs man bei letzterer auf Principien bedacht ſeyn müſſe, welche die Rechtsbeurtheilung theils möglich machen, theils erleichtern, ſcheint es doch als ob die Principien der objectiven Beurtheilung vor dem Gericht, hie und da anders beſtimmt werden könnten oder müſsten, als es von ihm geſchehen iſt, und als ob der ſubjektiven Beurtheilung des Rechts mehr Gültigkeit eingeräumt würde, als ihr zukömmt. Dem Rec. kommt es nämlich ſo vor, als ob die blos ſubjektive Beurtheilung des Rechts gar keine Gültigkeit habe, ſondern eitler Schein ſey, und daſs jede ſubjektive Beurtheilung des Rechts, welche nicht als eine objektive gedacht werden kann, d. i. eine ſolche, nach welcher auch jedes öffentliche Gericht urtheilen muſs, gar keine Rechtsbeurtheilung ſey, folglich, daſs nur die erſtere im Naturſtande in ſo weit gelten könne, als auch jeder Gerichtshof darnach ſprechen muſs. Hiernach aber iſt z. B. ein Schenkungsvertrag mit dem heimlichen Vorbehalt des Schenkenden, das Verſprochne auch nicht zu ſchenken, überall nichts, und kann unter keiner Bedingung als ein rechtlicher Vertrag gedacht werden, weil er ein Vertrag ſeyn würde, wodurch ich ihm etwas gebe und auch nichts gebe. Der Satz: nemo ſuum jactare praeſumitur, gilt nur ſo lange kein *Beweis* da iſt, daſs jemand etwas umſonſt weggegeben habe. So bald aber der Beweis, daſs jemand wirklich etwas umſonſt weggegeben, und der andere angenommen hat, da iſt, wird es nicht mehr willkührlich *angenommen*, (praeſumitur) ſondern *es iſt gewiſs*, daſs er etwas umſonſt weggegeben habe, und in dieſem Falle iſt das Recht, was er einmal weggegeben hat, verloren, es ſey nun eine Sache, oder eine künftige Leiſtung. Hr. Kant redet (S. 141.) blos von Schenkungen durch Verſprechen. Wahrſcheinlich nimmt er alſo nicht an, daſs der, wer dem andern eine Sache (ein Stück Geld etc.) geſchenkt hat, ein Recht behalte, ſolche dem Beſchenkten wieder zu nehmen, wenn es ihm einfällt. Gilt dieſes aber von einer Sache, die in ſeinen reellen Beſitz genommen iſt; warum ſoll es nicht auch von einer Leiſtung gelten, die in einem idealen Beſitz des andern durch die Schenkung übergeht? Ich bin ſo wenig mehr Herr über die Handlung, welche ich einem andern zu thun verſprochen habe, und deren Verſprechungen er angenommen hat, als über den Dukaten, den ich ihm geſchenkt habe, und den er in ſeinen Beutel geſteckt hat. Die Schwierigkeit, die Geſchenke durch Verſprechun-

Digitized by Google

gen, zu erzwingen, liege nur in der Schwierigkeit, den Beweis zu führen, dafs mir wirklich etwas geschenkt sey. Ist dieser da; so ist das Recht, das Geschenkte zu erzwingen, subjektiv und objektiv klar.

In Ansehung des Leihvertrags, scheint es, als ob die Privatvernunft ebenfalls gar nicht anders urtheilen dürfte, als das Gericht, wenn sie anders ein Recht auf ihr Urtheil gründen will. Der Satz: cessum sentit dominus, gilt so gut im Privat- als im öffentlichen Urtheil objektiv; nur dafs es oft schwer ist, zu bestimmen, was der Zufall *allein* gewirkt hat. Wenn das gemiethete Pferd vom Blitze erschlagen wird: so wird Niemand dem Miether zum Ersatz verdammen können. Denn hier ist der casus evident. Stirbt aber das Pferd auf eine andere Art, so ist schwerlich zu entscheiden, ob der Miether Schuld, oder der Zufall allein die Ursache war; und in solchen Fällen, die gar keine Entscheidung zulassen, mufs sich die Privatvernunft so wohl, als die öffentliche es gefallen lassen, den Nachtheil so lange dem Zufalle beizumessen, bis ein Beweis vom Gegentheile geführt ist. Eben dieses ist der Fall, wenn ich einen geliehenen Mantel mir stehlen oder verderben lasse. In dem Leihvertrage liegt das Versprechen des Leihenden, das Geliehene in dem bestmöglichsten Stande zu erhalten; folglich auch, dafs er an jeden Regrefs nehmen wolle, der der Sache Schaden zufügt, um ihn zum Ersatz anzuhalten, ohne dem Ausleiher dieses zuzumuthen. So scheinen also Rechtsbeurtheilungen, die blofse Privaturtheile sind, und sich nicht zu allgemeinen Urtheilen qualificiren, gar keine rechtliche Gültigkeit zu haben. Nur möchte Rec. diese allgemeine Gültigkeit nicht erst von dem bürgerlichen Zustande abhängig machen. Wer nach einem Gesetze verfährt, das nach objektiven Vernunftprincipien für Recht erkannt werden mufs, handelt recht, er mag im natürlichen oder im bürgerlichen Zustande leben. Doch hiervon gleich ein mehreres.

Der Hr. Verf. unterscheidet den rechtlichen und nicht rechtlichen Zustand, und nennt den letztern den *natürlichen*, und jenen den *bürgerlichen*. Aber wenn der Streit nicht in einen blofsen Wortstreit verwandelt werden soll; so sieht man bald, dafs die beiden letzten Merkmahle nicht in den erstern *analytisch* gedacht werden, sondern erschlossen sind. Die Sätze: der rechtliche Zustand ist der bürgerliche, und jeder nicht bürgerliche Zustand ist nicht rechtlich, sind *synthetische* Sätze, welche eines Beweises bedürfen, welcher aufser diesen Begriffen selbst gesucht werden mufs. Dieser Beweis kann aber nicht anders, als *empirisch* seyn. Denn da die Rechtssätze selbst in der Vernunft a priori gegründet sind; so mufs ihre Bestimmung selbst von allen Verhältnissen, in welchen sich Menschen gegen einander befinden, unabhängig seyn, und was Recht sey, mufs durch Vernunft ausgemacht werden können, und darf nicht erst auf die Willkühr eines fremden Richters warten. Es mufs also blos bewiesen werden, dafs im natürlichen Zustande schlechterdings niemand zu seinem Rechte gelangen, oder dasselbe ausüben könne, und dafs in demselben lauter Unrecht begangen werde. Dafs nun die Menschen von Natur eine unwiderstehliche Neigung haben, einander Unrecht zu thun, und sie nichts vermögen könne, sich den Rechtsgesetzen zu unterwerfen, als die Gewalt, welche im bürgerlichen Zustande gebildet wird, ist a priori gar nicht einzusehen, und mufs also aus der Erfahrung erwiesen werden. Wenn aber das letztere seine Richtigkeit hat; so scheint es dem Rec. als ob keine allgemein gültige Theorie darauf gegründet wer-

werden könne. Es würde nur folgender Satz heraus kommen: „Die Erfahrung hat bisher gelehrt, dafs die Rechte aufser dem bürgerlichen Zuſtande in groſsen Völkermaſſen nicht ſicher ſind, und dafs der natürliche Zuſtand leicht in einen Zuſtand der Ungerechtigkeit ausartet" Aber ob die Ungerechtigkeit mit dem natürlichen Zuſtande *nothwendig* verknüpft ſey, und ob es nicht ſo fromme Völker geben *könne*, die, wie gute Familien, ſich vertragen, und ihre Rechte untereinander ohne bürgerlichen Zwang aufs heiligſte achten, läſst ſich nicht mit vollkommner Gewiſsheit beſtimmen. Solche würden aber offenbar auch im natürlichen Zuſtande in einem *rechtlichen* Zuſtande, d h. nach des H V. eignen Erklärung (155.) in einem ſolchen Verhältniſſe gegen einander leben, welches die Bedingungen enthielte, unter denen jeder ſeines Rechts theilhaftig werden kann. Denn die Bedingungen, welche einem jeden, ſein Recht vor den Angriffen des andern ſichern würden, wäre der gute Wille aller oder doch der mehreſten Glieder der Geſellſchaft, oder irgend ein anderes Mittel (denn wer weiſs, wie viele deren der menſchliche Scharfſinn oder die fruchtbare Natur noch ans Licht bringen kann!) das nur uns nicht bekannt iſt, weil wir uns immer an die bürgerliche Gewalt gehalten haben. Es läſst ſich alſo offenbar eine austheilende Gerechtigkeit ohne Staat, oder ohne bürgerliche Geſellſchaft denken, und wenn die Menſchen nur nicht allzu ſchlecht ſind, ſo mag der natürliche Zuſtand, was die Sicherheit des Rechts betrifft, leicht beſſer ſeyn, als mancher Staat, wo ſich die Ungerechten gerade am Hofe zuſammengedrängt haben, und nun die Unterthanen mit ihren eigenen Kräften bezwingen, deren Rechte höchſt wahrſcheinlich weit weniger Gefahr ausgeſetzt ſeyn würden, wenn die Hofſchranzen ihnen blos mit ihrer Privatmacht Unrecht thun ſollten. Und ſo wäre es wohl möglich, dafs in manchem Lande der rechtliche Zuſtand gerade dadurch hergeſtellt würde, wenn man nur denjenigen die Macht aus den Händen winden könnte, die ihn aufrecht erhalten ſollen, aber es nicht thun. Zwar meint der Hr. V. S. 163) es ſey a priori klar, dafs ein aufserbürgerlicher Zuſtand, ſelbſt bei Vorausſetzung von lauter rechtliebenden Menſchen, ein rechtloſer Zuſtand ſeyn müſſe, weil in zweideutigen Rechtsfällen, doch jeder nur *ſeiner Meinung* würde folgen wollen, und hier kein gültiges Entſcheidungsprincip möglich ſeyn würde. Allein ich erwiedere: 1) dafs unter der angenommenen Vorausſetzung Rechtsſtreitigkeiten nicht nothwendig ſind, weil ſie nur gröſstentheils aus der ſubjektiven Leidenſchaft flieſsen, mit welcher der Eigennützige ſeinen Vortheil will; 2) dafs rechtliebende Menſchen dieſe ſubjektive Beſchaffenheit ihrer Natur kennen, und wegen der natürlichen Regel, dafs Niemand in ſtreitigen Fällen ſein eigner Richter ſeyn könne, ſich freiwillig einem Schiedsrichter unterwerfen werden Denn der Streit gilt nicht das Rechtsgeſetz, deſſen Promulgation die Vernunft eines jeden iſt, ſondern nur deſſen Anwendung auf einen beſondern Fall.

„Aus dem Privatrecht," ſagt der Hr. V. (S. 157) „im natürlichen Zuſtande, geht nun das Poſtulat des öffentlichen Rechts hervor: du ſollſt im Verhältniſſe eines unvermeidlichen Nebeneinanderſeyns mit allen aus jenem heraus, in einem rechtlichen Zuſtand d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen" Dieſe Pflicht iſt einleuchtend; aber es ſcheint mir, es bedürfe hierzu keines Ueberganges, ſondern der Zuſtand konſtituire ſich durch das Nebeneinanderſeyn mehrerer Menſchen von ſelbſt, und das Poſtulat des öffentlichen

Digitized by Google

chen Rechts ſcheint mir vielmehr folgendes zu ſeyn: „So bald du in das Verhältniſs mit irgend einem andern Menſchen kommſt, ſo befindeſt du dich in einem rechtlichen Verhältniſſe mit ihm, und jeder muſs in dem elben bei allen ſeinen Handlungen dahin ſehen, daſs er die Rechte des andern nicht verletze.“ Niemand iſt verbunden heiſst es S 157. ſich des Eingriffs in den Beſitz des andern zu enthalten, wenn dieſer ihm nicht gleichmäſsig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieſelbe Enthaltſamkeit auch gegen ihn beobachten. Aber gegen dieſen Satz iſt ſchon oben eine Anmerkung gemacht worden. Die Verbindlichkeit, anderer Rechte nicht zu verletzen, iſt an ſich evident. In Anſehung der Seinigen darf jeder für ihre Sicherheit ſorgen, aber doch nur durch gerechte Mittel. Nimmermehr kann aber die Verletzung der Rechte anderer, ein gerechtes Mittel ſeyn, mein Recht zu ſichern. Sie muſs alſo nach aller Rechtsbeurtheilung verworfen werden. Der Argwohn, daſs andere uns angreifen möchten, kann uns zu nichts berechtigen, alſo unſre Macht zu verſtärken, und ihm dadurch Furcht einzuflöſſen, nie aber die Feindſeligkeit zuerſt anzufangen, wie der Verf. will. — Daſs der Menſch ſeiner Natur nach, dem andern ſchon mit ſeinem Zwange drohe, iſt ein empiriſcher Satz, der unendliche Ausnahmen zuläſst, und wenn dieſes auch wäre; ſo würde doch nichts folgen, als daſs jeder ſich Mühe geben müſſe, ſich gutwillige Hülfe gegen dergleichen feindſelige Weſen zu verſchaffen; das Gebot aber, anderer Freiheit nicht zu verletzen, wenn die ſeinige nicht erſt verletzt iſt, dürfte er doch niemals übertreten. Es iſt 1) an ſich möglich, meine Rechte gegen feindſelige Angriffe durch gutwillige Vereinigung mit mehreren, die ein Intereſſe bei dieſer Vereinigung finden, zu ſichern. Der Grund alſo, als ob das bloſse Daſeyn anderer Menſchen neben mir, ſchon als ein wenigſtens höchſt wahrſcheinlicher Angriff auf mein Recht anzuſehen wäre, iſt falſch. Er verſchwindet, wenn ich nur die Vorſtellung in feindſeligen Weſen erregen kann, daſs ich ſtärker bin, als ſie. Dieſes iſt aber möglich, ohne daſs ich ſie zwinge, ſich mit mir in einen bürgerlichen Zuſtand einzulaſſen. Es iſt alſo zur Sicherheit des Rechts gar nicht nöthig, daſs jedermann im bürgerlichen Zuſtande lebe. 2) Geſetzt ich könnte mein Recht auch nicht ſichern; ſo iſt es doch beſſer, daſs ich meine Güter Preis gebe, als daſs ich einer andern Freiheit verletze, d. i. Unrecht thue. Muſs ich mir das letztere oft im Staate aus Pflicht gefallen laſſen; warum nicht auch auſſer dem Staate?

Den Satz alſo, welcher ein Hauptfundament des ganzen Kantiſchen Naturrechts ausmacht, und mit welchem ſo viele andere Sätze, unter andern auch der, der unbedingten bürgerlichen Gehorſams zuſammenhängen, iſt nämlich, daſs alles eigentliche Recht erſt durch den Staat möglich werde, oder daſs der bürgerliche Zuſtand der einzige denkbare ſey, in welchem jeder ſeines Rechts theilhaftig werden könne, hält Rec. für unerwieſen, mithin auch deſſen vielen und mannichfaltigen Folgen.

Aus dieſen Gründen kann Rec. mit der gegebenen Erklärung eines Staats nicht übereinſtimmen. „Ein Staat (civitas)“ heiſst es §. 45. „iſt die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen. Nach des Rec. Ermeſſen iſt der Staat die Vereinigung einer Menge Menſchen unter einer moraliſchen Perſon, welcher die nähere Beſtimmung und Ausübung der Rechtsgeſetze übertragen iſt. Die Vereinigung unter die Rechtsgeſetze ſelbſt bedarf keines beſondern Acts, ſondern iſt von Natur ſchon

ſchon da. Jeder ſoll des Menſchen Rechte achten. Folglich iſt jedes Zuſammenkommen der Menſchen, ſchon an ſich urſprünglich ſo beſtimmt, daſs unter ihnen die Rechtsgeſetze gelten müſſen; und die Menſchen befinden ſich in jedem Zuſtande in einem ſolchen Verhältniſſe, wo ſie ihre Rechte wechſelſeitig gelten laſſen müſſen. Weil ſie aber Erfahrung lehrt, daſs ſie ihre Rechte nicht gehörig behaupten können, ohne daſs ſie den Schutz der Rechte, einer Perſon gemeinſchaftlich übertragen; ſo rathet die *Klugheit* den Staat, als das kleinere Uebel vor dem gröſseren (der immerwährenden Uneinigkeit) zu wählen. Des Verf. Erklärung des Staats iſt alſo keine Definition. Denn ſie läſst ſich nicht umkehren. Umgekehrt bedarf der Satz einer Beweiſes a priori, der nicht befriedigend gegeben iſt, und ſelbſt unmöglich zu ſeyn ſcheint.

Des Hr. Verf. Gedanken über das öffentliche Recht, ſind ſchon aus einigen früheren Aufſätzen deſſelben ſo ziemlich bekannt. Hier erſcheinen ſie mehr im Zuſammenhang des Syſtems, und ſind alſo vorzüglich zur näheren Prüfung geeignet. Es zerfällt in das Staatsrecht, Völkerrecht und weltbürgerliche Recht. Nach einigen ſehr ſchön und gründlich entwickelten hierhergehörigen Begriffen redet der V. S. 157. von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins, wo A. vorzüglich die Frage wegen des möglichen Widerſtandes gegen einen ungerechten Regenten abgehandelt und völlig verneinend entſchieden wird. Ein Unterthan heiſst es S. 173 *ſoll* nicht über den Urſprung der oberſten Gewalt *werkthätig* vernünfteln, d. h. wie ich es aus dem Zuſammenhange erkläre, in der Abſicht, um darauf ein Unternehmen gegen den Beſitzer der Souverainität zu gründen, im Falle er entdeckt, daſs er, oder ſeine Vorfahren auf ungerechtem Wege zum Beſitze der Regentſchaft gelanget ſind. Sollte es aber nicht beſſer und ſelbſt dem Sinne des Hr. V. gemäſser ſeyn, wenn es hieſse: der Unterthan mag auch noch ſo deutlich beweiſen können, daſs die Beſitzer der höchſten Gewalt unrechtmäſsiger Weiſe dazu gelanget ſind; ſo giebt ihm dieſes doch kein Recht, ſich gegen ihn aufzulehnen, ihn abzuſetzen etc. Denn es würde hieraus mehr hervorgehen, daſs keine Vernünftelei über den Urſprung der Staaten, weder dem Staate ſelbſt, noch ihren Verwaltern gefährlich werden könnte, und bei der vollkommnen Unterſuchungsfreiheit und der Entdeckung des Schlimmſten, würde der Herrſcher doch nichts von Rechtswegen zu fürchten haben. Mich dünkt auch, daſs der Verf. nur des *werkthätige* Vernünfteln als pflichtwidrig vorſtellt; vor dem *ſpekulativen* aber, welches in der bloſsen Erforſchung der Wahrheit beſteht, wird er den Urſprung der Staaten nicht verbergen wollen. Denn dieſes wird die Freiheit der Unterſuchung hemmen. Der Staat kann unmöglich verlangen, daſs wir über ſeinen Urſprung, gleichſam als ob er ſich deſſen zu ſchämen hätte, ein Auge zudrücken, oder gar nicht darüber nachdenken ſollen, ob gleich der Umſtand, daſs er etwas Schändliches darin entdeckt, den Unterthanen ſo wenig von ſeiner Pflicht gegen den Staat befreien kann, als einen Sohn von der Pflicht gegen ſeine Eltern, die ihn durch einen ſchändlichen Umgang erzeugt haben.

Ueberhaupt ſcheint es mir, als ob diejenigen, welche die Frage, ob das Volk je ein Recht haben könne, ſich ſeinem Beherrſcher zu widerſetzen? anders entſcheiden und unter gewiſſen Bedingungen einen Widerſtand einräumen, und der Hr. V. mehr in den Worten, als der Sache nach verſchieden ſind. Wenn man den Begriff einer

einer *oberſten Gewalt* zum Grunde legt: ſo iſt es freilich eine Contradictio in Adjecto, eine andere Gewalt feſtſetzen zu wollen, welche dieſer Gewalt Widerſtand leiſten ſollé, weil ſie eben dadurch aufhören würde, die oberſte zu ſeyn. Allein wenn man erwägt, daſs doch die oberſte Staatsgewalt ein Abſtractum iſt, in welcher ein gewiſſer Zweck, als ihr einziges Kriterium gedacht wird, und dabei bedenkt, daſs man eine beſtimmte Perſon nicht anders unter den Begriff des Beherrſchers bringen kann, als in wie weit ſie dieſes Kriterium der höchſten Staatsgewalt an ſich trägt: ſo könnte es gar wohl ſeyn, daſs eine Perſon, auf welche vorher der Begriff der Souverainität gepaſst hätte, ſich ſo veränderte, daſs dieſes Prädikat gar nicht mehr mit ihr verbunden werden könnte, wo denn die Widerſetzlichkeit gegen eine, auf ſolche Weiſe des Charakters des Souverains verluſtig gewordenen Perſon, nicht mehr Widerſetzlichkeit gegen die höchſte Staatsgewalt (die nie unrecht thun kann) ſondern gegen den ungerechten Gewaltigen, der eben deshalb nicht Oberherr ſeyn kann, weil er ungerecht iſt, gerichtet ſeyn würde. Auf jeden Fall muſs doch das Volk beurtheilen, *wer* ſein Oberhaupt iſt. Denn ſonſt könnte es ja gar nicht wiſſen, wem es gehorchen ſollte. Es muſs alſo auch Kennzeichen haben, nach welchen es eine Perſon unter den Begriff des Souverains ſubſumiren ſoll. Nun können dieſe Kennzeichen doch nicht blos äuſsere, Krone, Stern, Ordensband, Siegel etc. ſeyn, ſondern es muſs das innere weſentliche, wenigſtens noch hinzukommen. Dieſes beſteht aber darin, daſs die Perſon, welche die höchſte Macht in Händen hat, ſo verfährt, daſs ihr Verfahren, wenigſtens als das *mögliche* Verfahren eines Souverains, d. i. eines Weſens, das Schutz der Rechte zum Zweck hat, gedacht werden kann. Wollte man dieſes nicht zugeben; ſo würde folgen, daſs das Volk auch nicht einmal beurtheilen dürfte, ob ſein König wahnſinnig geworden wäre; und daſs es ſich unterwerfen müſste, wenn es ihm einfiele, alle Morgen zehn Unterthanen zu ſeiner Luſt zu verbrennen. Alſo das Recht der Beurtheilung, ob eine Perſon noch ein Oberherr ſey, und noch als ſolcher gedacht werden könne, kann dem Volke nicht genommen werden, und dieſes iſt vollkommen hinreichend zu dem Rechte, die Neronen, Chriſtienen und Philippe die zweiten vom Throne zu jagen. Denn dieſe Ungeheuer zeigten ſich ſämtlich durch Handlungen, deren Urſprung von einer oberſten Staatsgewalt gar nicht als möglich gedacht werden konnte. Man kann alſo den Satz (174): der Herrſcher im Staate hat gegen den Unterthan nur Rechte, keine Zwangs(Pflichten) gelten laſſen, jedoch unter der Einſchränkung, in wie weit er Herrſcher iſt. Hat der Herrſcher ſelbſt Eigenthum (Domainen) oder ſteht er mit andern in Verhältniſſen, die keine Herrſcherverhältniſſe ſind, als das Verhältniſs eines Geliebten zur Geliebten, eines Herrn zum Bedienten, eines Vaters zum Sohne etc. ſo kann er in allen dieſen Verhältniſſen nicht als Herrſcher beurtheilt werden, und jeder Widerſtand, der in ſolchen Verhältniſſen geleiſtet wird, geſchieht ihm nicht als Herrſcher, ſondern als einem Privatmanne. Entlediget er ſich alſo ſelbſt ſeines Herrſchercharakters durch evidente Ungerechtigkeit; ſo trifft der Widerſtand, der gegen ihn geſchiehet, nicht ihn als Herrſcher, ſondern als Böſewicht, welches ein Herrſcher in abſtracto nie ſeyn kann.

Man ſieht wohl, daſs durch den Widerſtand der Unterthanen gegen den Souverain oder deſſen Agenten, das bürgerliche Verhältniſs, das zwiſchen ihnen iſt, aufgelöſst wird, und da der Hr. V. dieſes

[1] *Anmk.* 797.

Verhältniſs für etwas nothwendiges erklärt, das jeder Menſch unbedingt wollen ſoll; ſo ſcheint dieſes der Grund zu ſeyn, weshalb er eine ſolche Auflöſung für unbedingt unrecht erklärt. Allein es iſt zu bedenken, 1) daſs durch den Widerſtand, den ein Unterthan gegen den ungerechten Angriff einer Perſon leiſtet, die den Souverain vorſtellt, die Souverainität ſelbſt nicht angegriffen wird. Wenn ein König ſeinen Unterthan im Zorn erſtechen will, und dieſer wehrt ſich und tödtet ihn; ſo tödtet er nicht den Souverain, ſondern einen Mörder. Die Souverainität haftet nicht an dem Leben dieſes oder jenes Menſchen. Stirbt er, oder wird er, weil er ſich an dem Leben eines andern vergehen wollte, umgebracht; ſo geht die Souverainität nach der Regel des Staats, auf eine andere Perſon über, und der Staat wird durch einen ſolchen Widerſtand gar nicht vernichtet; 2) daſs ein auſserbürgerliches Zuſtand doch beſſer iſt, als ein ſolcher, wo die Ungerechtigkeit Princip iſt, und die Stelle des Souverains vertritt, denn jene iſt doch ein *Uebergang* in den Zuſtand der Gerechtigkeit, weil jeder Staat nur aufgelöſst wird, um in einen beſſern überzugehen: dieſer aber iſt ein Zuſtand der Ungerechtigkeit ſelbſt, ein Zuſtand, in welchem die Menſchen verbunden wären, alle ihre Rechte der Willkühr eines einzigen Preis zu geben, und ſich von ihm, als ſeine unbedingten Sklaven, behandeln zu leſſen; welches unmöglich recht ſeyn kann.

Wenn der Hr. V. S. 177. zum Kriterio der Richtigkeit des Satzes, daſs ein Widerſtand der Unterthanen gegen Unrecht des Beherrſchers, nie recht ſeyn könne, den Umſtand angiebt, daſs in einem ſolchen Streite die eine Partei (das Volk) ihr eigner Richter ſeyn würde; ſo erwiedere ich, daſs es nicht an ſich unrecht iſt, ſein Richter zu ſeyn. Es iſt allemal unter folgenden zwei Bedingungen zuſammengenommen Recht: 1) im Nothfalle, wenn kein dritter da iſt, dem die Sache vorgetragen werden konnte; 2) wenn die Maxime, wornach ich in der Noth verfahren bin, als allgemeines Vernunftprincip beſtehen kann. Aber, ſagt der Hr Verf. Wer ſoll denn Richter ſeyn, ob das Verfahren dem Rechtsgeſetze gemäſs und nicht blos willkührlich iſt? Kann unter dem Vorwande der ungerechten Behandlung, nicht jeder in jedem Augenblicke rebelliren? Ich frage dagegen: warum hat dieſe Bedenklichkeit der Staat ſelbſt nicht, wenn er einem Menſchen, der im Walde von Räubern angefallen wird, verſtattet, ſich ſelbſt zu vertheidigen. Das Urtheil, ob er wirklich angefallen worden, überläſst er ihm auf ſeine Gefahr, jedoch nur proviſoriſch, d. h. alſo zu fühlen, daſs er es vor jedem Gerichtshofe als wahr rechtfertigen, und ihm wenigſtens Niemand das Gegentheil beweiſen kann. Wenn es alſo Rechtsprincip wäre: *Jedermann kann ſich dem Agenten des Souverains widerſetzen, wenn dieſer eine Handlung gegen ihn begeht, die gar nicht als eine Handlung einer oberſten Staatsgewalt gedacht werden kann, welche Schutz der Rechte ſchlechterdings nicht zum Zweck haben konnte*; ſo iſt nicht abzuſehen, wie ein ſolches Geſetz den Staat ſelbſt zerſtören könnte. Vielmehr iſt offenbar, daſs es diente, ihn aufrecht zu erhalten, indem ein Regent, der ſich bewuſst wäre, er dürfe Niemanden, der ſich nach dieſem Princip ihm widerſetzt, beſtrafen, in einem ſolchen Princip nichts finden kann, als ein Hinderniſs, willkührlich den Zweck des Staats zu vernichten, welches er, wenn er anders die Gerechtigkeit liebt, von Herzen billigen muſs. Ob der Fall da iſt, in welchem der Regent allen Staatszweck vernichtet, muſs freilich der beurtheilen, welcher

cher die Widerſetzung wagt. Sie mag ihm aber gelingen oder nicht; ſo wird er ſich immer der Beurtheilung der objektiven Vernunft unterwerfen, und darnach gerichtet werden müſſen; es richte ihn nun das Publikum oder das Gericht ſeines Landes. Beide würden aber doch nur urtheilen müſſen, ob er dem Princip gemäſs, oder ihm zuwider gehandelt habe; im erſteren Falle werden ſie ihm Recht, im letzteren Unrecht geben. Die Schwierigkeit, einen gerechten Urtheilsſpruch von dem Gericht zu erhalten, kann auch niemals ein Grund ſeyn, eine Handlung ſelbſt ſchlechthin für unrecht zu erklären. Denn das würde den Knoten auf eine ſehr barbariſche Art zerhauen heiſſen. Daſs aber der Richter gegen den Agenten des Souverains entſcheidet, iſt gar kein Widerſpruch, weil erſterer nicht den Privatwillen des letzteren, ſondern das *Geſetz* zum Princip ſeines Richtens erwählen muſs, das ſehr wohl eine Sentenz beſtimmen kann, die dem Privatwillen des Souverains widerſtreitet; einen Unterſchied, den ſich ſogar die despotiſchſten Regenten gefallen laſſen, wenn ſie vor ihren Gerichten in Civilſachen Recht nehmen.

Ueberhaupt genommen giebt es keine einzige Handlung in der Welt, von der man ſchlechthin ſagen könnte, ſie ſey allemal und in allen Fällen Recht oder Unrecht, weil jede Handlung, die der Materie nach einerlei iſt, der Form oder den Maximen nach, verſchieden ſeyn kann, und Rec. begreift daher nicht wohl, wie der Hr. V. a priori behaupten könne, daſs einzelne beſtimmte Handlungen z. B. die unnatürliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes unbedingt wider das Sittengeſetz und der Widerſtand gegen einen Regenten unbedingt gegen das Rechtsgeſetz ſey. Er wünſcht, daſs es dem tiefdenkenden Verfaſſer gefallen möchte, hierüber, ſo wie über die mehreren berühren Punkte, Aufſchlüſſe zu geben, und die Miſsverſtändniſſe zu heben. Denn dem Rec., der die tiefſte Verehrung gegen Hr. K. von jeher empfunden und bezeugt hat, iſt es um nichts, als um Wahrheit bei allen ſeinen Bemerkungen zu thun.

Um über den bisher abgehandelten Punkt noch beſtimmter ſeine Meinung zu äuſsern, will Rec. die Hauptſtelle des V. hierherſetzen, und noch einige Bemerkungen darüber machen: „Der Grund der Pflicht des Volks," heiſst es, S. 126. etc. „einen, ſelbſt den für unerträglich ausgegebenen Miſsbrauch der oberſten Gewalt „dennoch zu ertragen, liegt darin: daſs „ſein Widerſtand wider die höchſte Geſetzgebung ſelbſt niemals anders, als geſetzwidrig, ja als die ganze geſetzliche Verfaſſung zernichtend gedacht werden muſs. „Denn um zu demſelben befugt zu ſeyn, „müſste ein öffentliches Geſetz vorhanden „ſeyn, welches dieſen Widerſtand des „Volks erlaubte, d. i die oberſte Geſetzgebung enthielte eine Beſtimmung in „ſich, nicht die oberſte zu ſeyn, und das „Volk, als Unterthan, in einem und demſelben Urtheile zum Souverain über den „zu machen, dem es unterthänig iſt, welches ſich widerſpricht, und wovon der „Widerſpruch durch die Frage alsbald in „die Augen fällt: wer denn in dieſem „Streit zwiſchen Volk und Souverain richten ſollte — wo ſich denn zeigt, daſs „das erſtere es in ſeiner eignen Sache ſeyn „will." Daſs in dem letzteren Umſtande kein Widerſpruch liege, iſt ſchon gezeigt worden. Der Widerſpruch in dem erſteren ſcheint aber blos ſcheinbar zu ſeyn, weil dem Ausdrucke, *oberſte Geſetzgebung*, ein doppelter Sinn beigelegt iſt, nämlich 1) heiſst die oberſte Geſetzgebung ein Princip, wodurch der Zweck des Staats als möglich gedacht werden kann; 2) eine

konkrete Perſon, welche *a*) ſolche Geſetze geben kann, die dem Begriffe N. 1. gemäſs ſind, und dann iſt freilich kein Widerſtand rechtlich denkbar; aber *b*) es iſt auch möglich, daſs ſie ſolche Geſetze giebt, wodurch aller Zweck des Staats zerſtört und vernichtet werden müſste. In dieſem Falle würde ſie den Charakter von N. 1. verlieren, und die Widerſetzlichkeit gegen ein ſolches Ungeheuer würde dem Begriffe von N. 1. gar nicht widerſprechen. Daſs die Beurtheilung, in welchem Falle ein Geſetz ſo beſchaffen ſey, daſs es gar nicht mit dem Staatszwecke als vereinbar gedacht werden könne, in vielen Fällen Schwierigkeit hat, daraus würde nichts weiter folgen, als die Pflicht, daſs in zweideutigen und nicht ganz evidenten Fällen, angenommen werden müſſe, das Recht ſey auf der Seite des Souverains. Es giebt aber Geſetze, bei denen es ſo evident iſt, daſs durch dieſelben aller Zweck des Staats vernichtet würde, daſs man in der That die Menſchheit auf eine grauſame Art höhnen würde, wenn man daran zweifeln wollte, ob der Menſch auch richtig urtheile, wenn er annähme, daſs durch deren Befolgung der ganze Staatszweck aufgehoben würde. Wir wollen ſetzen, ein Tyrann wolle alles Eigenthum ſeiner Unterthanen durch ein Geſetz für ſein Domainengut erklären, oder er wolle durch ein Geſetz alle erſtgebornen Kinder ſeiner Unterthanen zu ſeinen Sklaven machen, und ſie in die Bergwerke nach Peru ſchicken etc. ſo könnte doch in der That kein Menſch daran zweifeln, daſs in dieſen Geſetzen eine offenbare Vernichtung des Staatszwecks liegt; und wenn nun das Volk den Regenten zwänge, dieſe Geſetze zu widerrufen, oder kein Menſch ſich dazu verſtünde, ihnen zu gehorchen; ſo ſcheint es doch aller geſunden Urtheilskraft zuwider zu ſeyn, wenn man einen ſolchen Zwang und eine ſolche Widerſetzlichkeit für Hochverrath erklären wollte, und eine Philoſophie, welche ein dem geſunden Menſchenverſtande ſo widerſtreitendes Urtheil durchtreiben wollte, würde ganz ſicher die Falſchheit ihrer Principien dadurch verrathen.

Eben ſo muſs Rec. aufrichtig bekennen, daſs er den Schauder vor einer formellen Hinrichtung eines Regenten, weder ſelbſt empfindet, noch dieſe Empfindung bei andern bemerkt hat, die doch ſonſt mit ſehr feinem moraliſchen Gefühl verſehen ſind. Der Abſcheu vor der Hinrichtung Ludwigs des Sechzehnten, rührt wohl vielmehr daher, daſs deſſen Verurtheilung tumultuariſch und ohne Rechtsprincipien geſchah. Aber wenn man ſich z. B. vorſtellt, es wäre *erwieſen*, daſs ein Regent viele tauſende ſeiner Unterthanen als Sklaven verkauft, mehrere im Zorn, oder weil er ſeine Luſt daran gehabt, erſchoſſen, ſkalpirt, oder andere Verbrechen begangen hätte, die den Tod verdienen, und das Volk riſſe ſich von dieſem Ungeheuer los, gäbe ſich eine neue Verfaſſung, und lieſse den Böſewicht, ohne alle Leidenſchaft, nach den Geſetzen, wie jeden andern Verbrecher, der ein gleiches gethan hätte, beſtrafen; ſo kann ich nicht begreifen, wo hierin das Unrecht liegen ſoll, deſſen ſich das Volk ſchuldig macht, und es kömmt mir daher immer ſo vor, als ob ich in alle dem, den würdigen Verf. miſsverſtanden hätte. Denn nimmermehr kann er einen moraliſchen Horreur gegen die Beſtrafung eines ſolchen angenommenen moraliſchen Ungeheuers bezeugen, er heiſse nun König oder Highwayman.

Wenn der Herrſcher ſo beſchaffen iſt, wie der Verf. den Begriff von ihm entworfen hat; ſo iſt gar kein Zweifel, daſs jeder Widerſtand gegen ihn Hochverrath ſey. Denn nach demſelben darf er nach

B.

B. gar kein Privateigenthum, keine Domainen haben; er darf gar nichts zu eigen beſitzen, auſſer ſich ſelbſt, hat nach C. kein Recht, Glaubensvorſchriften zu machen, darf nach D. ſeine Beamten nicht willkührlich abſetzen etc. Kurz die Rechte des Souverains werden ſo genau beſtimmt und beſchränkt, daſs jedermann willig ihm dieſelbe einräumen wird, und es iſt hiernach um ſo mehr zu verwundern, weshalb der Hr. V. dem Volke ſchlechterdings kein Recht einräumen will, zu beurtheilen, ob eine Perſon X. wirklich ſich als Souverain gerire oder nicht, da die Kriterien ſo einleuchtend ſind, daſs der, welcher ſich anmaſſen wollte, ihm ſeine Würde beliebig ſtreitig zu machen, augenblicklich ſeines Muthwillens oder ſeiner Bosheit auf eine augenſcheinliche Art vor aller Welt überführt werden könnte.

„*Das Strafrecht*, ſagt der Hr. Verf. S. 195. iſt das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen ſeines Verbrechens mit einem Schmerze zu belegen.“ Dieſe Erklärung ſetzt voraus, daſs zwiſchen Perſonen, die auf dem Fuſse der Gleichheit mit einander ſtehen, kein Strafrecht ſtatt finde. Aber wenn dieſes auch wahr wäre; ſo bedürfte es doch eines Beweiſes, welchen Rec. ungern vermiſst hat. Denn daſs im Naturſtande kein Strafrecht ſtatt finden kann, liegt weder im Begriffe dieſes Rechts, noch iſt es der gemeinen Vernunft zuwider. Denn wenn ein muthwilliger Bube z. B. im Naturſtande einen Mann kontinuirlich neckt, und dieſer giebt ihm eine Tracht Schläge dafür; ſo erkennt jeder dieſes für eine ganz gerechte Strafe, ob der Strafende gleich dem Beleidiger ſonſt nichts zu befehlen hat. Der Satz alſo S. 195. der oberſte im Staate kann nicht beſtraft werden, ſcheint 1) eine Folge einer willkührlichen Definition des Strafrechts zu ſeyn; und 2) müſste wenigſtens hinzugeſetzt werden; ſo lange er den Charakter des Oberſten wirklich an ſich hat, und durch ein Betragen, das dem Begriffe eines Oberſten im Staate widerſpricht, ſich nicht ſelbſt ſeiner Würde entkleidet.

Was das Völkerrecht und Weltbürgerliche Recht betrifft; ſo iſt es daſſelbe, was der Hr. Verf. in der Schrift: Zum Ewigen Frieden vorgetragen hat — ein Inbegriff vortrefflicher Ideen, welche ſämtlich praktiſch ſind, und deren vollſtändige Erhellung und Berichtigung alles Nachdenkens werth iſt. Welchen Begriffen Rec. nicht beitreten kann, wird aus dem vorhergehenden leicht abzunehmen ſeyn. Es ſind alle diejenigen, welche aus der Vorausſetzung des Hr. Verf. flieſsen, als ob ein auſſerbürgerlicher Zuſtand kein rechtlicher ſeyn könne. In dieſer Idee liegt aber auch ganz allein die Quelle aller Verſchiedenheit zwiſchen ihm und dem Recenſenten. — Es bedarf übrigens wohl keiner Erklärung, daſs die Gegenbemerkungen des Rec. mehr die Achtung gegen die Verdienſte des tiefdenkenden Verf. bezeugen, als ſie verleugnen ſollen, und daſs Rec. gern, überwiegenden Gründen nachzugeben bereit ſey.

2) Halle bei Hemmerde und Schwetſchke: *Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft*, nebſt einer Geſchichte derſelben von *Ernſt Ferdinand Klein*, Königl. Preuſs Geheimen Juſtiz- und Kammergerichtsrath, Direktor der Univerſität Vorſteher der Juriſtenfacultät und Profeſſor Juris zu Halle, Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin. 1797. 26 B. 8.

Man

Man findet in dieſem Lehrbuche die Materien, welche zu der natürlichen Rechtswiſſenſchaft gehören, in einer leichten natürlichen Ordnung abgehandelt. Der Hr. Verf. hat auf die neueſten Bearbeitungen dieſer Wiſſenſchaft allenthalben Rückſicht genommen, und die Begriffe, welche ſeinen Beifall erhielten, mit in ſein Syſtem aufgenommen, andere hingegen berichtiget oder kritiſirt; ſo daſs kein Philoſoph dieſes Buch leſen wird, ohne von dem Gedankenreichen Hrn. Verf belehrt und unterhalten zu ſeyn. Rec. will die Leſer nur auf diejenigen Punkte dieſes Werks aufmerkſam machen, wodurch es ſich von andern unterſcheidet, und welche ihm einer Berichtigung oder Veränderung zu bedürfen ſcheinen. Es enthält überhaupt 1) die Vorbegriffe in der Einleitung; 2) das unbedingte und hypothetiſche Naturrecht; 3) das Geſellſchaftsrecht, wo erſtlich die Geſellſchaft überhaupt, zweitens die häuslichen, drittens die bürgerlichen Geſellſchaften abgehandelt werden; viertens folgt die Lehre vom Staatsrecht, und fünftens vom Völkerrechte. Den Beſchluſs macht eine Geſchichte des natürlichen Rechts.

In der Einleitung kommen Erörterungen von Begriffen vor, welche mit der Rechtswiſſenſchaft in keiner nothwendigen Verknüpfung ſtehen, und die vielleicht eben, weil ſie iſolirt vorgetragen ſind, dunkel geblieben ſind, und ſich nicht vollkommen haben rechtfertigen laſſen. Dahin rechnet Rec. z. E. die Eintheilung aller uns bekannten (könnte heiſsen für uns möglich erkennbaren) Wirkungen in Vorſtellungen und Bewegungen, wobei geſagt wird, daſs wir die Bewegung nicht ohne Vorſtellung denken könnten, welches doppelſinnig iſt. Heiſst es, daſs die Bewegung *realiter* von der Vorſtellung abhänge; ſo möchte dieſes ſchwerlich zu erweiſen ſeyn. Heiſst es, daſs die *Vorſtellung* der Bewegung nicht ohne Vorſtellung möglich ſey; ſo iſt der Satz unfruchtbar und identiſch. Eben ſo viel Zweideutigkeit und ſelbſt Unerweisliches ſcheint der metaphyſiſche Satz §. 12. zu enthalten, daſs in der Geiſterwelt der Anfang aller Wirkung zu finden ſey. Jedoch ſind dieſes Begriffe, die keinen Einfluſs auf rechtliche Behauptungen haben, und daher kann ſie Rec. übergehen. — *Frei* iſt eine Handlung, heiſst es §. 21. „in ſo fern ſie die Wirkung eines Entſchluſſes iſt.“ — Allein, wenn der Entſchluſs die Handlung als eine Urſache nothwendig hervorbrächte, und ſelbſt wiederum von vorhergehenden Zuſtänden eben ſo nothwendig hervorgebracht würde; ſo wäre die Handlung, welche die Wirkung eines Entſchluſſes iſt, doch nicht frei, ſondern gezwungen Freiheit kann blos negativ, als die Unabhängigkeit von einer andern Urſache, beſtimmt werden. Daher ſcheint es auch nicht genug zu ſeyn, zu ſagen S. 13; „die innere Freiheit beſteht in der Unabhängigkeit des Entſchluſſes von fremder Willkühr,“ ſondern es muſs heiſsen, von jeder fremden Urſache, dieſe mag Willkühr oder etwas anderes ſeyn. Die *äuſsere* Freiheit beſteht nach S. 13. in der Abweſenheit eines Hinderniſſes der beſchloſſenen äuſſerlichen Handlung. Dieſer Begriff iſt richtig, nur muſs es nach des Rec. Meinung heiſsen, eines *äuſſeren* Hinderniſſes. Denn die Abweſenheit der *inneren* Hinderniſſe macht noch nicht die äuſſere Freiheit aus. Der Begriff der Freiheit wird von dem Hrn. Verf., wie es auch zu deſſen Zwecke recht iſt, beſonders in rechtlicher Beziehung entwickelt. Daher heiſst es vollkommen richtig §. 22: „Wenn ein anderer Entſchluſs, nur mit gänzlicher Unterdrückung des eigennützigen Triebes gedacht werden könnte; ſo mangelt die *gemeine Freiheit.*

heit. Denn dieſes iſt eine richtige Regel um die Imputation darnach zu beſtimmen. Mehreren Schwierigkeiten ſcheinen die in eben dieſem §. folgenden Beſtimmungen unterworfen zu ſeyn, wie wenn es heißt, die heroiſche Freiheit beſtehe in *der möglichen Wahl zwiſchen der Befriedigung des eigennützigen und uneigennützigen Triebes.* Denn mit dieſem Merkmahle verſucht man in die poſitive Natur der Freiheit einzudringen, wobei jederzeit Gefahr iſt, nicht nur etwas Unerweisliches zu behaupten, ſondern auch unverſtändlich zu werden. Denn es möchte ſehr ſchwer werden, zu beſtimmen, was eine ſolche Wahl eigentlich ſey. Vollkommen richtig wird die moraliſche Freiheit S. 14. beſtimmt, welches dadurch möglich wird, daſs ſich der Hr. V. hier blos an negative Merkmahle hält. Die Eintheilung der Handlungen in Beziehung auf ihre Freiheit, welche §. 26. gegeben wird, hat alle Eigenſchaften einer richtigen und zweckmäſsigen Eintheilung.

Der Satz S. 18. „daſs zum Bedürfniſs des Rechtsgelehrten auch die ſcheinbare Freiheit hinreichend ſeyn würde," könnte leicht ſo verſtanden werden, daſs man eben nicht gewiſs zu ſeyn brauchte, ob ein Menſch wirklich frei gehandelt habe, oder nicht, um ihm mit Recht etwas zu imputiren. Aber dieſes würde ganz falſch ſeyn. Denn das hieſse, einen auf die Gefahr, daſs man ihm Unrecht thue, verdammen, welches nie gut geheiſsen werden kann. Man muſs alſo unſtreitig den Hr. V. ſo auslegen, daſs er damit ſagen wolle; es ſey eben nicht nöthig, einen ſpekulativen Beweis für die Freiheit zu beſitzen, um nach dem Rechte zu verfahren, ſondern die praktiſche Gewiſsheit davon ſey hierzu vollkommen hinreichend. Dieſes iſt auch wohl unſtreitig die Bedeutung des dreiſsigſten Paragraphen. Vielleicht wäre es beſſer zu ſagen: Wenn gleich die Freiheit in der Spekulation bezweifelt werden mag (als welche überall nicht fähig iſt, Beweiſe für die Freiheit zu liefern); ſo liegen doch hinreichende Gründe in der weit gewiſſeren Moral, ſie praktiſch zuzulaſſen, anſtatt, wie der Hr. Verf. ſich ausdrückt: Freiheit des Willens wird im praktiſchen Sinne vorausgeſetzt, wenn ſie auch im ſpekulativen Sinne bezweifelt werden ſollte.

Die Rechtswiſſenſchft überhaupt wird §. 46. definirt: „als ein Syſtem von Lehren über die moraliſche Grenzbeſtimmung der äuſſeren Freiheit für die moraliſchen Weſen, welche in der Sinnenwelt leben." Dieſe Definition greift ſehr tief in das Weſen der Wiſſenſchaft ein. Vielleicht erhielte ſie einen noch gröſsern Grad von Deutlichkeit, wenn man ſtatt des Ausdrucks: *moraliſche* Grenzbeſtimmung ſetzte: über die Grenzbeſtimmung der äuſſeren Freiheit nach allgemeinen Geſetzen. Von der natürlichen Rechtswiſſenſchaft wird §. 48. noch das Naturrecht unterſchieden, welches letztere von den Rechten und Verbindlichkeiten handele, ſo weit ſie allein aus der allgemeinen Menſchennatur hergeleitet werden können, da die Rechtswiſſenſchaft noch diejenigen Wahrheiten hinzufüge, welche ſich aus der Kenntniſs der Gegenſtände der gewöhnlichſten Zuſtände in und auſserhalb der bürgerlichen Geſellſchaft ergeben. Es ſcheint alſo, als ob der Verf. unter der Rechtswiſſenſchaft dasjenige verſtanden wiſſen wolle, was andere *angewandtes* Naturrecht genannt haben.

In dem vierten Abſchnitte, der von den Grundſätzen der praktiſchen Philoſophie überhaupt, und der natürlichen Rechtswiſſenſchaft insbeſondere handelt, ſucht der Hr. V. den neuern Streitigkeiten über die erſten praktiſchen Principien aus dem Wege zu gehen, welches aber nur dadurch

durch gelingen konnte, dafs er den Punkt, welchen ſie betreffen, nicht berührt. Denn wenn ſich gleich alle Parteien leicht darin vereinigen möchten, dafs es Pflicht ſey, nach einem guten Willen zu ſtreben; ſo werden ſie doch bei der Beſtimmung dieſes Willens in Uneinigkeit gerathen, und wenn die Güte des Willens S. 41. darin geſetzt wird, dafs er ſo viel als möglich von äuſseren Dingen unabhängig, Sinnlichkeit und Vernunft in Uebereinſtimmung bringt; ſo wird man doch erſt den Inhalt der Foderungen der Vernunft und der Sinnlichkeit wiſſen müſſen, um dieſe Uebereinſtimmung zu beurtheilen. Hier geht aber eben erſt aller Streit an. Wenn alſo das oberſte Sittengeſetz S. 41. ſo ausgedruckt wird: „Strebe nach einem Willen, welcher mit ſich ſelbſt und dem Verſtande übereinſtimmt, und die Sinnlichkeit der Vernunft unterordnet;“ ſo ſcheinen dadurch die Foderungen, welche man an ein oberſtes Princip machen kann, noch nicht erfüllt zu ſeyn; weil man durch ein ſolches Princip eben wiſſen will: *wenn* der Wille mit ſich übereinſtimme, und welches eigentlich der Inhalt der oberſten Vernunftfoderung ſey. Wenn dieſer Inhalt beſtimmt worden wäre; ſo hätte ſich vielleicht der 54ſte §. daraus ableiten laſſen, wo es heifst: „So bald man mehrere freie Weſen in der Sinnenwelt vorausſetzt, mufs man ihnen gleiche äuſſere Freiheit zugeſtehen, und alſo einem Jeden die Befugniſs einräumen, Zwang und Gewalt mit Gewalt abzuwenden.“ Aus dem bloſsen Begriffe freier Weſen der gedachten Art folgt dieſes nicht. Denn wenn auch daraus folgt dafs jedem das Merkmahl der Freiheit zukomme; ſo folgt doch hieraus nicht, dafs jeder dieſe Freiheit in dem andern achten ſoll. Die Erkenntniſs dieſer Pflicht mufs entweder urſprünglich oder von irgend einem andern Sittengebote abgeleitet ſeyn, welche Ableitung aber von dem vom Verf. angenommenen Princip nicht möglich zu ſeyn ſcheint. Wenn indeſſen gleich das Rechtsprincip nicht bis auf ſeinen erſten praktiſchen Urſprung verfolgt iſt; ſo iſt doch der Rechtsgrundſatz ſelbſt gut getroffen, welchen der Hr. V. zum Grunde legt, und welcher heifst: „Zwang und Gewalt ſind nur zum Schutz der urſprünglich zuſtehenden und rechtmäſsig erworbenen Freiheit erlaubt, ſo weit ſie nicht rechtsgültig eingeſchränkt werden.“ Man könnte auch ſagen: die Freiheit als allgemeines Geſetz gedacht, iſt das oberſte Rechtsprincip, oder: Jeder hat ein Recht, die Freiheit des andern ſo weit einzuſchränken, dafs die ſeinige dadurch nicht verletzt wird.

In der unbedingten natürlichen Rechtswiſſenſchaft wird Kap. 1. von Befugniſſen, Rechten und Verbindlichkeiten gehandelt. Der Hr. V. macht einen Unterſchied zwiſchen *Befugniſs* und *Recht*, welcher eine genauere Prüfung verdient. Das Wort *Recht*, im weiteren Sinne, ſagt er, bedeute, was dem Grundſatze des Naturrechts nicht widerſpricht. „Hierunter begreift man ſo wohl das, was ich *Befugniſs*, als das, was ich *Recht* im engern Sinne nenne. Das Wort *Befugniſs* bezeichnet den durch den Grundſatz des Naturrechts beſtimmten Wirkungskreis, ohne Rückſicht auf die Verbindlichkeit der andern, dieſen Wirkungskreis anzuerkennen, und die Befugniſſe eines Menſchen beſtehen daher in dem Umfange des Erlaubten, ſo weit es mit Gewalt durchgeſetzt werden darf. — Eine Befugniſs, welcher eine Zwangspflicht des andern gegenüber ſteht, heifst ein *Recht*.“ Allein dem Rec. ſcheint es, dafs es überall keine Befugniſs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugniſs flieſsen können, für Recht zu erken-

erkennen, der also nicht einer Zwangspflicht entspräche, die befugten Handlungen zu dulden. Es könnte dieses doch nirgends der Fall seyn, als: 1) wo die Erkenntniss der Befugniss von der einen Seite unbekannt oder ungewiss ist, wie wenn jemand sich einer Sache bemächtiget, die er für eine res nullius hielt, die es aber nicht ist, wo offenbar nur eine vermeinte Befugniss da ist, und die Handlung blos wegen der unvermeidlichen Unwissenheit als unschuldig angesehen werden muss. Der, dessen Eigenthum ich mir auf eine solche Art anmasse, hat allerdings eine Zwangspflicht, diese Anmasung nicht als eine Beleidigung zu ahnden. Er hat aber keine Pflicht, ihm sein Eigenthum zu lassen, wo aber auch jener sogleich die Nichtigkeit seines Rechts erkennen muss, so bald er von den rechtmässigen Ansprüchen des andern belehrt wird. In diesem Falle war also blos ein Scheinrecht oder eine Scheinbefugniss da; 2) wenn zwei über ein Recht streiten, die auf dem Fusse der Gleichheit stehen, wie im Kriege Feind gegen Feind, wo jeder ein Befugniss hat, sich gegen den andern zu wehren. Aber hier ist das Recht zweideutig und unausgemacht. Jede Partei glaubt allerdings, dass die andere eine Zwangspflicht gegen sie habe. Dass sie aber nach dieser Meinung nicht beurtheilt werden können, kömmt blos daher, weil ihre beiderseitige Meinungen subjektiv sind, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, dass sie ihr subjektives Urtheil als gültig annehme. Fast auf gleiche Art unterscheidet auch Mellin Befugniss und Recht, welches ein anderer Rec. in den Annalen (1796. 3. St. p. 458.) ebenfalls nicht zulassen will.

Auf die Einleitung folgt die unbedingte natürliche Rechtswissenschaft, die des Rec. ganzen Beifall hat. Das Nothrecht wird §. 113 als ein wirkliches Recht aufgeführt. Aber es ist wohl gar kein Recht, und Rec. glaubt, dass diesen Punkt *Kant* in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre in das vollste Licht gesetzt hat. Wenn es § 113. heisst: „Nach dem Naturrechte ist jeder befugt, sein Recht dem Rechte des andern vorzuziehen, wofern nicht auf der einen Seite ein veräusserliches, auf der andern Seite aber ein unveräusserliches ist;“ so tritt Rec. diesem Princip vollkommen bei, wenn es nur so viel sagen will, als dass Niemand gezwungen werden kann, sich darum zu bekümmern, ob andere ihre Rechte zur Ausübung bringen können, oder nicht, und glaubt, dass in diesem Falle, so gar die letztere Einschränkung wegfallen müsse. Allein wenn diese Regel das *Nothrecht* begründen sollte, wie der Hr. Verf will; so würde sie andeuten, dass jemand, um die Objekte der Rechte anderer vernichten, also anderer Rechte oder Befugnisse verletzen könne, und in diesem Sinne glaubt Rec., dass sie von der Vernunft nie gerechtfertiget werden kann, weil sie das Princip, wornach die Freiheit, also auch das Recht eines jeden unverletzlich ist, umwerfen würde. Ein Mensch, der mit einem andern in Lebensgefahr ist, hat also zwar das Recht, sich nicht darum zu bekümmern, ob der andere gerettet werde, und auf seine eigne Rettung zuerst bedacht zu seyn, aber nimmermehr ein Recht, die Lebensgefahr des andern dadurch zu vergrössern, dass er ihn aus dem rechtmässigen Besitze des einzigen Mittels wirft, wodurch sein Leben noch erhalten wird. Es giebt in diesem Sinne gar kein Nothrecht, ob es gleich Fälle giebt, wo der Richter die Verletzung des Rechts eines andern nicht bestrafen kann.

Für die Entstehung der hypothetischen Rechte, werden §. 121. drei Hauptgründe

angegeben, nämlich *Einwilligung*, *Beleidigung* und *Zueignung*. Wenn auch bei der Ausführung dieſer Punkte gewiſſe Schwierigkeiten übergangen ſind, welche, ohne ſehr ſubtile Unterſuchungen anzuſtellen, nicht aufgelöſet werden können; ſo ſind doch dafür die Fälle in der Anwendung ſo genau beſtimmt, und die Reſultate jener feineren Unterſuchungen, ſo gut getroffen, daſs die Uebergehung derſelben nicht den mindeſten Schaden in der Anwendung hat, und der praktiſche Juriſt, welcher ſich mit den angegebenen Grundſätzen gehörig vertraut gemacht hat, wird ſein Geſchäft mit ächtem philoſophiſchem Geiſte betreiben. Die Lehre von den verbindlichen Willenserklärungen iſt vornämlich ſehr detaillirt abgehandelt. Das Strafrecht (§ 221. etc.) hält der V in ſo weit für ein abſolutes Recht, als die Strafe ein bloſses Vertheidigungsmittel gegen Unrecht ſey. — Die Teſtamente und Erbverträge werden §. 296 297. verworfen. Allein letztere laſſen ſich allerdings aus dem Grunde des Miteigenthums rechtfertigen.

Von dem natürlichen Staatsrechte wird, wie gewöhnlich, das Geſellſchaftsrecht im allgemeinen und das Familienrecht insbeſondere abgehandelt. Die *Ehe* definirt der Hr. Verf. §. 423. als eine zu fortdaurender Befriedigung der Geſchlechtsbedürfniſſe errichtete Geſellſchaft zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts. Allein dieſes iſt kein charakteriſtiſches Merkmahl der Ehe. Eine Gemeinſchaft der Weiber kann auch eine ſolche Geſellſchaft ſeyn, aber es iſt doch keine Ehe. Verbindungen dieſer Art mit Konkubinen und Kebsweibern ſind ebenfalls keine Ehen. Da die Ehe ein Vertrag iſt; ſo kann ſie die Befriedigung des Geſchlechtstriebes nur ſo zum Zwecke haben, wie ſie nach ſittlichen Geſetzen möglich iſt. Das Sittengeſetz aber verſtattet nur die einige Monogamie. Folglich verdient auch dieſe nur den Namen der Ehe. Jedoch bedarf dieſes eines Beweiſes. Das ausſchlieſsende Recht der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder, wird §. 436. aus ihrer Pflicht abgeleitet. Dieſes ſcheint aber kein hinreichender Grund zu ſeyn, da die Pflicht doch nur daraus entſpringt, daſs der Zufall ſie mit Weſen in Verbindung ſetzt, die ihrer Hülfe bedürfen, andere aber eben dieſe Pflicht auf ſich haben, wenn der Zufall ein gleiches thut. Demnach würde der, welcher ein verlornes Kind aufnähme, um es zu erziehen, ein Recht auf die Detention des Kindes prätendiren können; welches doch nicht der Fall iſt. Viele Punkte haben durch Kants Naturrecht ein helleres Licht erhalten. Sklaverei und Leibeigenſchaft werden, wie billig verworfen. Wenn wird man endlich in der wirklichen Welt die Stimme der Menſchheit und der Menſchlichkeit hören?

In der Einleitung zum Staatsrecht wird gezeigt, wie Klugheit und Vernunft die Errichtung eines Staats nothwendig machen und anrathen. Der Zweck der bürgerlichen Geſellſchaft wird richtig §. 480. in die äuſsere und innere Sicherheit der Mitglieder geſetzt, und wenn eine Oberherrſchaft darin exiſtirt; ſo heiſst ſie *Staat* (§. 482) die rechtliche Fortdauer des Staats iſt § 484 nicht ſo vorgeſtellt, als ob ſie nothwendig zum Staatsvertrage gehöre, ſondern als ob es von der Willkühr der Glieder abhänge. Allein es ſcheint, daſs die ewige Fortdauer des Staats ein weſentlicher Beſtandtheil des Grundvertrages ſey. — Neben der oberſten geſetzgebenden und vollziehenden Gewalt, hält der Hr. Verf. noch eine *aufſehende* Gewalt (§. 500.) zur Bewahrung der beiden übrigen möglich. Allein wenn dieſe eine *Gewalt* und nicht eine bloſse Stimme ohne rechtlichen Effekt (wie die Publicität der

Volks-

Volksurtheile) seyn soll; so würde sie offenbar die einzige oberste, und alle übrigen von ihr abhängig seyn. Denn sonst würde sie abermals einer aufsehenden Gewalt bedürfen, und so ins Unendliche. Dem Uebel einer letzten Gewalt ist durch keine gesetzliche Einrichtung abzuhelfen. Die Constitution und der Geist der Zeit ist wohl das einzige Mittel, den Bürger vor allzugrossen Ausbrüchen der Willkühr des Staatsobersten zu schützen. Die Todesstrafen werden §. 514. nur in so fern für erlaubt gehalten, als der Staat sich und seine Mitbürger auf eine andere Art nicht schützen kann. Allein wer kann das gewiss wissen, ob er es nicht auf eine andere Art gekonnt haben würde? der Staat würde bei diesem Grunde, immer in Gefahr seyn, zu irren, folglich dem Zustrafenden Unrecht zu thun. Es ist aber eine Hauptregel, niemanden auf die Gefahr zu strafen, dass man ihm Unrecht thun könne. Wenn daher Todesstrafen gerecht seyn sollen; so müssen sie einen andern Grund haben. Ueberhaupt ist die Lehre des Strafrechts noch sehr im Dunkeln, so viel auch darüber geschrieben ist Dem Begnadigungsrechte scheint der V. §. 520. einen zu weiten Umfang zu geben — Der Begriff der *Aristokratie* (§. 536.) scheint nicht bestimmt genug gefasst zu seyn, wenn gesagt wird, sie bestehe darin, dass einer ganzen Gesellschaft die Oberherrschaft zustehe. Denn wenn diese Gesellschaft durch das Volk und aus den Gliedern des Volks (nicht aus einem erblichen Adel) bestimmt würde; so würde doch eine (repräsentative) Demokratie da seyn. Die angehängte Geschichte des Naturrechts ist ziemlich ausführlich, und ob man gleich in Bestimmung der Verdienste der einzelnen Bearbeiter abweichen möchte; so wird doch jeder die Gedanken des Hrn. Verf. mit Nutzen und Vergnügen lesen.

3) Zerbst bei A. Füchsel: *Ueber Recht und Staat.* Von *Joh. Heinrich Tiefstrunk*, Professor in Halle. *Erster Theil.* 1796. 21. B. gr. 8.

Wer einen deutlichen und ausführlichen Kommentar über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts und insonderheit über das, was in den neuesten Zeiten in dieser Wissenschaft gethan ist, sucht, wird in diesem Werke seine Befriedigung finden. Besonders ist es für angehende Denker eine Anleitung, wie sie methodische Begriffe erörtern, und die Regeln der allgemeinen Logik auf wichtige Materien anwenden sollen, indem der Verf. die Regeln der Methode, welche er in der Erörterung und Beurtheilung befolgte, zugleich mit angegeben, und die Anwendung davon praktisch gezeigt, besonders in den ersten Abschnitten. Er setzt zuerst die Begriffe nach seiner eignen Art auseinander, und beurtheilt sodann die neuesten Versuche, welche man in den Werken von Hofbauer, Mass, Heydenreich, Jakob, Klein etc. antrift, deren Meinungen er theils beitritt, theils sie berichtiget, tadelt und kritisirt, so dass man das Buch zugleich als eine Kritik der neuesten wichtigsten Versuche in der Rechtslehre ansehen kann. Dieser *erste Theil* fasst das eigentliche Naturrecht in sich; die Gedanken über das Staatsrecht muss man in dem folgenden erwarten Wir wollen den Inhalt dieser Schrift kürzlich anzeigen, und einige streitigen Punkte der Prüfung unterwerfen.

Das *erste Kap.* enthält eine vorläufige Betrachtung und Entwickelung des Begriffs vom Rechte überhaupt S. 9—25. worin nicht so wohl der Inhalt des Begriffes Recht, selbst angegeben, als vielmehr die *Art* des Begriffes von Recht bestimmt wird, den reelen Inhalt erfährt man mehr im dritten Kap., worin der oberste Grund-

ſatz des Rechts geſucht und deducirt wird. Das dritte giebt den Unterſchied der Rechts- und Tugendlehre ſehr gut und ſehr beſtimmt an. Im vierten werden die neueren Verſuche den Rechtsbegriff und den Grundſatz des Rechts zu beſtimmen kritiſirt, und im fünften Kap. Principien einer rechtlichen Beurtheilung aufgeſtellt. S. 26 — 169. Wir können den Inhalt dieſer Abhandlungen nicht beſſer als mit den Worten der eignen Rekapitulation des Hrn. V. darſtellen, woraus man zugleich deſſen Methode beſſer, als aus unſrer Beſchreibung wird abnehmen können. S. 170 etc. „Die vorläufigen und einleitenden Unterſuchungen zu einer Rechtswiſſenſchaft betreffen vorzüglich folgende Gegenſtände: *Erſtlich.* Erörterung und Darſtellung des oberſten Grundes aller praktiſchen, mithin auch der rechtlichen Geſetzgebung. *Zweitens.* Rechtfertigung des oberſten praktiſchen Geſetzes, als eines a priori ſynthetiſchen Satzes. *Drittens.* Ergründung der Möglichkeit, wie ein urſprünglich blos rationaler und als Geſetz der überſinnlichen Welt konſtituirter Satz Anwendung auf Gegenſtände der Natur und Gebrauch in Erfahrungsfällen haben könne. *Viertens.* Welches die vermittelnden und leitenden Principia für die Urtheilskraft ſind, um das Verhältniſs der menſchlichen Handlungen zur Autonomie zu beſtimmen und über die Rechtmäſsigkeit oder Unrechtmäſsigkeit derſelben ein objektivgültiges Urtheil zu fällen.

A) Der oberſte Grund aller praktiſchen Geſetzgebung liegt in der reinen Vernunft und iſt deswegen blos *formal*. Da nun der Wille ein Vermögen der Kauſalität nach Regeln iſt, Regeln aber, ſo fern ſie den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten, *Maximen* ſind, ſo wird es die bloſse *Form* der Maximen ſeyn, wodurch der Wille der Bedingung, die ihm die Vernunft macht, unterworfen ſeyn und derſelben angemeſſen handeln kann.

Die Form der Maximen iſt alſo allein der Vernunftmäſsigkeit empfänglich. Nun iſt aber das allgemeine Merkmahl des Vernünftigen das *Unbedingte* in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung; mithin wird die Vernunftmäſsigkeit der Form der Maximen darin beſtehen, daſs ſie die unbedingte Bedingung alles möglichen Bedingten, als Beſtimmungsgrundes des Willens iſt. — Das Unbedingte der Form der Maximen durch die vier urſprünglichen Functionen der Denkkraft *beſtimmt*, wird daher folgende Merkmahle für die Form der Maximen erhalten. Nämlich die durch die Vernunft bedingte Form der Maximen wird als Geſetz des Willens ſeyn, *erſtlich*: von *unbedingter Allgemeinheit*; es iſt Geſetz für jeden vernünftigen Willen ohne Ausnahme und Einſchränkung; *zweitens*: von *unbedingter* Realität, d. i. *Gültigkeit* oder Geſetzkraft; es iſt verpflichtend durch ſich ſelbſt, ohne alle Einſchränkung durch irgend etwas anderes, *drittens*: *oberſter Beſtimmungsgrund* des Willens. Es mögen Dinge auf den Willen einflieſsen, welche da wollen, ſo iſt ihr Einfluſs dieſem oberſten Einfluſſe, als einer für ſie ſämtlich geſetzlichen Regel untergeordnet. *Viertens nothwendiges* Geſetz, d. i. ein ſolches, deſſen Allgemeinheit, Gültigkeit und Bewegungskraft aus dem bloſsen Begriff deſſelben hinlänglich erweislich und erkennbar iſt. Nach dieſer Durchführung der Form der Maximen durch die vier urſprünglichen Momente des Urtheilens lautet das Geſetz der reinen Vernunft für den Willen: *Handle nach einer Maxime, von der du wollen kannſt, daſs ſie unbedingt allgemeingültiges Geſetz und nothwendiger Beſtimmungsgrund eines jeden Willens ſey.*

B) Der aufgeſtellte Satz iſt *ſynthetiſch*; denn er enthält die Verknüpfung der Bedin-

dingung mit einem Bedingten ſo, daſs keins durch bloſse Zergliederung des Andern gefunden werden kann. Denn der Wille iſt ein Vermögen der Kauſalität nach der Vorſtellung von Regeln; *welches* die Regeln ſind kann aus dem Begriffe des Willens nicht weiter herausgefunden werden, am wenigſten, daſs oder ob die Regel eine vernünftige ſeyn ſolle. Wäre der Wille durch ſich ſelbſt dem Vernunftgeſetze angemeſſen, ſo läge das Merkmahl der Vernunftmäſsigkeit ſchon in ihm, und könnte durch Entwickelung des Begriffs von ihm gefunden werden, ſo aber iſt der Wille nicht von ſelbſt der Vernunftform angemeſſen, ſondern er ſoll dieſelbe erſt zur Regel ſeiner Kauſalität machen. Gleicher Weiſe liegt auch der Begriff des Willens nicht im Vernunftgeſetze, denn durch alle Auflöſung des Begriffs von dem Vernunftgeſetze wird man nie auf ein Prädikat kommen, das den Willen ausdrückte. An ſich ſind ſich alſo der Wille und die Vernunftmäſsigkeit fremde, da ſie aber doch in jenem Geſetze zu einander verbunden werden, wie das Bedingte mit der Bedingung, indem die Idee eines reinen Vernunftgeſetzes Kauſalgeſetz des Willens werden ſoll, ſo iſt dieſe Verknüpfung ſynthetiſch, nicht analytiſch. — Da ferner der Satz kein theoretiſcher iſt, welcher etwa ein Geſetz für *Dinge* enthielt, die der Vernunft irgendwo anderher *gegeben* würden; ſondern es vielmehr ein praktiſcher Satz iſt, welcher ein Geſetz enthält, deſſen Vorſtellung der Grund von der *Exiſtenz* der Dinge *nach* demſelben ſeyn ſoll, ſo entſteht die Frage: wie iſt ein ſolcher ſynthetiſchpraktiſcher Satz möglich? oder wie kann reine Vernunft unmittelbarer Beſtimmungsgrund für den Willen ſeyn? Die Antwort iſt: nur dadurch, daſs der Wille *frei*, mithin unabhängig von dem Naturgeſetze der ſinnlichbedingten Gegenſtände, folglich ein Vermögen einer abſoluten Selbſtbeſtimmung oder Autonomie iſt. Praktiſche Vernunft, d. i die Vernunft als Vermögen, den Willen zu beſtimmen, iſt nur dadurch *möglich*, daſs der Wille frei iſt; iſt aber der Wille frei, ſo iſt die Beſtimmung deſſelben durch reine Vernunft ſogar *nothwendig*, d. h. es folgt aus dem Begriffe eines freien Willens, daſs er, wenn er ſich zum Handeln beſtimmt, ſich nur durch Vernunftprincipien unmittelbar beſtimmen könne; weil alle andere Beſtimmungsgründe nur mittelbar auf ihn einflieſsen und als alleinige Bewegungsgründe des Willens die Autonomie deſſelben aufheben würden. C) Das obige Geſetz war aber auch *praktiſch*, mithin Bewegungs- und Beſtimmungsgrund für den Willen. Der Wille, als ein Vermögen des *Menſchen*, mithin eines Weſens, das in der *Sinnenwelt* exiſtirt und wirkt, iſt in Anſehung der Materie des Wollens von ſinnlichen Objekten abhängig, und in Anſehung des durch ihn hervorzubringenden Wirkungen dem Naturgeſetze der Sinnenwelt unterworfen. Da aber das Vernunftgeſetz immer die *Bedingung* der *Form* des Wollens bleibt, die *Materie* oder Objekte des Wollens mögen ſeyn, welche ſie wollen; ſo ſteht das Vernunftgeſetz als Kauſalgeſetz des Willens in *Beziehung* auf alle Handlungen des Menſchen, ſelbſt diejenigen nicht ausgenommen, welche erſcheinen, mithin dem Geſetze des Naturmechanismus unterworfen ſind. — Die Beziehung der Vernunft auf die Objekte des Wollens beſteht aber darin, daſs ſie durch die Idee eines Kauſalgeſetzes des Willens ſelbſt Kauſalität hat oder Beſtimmungsgrund deſſelben iſt, in wie fern er handelt, d h. ſie will durch ihre Ideen im Felde der Erfahrung *wirkende Urſache* ſeyn. In wie fern ſie dies iſt, iſt der Gebrauch ihrer Ideen *immanens*. Wie iſt es aber möglich, daſs Ver-

Vernunftideen immanent ſeyn und auf Erfahrung angewandt werden können; da ſie an ſich ganz fremdartig ſind? Dies iſt dadurch möglich, daſs zwiſchen beiden an ſich ſo heterogenen Elementen als Vernunftidee und Erfahrung ſind, etwas in die *Mitte* tritt, welches mit *beiden verwandt* iſt, folglich den *Uebergang* von dem Einen zum Andern vermittelt. — Das *Mittel* ſelbſt aber iſt der *reine Verſtand* als Princip der *Natur* ihrer *Form* nach. Im Verſtande nämlich liegen die Gründe der Möglichkeit einer Natur überhaupt, und der allgemeine Begriff deſſelben iſt der der *Form einer allgemeinen Naturgeſetzmäſsigkeit*. — Dieſer Begriff iſt erſtlich dem Vernunftgeſetze homogen, denn er entſpringt völlig a priori und prädicirt das von der Natur, was das Vernunftgeſetz von den Maximen verlangt, nämlich, allgemeine Geſetzlichkeit. Er iſt zweitens immanent; den unter ihm, als der Bedingung der Natur überhaupt, müſſen alle Objekte derſelben ſtehen, und ſeine Realität beweiſt ſich im Felde der Erfahrung. Soll nun das Vernunftgeſetz in der Erfahrung Kauſalität haben, ſo iſt dies nur dadurch möglich, daſs es die Form der Natur als Mittel ſeiner Anwendung annimmt, und die Form der allgemeinen Naturgeſetzmäſsigkeit zur Bedingung der Maxime macht. Das hieraus entſpringende Princip für den Willen im Verhältniſs zur Natur, als dem Felde ſeiner Wirkſamkeit, heiſst daher: „*Handle nach Maximen, die ſich als allgemeine Naturgeſetze zum Gegenſtand haben können.*“ Hiermit wäre alſo die Frage beantwortet: Wie iſt die *Anwendung* des Vernunftgeſetzes auf Erfahrung möglich? — Aber auch eben hieraus laſſen ſich C) die Principia ableiten, nach welchen die Moralität der Handlungen des Menſchen, in ſo fern ſie in der Erfahrung vorkommen, beurtheilt werden kann. Denn iſt das obige Princip, die Regel der Kauſalität des Willens, in wie fern er im Felde der Erfahrung wirkende Urſache iſt; ſo können ſeine Maximen zugleich als Naturgeſetze angeſehen werden, und die *Folge* davon iſt, daſs die Natur nicht allein *beſteht*, ſondern auch zur überſinnlichen Idee der Vernunft *zuſammenſtimmt*. Denn *beſtehen* muſs ſie dadurch, weil das Princip ihres Daſeyns Bedingung der Maximen iſt, und zur Vernunftidee muſs ſie *zuſammenſtimmen*, weil die Bedingung der Maxime zur Vernunftform harmonirt. Bei dieſer *Folge* als wahrnehmbare Wirkung des durch Vernunft beſtimmten Willens müſſen wir ſtehen bleiben; denn es iſt wichtig und entſcheidend, daſs die *Nothwendigkeit* derſelben a priori eingeſehen wird. Iſt nämlich die Vernunftform das Kauſalgeſetz oder der Beſtimmungsgrund des freien Willens und macht ſie ihm, im Verhältniſs ſeiner Kauſalität zur Natur, die Form der Naturgeſetzmäſsigkeit zur Bedingung und zum einſchränkenden Regulativ ſeiner Maximen, ſo iſt die *unausbleibliche Folge* von ſeiner Wirkſamkeit auf die Gegenſtände der Natur, daſs ſie als Naturweſen beſtehen; denn die alſo beſtimmte Maxime kann ſich als Naturgeſetz zum Gegenſtande haben oder mit andern Worten, ſie ſtimmt zur Form der Natur. Was nun unausbleibliche Folge einer durch Vernunftideen im Felde der Erfahrung wirkenden Urſache oder des vernünftigen Willens iſt, den muſs in der Zweckvorſtellung eben dieſes Willens, als nothwendiger Zweck gedacht und gewollt werden. Denn die ſubjektive Eingeſchränktheit des menſchlichen Willens, ſich nach den Folgen ſeiner Thätigkeit umzuſehen, und die Vorſtellung von denſelben zum Beſtimmungsgrunde zu machen, kann in Anſehung des objektiven Geſetzes ſeiner Kauſalität nichts ändern. Wäre das Handlungsvermögen

der

der Menſchen nicht auf die Zweckvorſtellung eingeſchränkt, ſo dürfte der Menſch nur dem Vernunftgeſetze folgen, und die Natur würde zur Freiheit zuſammen ſtimmen, ohne daſs der Menſch auf die Folgen ſeiner Thätigkeit zu ſehen hätte; da Jenem aber nicht alſo iſt, ſo muſs er die Folgen bedenken. Eine Folge aber, die durch die Vorſtellung von ihr wirklich wird, heiſst Zweck. Nun liegt es aber ſchon im Begriffe des Zwecks, daſs ein Daſeyn auf ein anderes Daſeyn bezogen wird; da aber dieſe Beziehung immer weiter geht, und nicht eher aufhört, als bis man auf ein Daſeyn kommt, das nicht mehr relativ iſt, ſo muſs der Menſch in der Zweckvorſtellung etwas haben, worauf alle Zwecke bezogen werden müſſen, welches mithin abſoluter Zweck iſt. Dies kann nun nichts anderes ſeyn, als dasjenige, wodurch die Vorſtellung von Zwecken und Naturweſen ſelbſt nur möglich iſt; und das iſt der Menſch. Denn der Menſch allein hat eine Vorſtellung von der Natur oder dem Daſeyn der Dinge nach Geſetzen und eine Vorſtellung von Zwecken oder von einem Daſeyn, daſs durch die Vorſtellung von ihm wirklich wird. Da nun der Menſch der Beziehungspunkt alles Daſeyns und aller Zwecke iſt, ſo iſt ſein Daſeyn ſelbſt ein abſolutes Daſeyn und er ſelbſt ein abſoluter Zweck. Unter allem Daſeyn alſo, das Folge der Willensthätigkeit ſeyn, mithin von ihr *hervorgebracht* werden kann, gehört *nichts* das Daſeyn des Menſchen, folglich iſt der Menſch ſelbſt auch kein relativer Zweck, vielmehr iſt das Daſeyn des Menſchen die einſchränkende Bedingung aller möglichen Zwecke, die ein Wille nur haben mag. Nun ſahen wir oben, daſs die unvermeidliche Folge der vernunftmäſsigen Willensfähigkeit darin beſtand, daſs die Natur *erhalten* wurde; jetzt können wir dieſe Folge dahin beſtimmen, daſs das *Daſeyn der Menſchheit* erhalten werde; indem ſich alle andere Dinge auf daſſelbe, als ihren gemeinſchaftlichen Beziehungspunkt, koncentriren. Hieraus folgt, daſs der a priori beſtimmte Endzweck des Menſchen in nichts andern beſteht, als darin, daſs er zur Würde der Menſchheit zuſammen ſtimme. Die Würde der Menſchheit beſteht aber eben in der Vernunftmäſsigkeit der Maximen oder in der Möglichkeit, durch ſeine Maximen ſelbſtgeſetzgebend ſeyn zu können; folglich iſt der Endzweck der Menſchen das Daſeyn der Menſchheit, und alles, was aus dem innern Princip deſſelben abgeleitet werden kann, im höchſtmöglichen Grade zu befördern. Die Zuſammenſtimmung zu dieſem Endzwecke legt ſich durch ihre Wirkungen in der Erfahrung dar, und daher iſt das Verhältnis der *Wirkungen* des Willens zu dem aufgegebenen *Endzwecke* das Princip der Beurtheilung und Erkenntniſs der Moralität ſeiner Maximen. Alle mögliche Zwecke der Menſchheit kreiſen nämlich in zwei Beſtandtheile zuſammen, in den der Sittlichkeit und Glückſeligkeit, mithin machen dieſe das höchſte in der Welt mögliche Gut aus. Da die Glückſeligkeit durch die Sittlichkeit bedingt iſt, ſo gründet ſie nur bedingte Pflichten, die Sittlichkeit hingegen unbedingte Pflichten. Die Rechtslehre hat es nur mit den unbedingten Pflichten zu thun. Unbedingte Pflicht iſt die negative Zuſammenſtimmung zum Endzweck der Welt; und die Verletzung derſelben legt ſich in der Erfahrung durch Widerſtreit gegen das Daſeyn der Menſchheit dar, mithin iſt die Legalität der äuſsern Handlung, nach den drei Arten der Modalität leicht zu beſtimmen. 1) Eine Handlung iſt dem Rechte nach möglich, wenn ſie dem Endzwecke der Welt nicht widerſtreitet; ſie widerſtreitet ihm nicht, wenn zu ihr eine

Maxi-

Maxime gedacht werden kann, die als Naturgeſetz der Menſchheit möglich iſt. 2) eine Handlung iſt recht, wenn zu ihr eine Maxime, die ſich als Naturgeſetz der Menſchheit zum Gegenſtande haben kann, gedacht werden *muß*; wenn mithin das Gegentheil zu denken unmöglich iſt. 3) Eine Handlung iſt *nothwendig* recht; wenn ſie unter den eben Bedingungen nur das erwiedert, was ihrem Subjekte von einem Andern widerfahren iſt.

Im ſechſten Kapitel wird hierauf von den Rechtspflichten und Rechtsanſprüchen nach den formalen Principien der Natur gehandelt, und es werden die Principien der Perſönlichkeit, Freiheit und Gleichheit dargeſtellt und zergliedert; die Eintheilung der Rechte nach der Ordnung der Kategorien wird erläutert, und die Folgen gezogen, welche aus jenen Rechten fließen. Das ſiebente Kapitel ſetzt den Begriff des Naturrechts näher feſt. Als *Geſetz* heißt es S. 218. bedeutet es die Regel, welcher der menſchliche Wille, um des Daſeyns der Menſchheit willen unterworfen iſt; und als *Rechtsausſpruch* bedeutet es die Rechte, welche aus den Principien des bloßen Daſeyns der Menſchheit hervorgehen. Dieſes letztere iſt etwas dunkel ausgedrückt, indeſſen erläutert das Vorhergehende und Nachfolgende den Sinn hinreichend. Das achte Kapitel erörtert insbeſondere den Begriff des Zwangsrechts, im neunten wird von den materialen Rechten geredet, in welchem Abſchnitte der Hr. Verf. insbeſondere der philoſophiſchen Rechtslehre des Prof. *Jakob* am nächſten kommt, und wo er von Eigenthum und Verträgen handelt. In den folgenden Kapiteln wird: von der Ausübung, Einſchränkung und Kolliſion der Rechte; von der Verletzung des Rechts, von der Zurechnung und Strafe und zuletzt vom Naturſtande gehandelt.

Das natürliche Strafrecht wird von dem Hrn. Verf. beſtritten. Sein Hauptgrund dagegen iſt: (S. 295.) weil kein Menſch von Natur ein Vermögen habe, den moraliſchen Werth ſeines Nächſten genau zu würdigen, noch Creditiv ſich zum Geſetzgeber auf zuwerfen. Allein weder dieſer Grund noch die gegen den Vertheidiger des natürlichen Strafrechts gemachte Einwendungen erweiſen das Ungegründete des natürlichen Strafrechts. Denn 1) behaupten weder *Schmalz* noch *Jakob*, gegen welche der Hr V. ſeine Gründe nament ich richtet, ein Strafrecht gegen alle Menſchen, ſondern nur gegen Beleidiger. Sie nehmen alſo kein moraliſches, ſondern ein *rechtliches* ſich blos auf äuſsere Beleidigungen beziehendes natürliches Strafrecht an. Zu der Beſtimmung dieſer Art des Strafrechts iſt aber gar nicht nothwendig, daſs der Grad der Moralität in der Handlung beſtimmt werde. Denn wenn dieſes überhaupt zur Strafe nothwendig wäre; ſo könnte auch der Staat nie ſtrafen. Eben ſo iſt der Begriff, daſs jede Strafe einen Obrtherrn vorausſetze, nur willkührlich in den Begriff der Strafe aufgenommen, und bedarf erſt eines Beweiſes, welcher aber nirgends gegeben iſt. Wenn gegen die Jakobiſche Definition der Strafe, daſs ſie „ein phyſiſches Uebel ſey, welches einem andern um der Beleidigung willen zugefügt wird," S. 292. erinnert wird, daſs nicht jedes Uebel, das der Beleidigte dem Beleidiger zufügt, Strafe ſey, ſo trifft dieſe Bemerkung jener Definition gar nicht, weil ſie dieſes nicht behauptet; ein ſolches Uebel iſt nach jene Definition nur dann Strafe, wenn die Beleidigung den (Haupt) Grund dazu enthält, alſo nicht blos Erſatz, Selbſtvertheidigung, Rache etc. die Zufügung des Uebels beſtimmt. Das aber Strafe auch im Naturſtande rechtlich möglich ſeyn müſſe, erhellet, ſobald man nur

über

überall eine Gültigkeit des Rechts in diesem Zustande gelten läßt. Denn in diesem Falle ist sie das einzige Mittel den, welcher den Willen hat, zu beleidigen, zu bestimmen, seinen Willen nicht auszuführen. Die Furcht, daſs er seinen Entschluſs wegen den Widerstand nicht möchte ausführen können, oder daſs er das geraubte Gut werde wieder ersetzen müssen, wird ihn nicht einmal abhalten können, die Beleidigungen zu widerholen, welche das Eigenthum betreffen. Injurien aber und Verletzungen der Person, wird sogar jeder ungescheuet begehen können. Denn für diese ist kein Ersatz, und wenn sie schon geschehen sind, keine Vertheidigung gegen sie mehr möglich. Die Strafe ist also das einzige Mittel, wodurch der Mensch sein Recht auch im Naturstande gegen Uebermuth sichern kann, und da hierdurch auch niemandes Freiheit verletzt wird, indem die ungerechte Handlung des Beleidigers selbst der Grund dazu ist; so kann die Strafe im Naturstande wohl als rechtlich möglich gedacht werden. Nur wenn man mit Hrn. Kant annehmen wollte, daſs im Naturstande gar keine Ausübung des Rechts möglich sey, und jeder rechtliche Zustand ein Oberhaupt voraussetze, würde das Strafrecht wegfallen.

4) Paris im dritten Jahre der Republik: Ueber die Regierungen, und die Urgrundsätze einer jeden derselben. Aus dem englischen von *Thomas Payne*. 4. B. 8.

In der dem Verf. eignen lebhaften Manier sucht er in dieser Piece darzuthun, daſs Regierung durch Erbfolge an sich und unbedingt unrecht sey, folglich weder durch Verträge, noch auf irgend eine andere Art rechtmäſsiger Weise eingeführt und bestehen könne, und daſs die Regierung durch Wahl und Stellvertretung die einzige rechtlich-mögliche sey. Beweise für beide Sätze wird man ganz umsonst bei dem Verf. suchen. Er versichert blos, daſs sein Satz so evident sey, als Euklids Axiom. Alles ist bei ihm bloſse Deklamation. Das, was noch als ein Grund angesehen werden kann, findet sich S. 23. und läuft darauf hinaus, daſs eine solche Regierung wenigstens die Freiheit der Nachkommen verletze. Denn diese hätten das Recht, selbst die Regierungsart zu bestimmen. Allein dieser Grund trifft die repräsentative Form so gut, als die Erbfolge. Denn wenn es ein absolutes Recht ist, die Regierungsart zu wählen; so würde jeder Hinzukommende das Recht haben, zu bestimmen, daſs der Staat, wenigstens für ihn, entweder gar nicht seyn, oder doch anders organisirt seyn sollte. Denn wenn die Mehrheit der Stimmen für ihn gelten soll, so muſs er erst selbst seine Einwilligung zu einem solchen Gesetze geben, und folglich kann sie ihn nicht binden, ehe er freiwillig eingestimmt hat. Wenn also die Fortdauer einer Verfassung wider den Willen derer, die sich ihr unterwerfen sollen, Despotismus ist; so dringt sich das repräsentative System den Nachkommen so gut despotisch auf, als die erbliche Monarchie oder Aristokratie. Wenn nicht Payne's Schriften den unverdienten Lärm in England gemacht hätten; so wäre es nicht der Mühe werth, dessen seichte Produkte auf deutschen Boden zu pflanzen.

Annal. 797.

II. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

1) Jena bei Wolfgang Stahl: *Ueber christliche Religion*, deren Beschaffenheit und zweckmäſsige Behandlung als Volkslehre und Wissenschaft für das gegenwärti-

ge Zeitalter von *D. Johann Wilhelm Schmid* ordentlichem Profeſſor der Theologie 1797 32. B. 8.

Rec. hat dieſes Buch mit groſsem Vergnügen geleſen. Der ruhige und unparteiiſche Ton des Verfaſſers, die Unbefangenheit, mit welcher er alle Gedanken, ſie mögen herrühren, von wem ſie wollen, benutzt und in ſeinen Ideengang verwebt, geben ſchon an ſich eine erfreuliche Erſcheinung. Man iſt aber auch auſserdem mit dem Herrn Verf. faſt immer einig; ſein Urtheil iſt hell und vorurtheilfrei; ſeine Sprache populär, und er verräth dabei eine vertraute Bekanntſchaft mit der neueren theologiſchen Litteratur, ſo daſs ſein Buch in mehrerer Rückſicht lehrreich wird. Das ganze iſt eine philoſophiſche Methodenlehre der chriſtlichen Religion, und verdient in dieſer Hinſicht eine ausführliche Anzeige in den Annalen

Der Endzweck des Verf. geht dahin, zu beſtimmen, nicht nur, ob die chriſtliche Religion ſich zur allgemeinen Volksreligion qualificire, ſondern hauptſächlich darauf: ob eine wiſſenſchaftliche Behandlung der chriſtlichen Religions- und Sittenlehre zweckmäſsig und ausführbar ſey, und in welchem Verhältniſſe der bibliſch-chriſtliche Lehrbegriff zu dieſer theologiſch-moraliſchen Wiſſenſchaft ſtehe? (S. 15.) Die Entſcheidung dieſer Frage hängt ganz von der weſentlichen Beſchaffenheit der Lehre Jeſu und der Apoſtel ab. Dieſes giebt Veranlaſſung zu den Unterſuchungen über die Beſchaffenheit und den Werth einer *poſitiven* Religion, einer mittelbaren und unmittelbaren Offenbarung über das Vernunftmäſsige der Lehre Jeſu, ſeine göttliche Sendung, die Abſicht und Beweiskraft der von ihm verrichteten Wunder, über Accommodationen im N. T. über die gründliche Eintheilung der Religionslehren in fundamentales et non fundamentales etc. Nach dieſen nöthigen Vorbereitungen, welche im *erſten* Abſchnitte abgehandelt werden, geht der Verf zum *zweiten Abſchnitte* zur Hauptſache über, und beantwortet die oben angeführten Hauptfragen. Der Inhalt des erſten Abſchnitts iſt nun folgender: 1 *Abſicht und Plan Jeſu bei Bekanntmachung ſeiner Lehre.* Der Verf. behauptet die genaue Meinung daſs Jeſus die Stiftung einer neuen Religion zur Abſicht gehabt habe, und daſs er die jüdiſche Religion nicht blos habe verbeſſern, ſondern eine neue an deren Stelle ſetzen wollen, und belegt ſeine Behauptung mit den gewöhnlichen Stellen — Ob dieſes wirklich die Abſicht Jeſu gleich vom Anfange an geweſen ſey, läſst ſich wohl ſchwerlich ausmachen, obgleich Rec. einräumt, daſs die entgegengeſetzten Meinungen von Mendelsſohn, Riem, dem Fragmentiſten etc. ebenfals bloſse Hypotheſen bleiben. Der Hr. V. hat daher freilich recht, wenn er die Schwäche der Gründe der letzteren aufdeckt, aber die Gründe ſeiner eignen Meinung werden dadurch nicht ſtärker, weil die angeführten Stellen theils allgemeine moraliſche Ausſprüche ſind, die immer ſo angeführt werden konnten, Chriſtus mochte die eine, oder die andere Abſicht oder auch wohl, welches eben ſo wahrſcheinlich iſt, keine von beiden haben, theils nur beweiſen, daſs Chriſtus in der Folge bei den wahrgenommenen Schwierigkeiten, die Verbeſſerung des Judaismus unter den Juden aufgegeben habe Der Vortrag Chriſti kann aber auch in vielen Stellen ſo ausgelegt werden, daſs er nur die bornirte moraliſche Denkart der Juden erweitern will, ohne dadurch das *Poſitive* der jüdiſchen Religion abzuſchaffen, daſs ſich immer einer beſſeren Denkart anbequemen lieſs. Indeſſen bekennet Rec. nochmals, daſs er

nicht

Digitized by Google

nicht meint, des Verf. Behauptung ſey durch alles dieſes widerlegt. Er glaubt nur, daſs die Abſicht Jeſu bei ſo vielen hiſtoriſchen Dunkelheiten ſchwer zu erforſchen ſey, und daſs alſo alles, was hierüber geſagt wird, bloſse Muthmaſsungen bleiben.

2) *Wie iſt natürliche und poſitive Religion als allgemeine Volksreligion denkbar?* Jede Religion, lehrt der Verf., muſs auf Sittlichkeit gegründet ſeyn. Unſre eigne Vernunft führt uns zur Moralität, und dieſe zeigt uns die Bahn, auf welcher wir zur wahren Religion gelangen. So ſehr das Geſetz der Freiheit vor ſich beſteht, und keiner mächtigen Beihülfe bedarf, um ſein Anſehen und ſeine eigenthümliche Würde zu behaupten; ſo ſehr iſt doch der vernünftigſinnlichen Gattung endlicher Weſen eine Unterſtützung nöthig, um ſich gegen die mächtigen Reitze der Sinnlichkeit zu waffnen und der geſetzgebenden Vernunft hinlängliche Gewalt auf den Willen, gegen alle ihr entgegenſtrebende Hinderniſſe zu verſchaffen. Dieſe Unterſtützung findet die Vernunft in der Hoffnung einer unſerer Tugend angemeſſenen Glückſeligkeit, in dem Glauben an Unſterblichkeit, und an ein höchſtes moraliſches Weſen, welches zugleich der Oberherr der ganzen Natur iſt. So allgemein der Trieb nach Glückſeligkeit bei allen endlichen vernünftigen Weſen iſt, ſo unentbehrlich iſt einem jeden der Glaube an Gott und an Unſterblichkeit zur Ausübung der Tugend in einer Sinnenwelt, die es ihm nicht verſtattet, dem Sittengeſetze den Gehorſam zu leiſten, den die Vernunft auf eine unbedingte Weiſe von ihm fordert. Dadurch werden wir in ein ſolches Verhältniſs zu der Gottheit geſetzt, daſs wir genöthigt ſind, in ihr den heiligen Geſetzgeber, den allmächtigen und gütigen Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge und den gerechten Richter und Vergelter alles Guten zu ſuchen, der den Willen und das Vermögen beſitzt, bei einem jeden das genaueſte Ebenmaaſs zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit zu veranſtalten. Die Geſetze unſerer Vernunft, wenn ſie gleich Geſetze der Freiheit ſind, müſſen wir als Geſetze Gottes betrachten, und bei deren redlichen Befolgung Glückſeligkeit von ihm erwarten; durch ihn können wir alſo hoffen, des höchſten vollendeten Guts theilhaftig zu werden. Dieſes Verhältniſs zu der Gottheit iſt das, was wir Religion objektiv betrachtet nennen. Eben dieſes Verhältniſs müſſen wir aber auch kennen lernen, daſſelbe als ein nothwendiges, für uns überaus wichtiges Verhältniſs betrachten, und demſelben nach einer freien Anerkennung uns unterwerfen. Wenn dadurch, dem gemäſse, auf die Gottheit ſich beziehende, Gefühle in uns hervorgebracht werden, wenn wir dieſe in unſere Maxime aufnehmen oder ſie zur herrſchenden Geſinnung unſers Herzens machen, und ſie alsdenn in Worte und Thaten übergehen laſſen, ſo iſt dieſes die Religion ſubjectiv betrachtet, die in uns befindliche Erkenntniſs aller unſerer Pflichten als Gebote Gottes, die freie in Gefühlen und Handlungen ſich offenbarende Anerkennung unſers Verhältniſſes zu Gott als dem heiligen Geſetzgeber und Beförderer unſerer ganzen Glückſeligkeit. Dieſe Religion, wenn ſie eine wahre ſeyn ſoll, kann alſo nur eine einzige ſeyn, ſo verſchieden auch die Formen und Modifikationen ſeyn mögen, unter welchen wir uns dieſelbe zu eigen gemacht haben. Hierauf wird der Unterſchied zwiſchen *natürlicher* und *poſitiver* Religion beſtimmt (§ 1). Jene kann theils durch Betrachtung der ganzen Natur entſtehen, ſo daſs man an den Erſcheinungen der Natur auf das

Daſeyn Gottes, auf ſeine Vollkommenheiten ſchlieſst: theils aus der vernünftigen moraliſchen Natur des Menſchen. Dieſe letztere wird für die alleinige Quelle der ächten Religion gehalten. Die natürliche Religion wird der poſitiven entgegengeſetzt, in wie weit die erſte durch eigne Vernunftkräfte gefunden, die letztere aber *gegeben*, und durch fremde Auktorität entſtanden iſt. Dieſe Auktorität kann entweder eine menſchliche oder göttliche ſeyn. Letztere iſt die *geoffenbarte*. Rec. bemerkt, daſs hier das erſte Glied der Eintheilung Null iſt. Menſchliche Auktorität kann in Religionsangelegenheiten überall nichts gelten, und in der That erkennt ſie auch ſelbſt der einfältigſte nicht an. Eine Religion, deren letzter Grund menſchliche Auktorität ſeyn ſollte, iſt daher etwas ganz unmögliches. Der Begriff der Offenbarung wird S. 57. etc. richtig und ohne Umwege beſtimmt, als eine beſondere auſserordentliche Veranſtaltung Gottes, wodurch uns Religionswahrheiten bekannt werden, die wir nicht durch eignes Nachdenken kennen lernen, es mag nun dieſe Mittheilung vermittelſt der Träume, Viſionen etc. geſchehen, oder die Gedanken mögen unmittelbar ohne Zwiſchenanſtalten von der Gottheit kommen. Immer iſt ſie eine unmittelbare Wirkung der Gottheit. Neben dieſer eigentlichen *unmittelbaren* Offenbarung denkt ſich der Verf. S. 59. noch eine *mittelbare*, die von anderer Beſchaffenheit iſt, als was man gewöhnlich Offenbarung durch Natur nennt. Es iſt der Mühe werth, ſeine Gedanken hierüber zu hören: „Wir können uns," heiſst es S. 59. „eine andere Art der göttlichen Offenbarung denken, die durch ſolche Mittelurſachen bewerkſtelligt wird und deswegen keine übernatürliche Wirkung der Gottheit iſt, aber doch deutliche Spuren eines beſondern göttlichen Einfluſſes uns vor Augen legt. Am ſchicklichſten iſt es, ſie mittelbare Offenbarung Gottes zu nennen, ſo wie jene durch die Benennung: unmittelbare Offenbarung von ihr unterſchieden wird. Dieſe Art von Offenbarung, an welche man ehemals nicht gedacht hat, die aber die neuern theologiſchen Schriftſteller oft in Gedanken haben, wenn ſie von Offenbarung ſprechen, verdient gewiſs alle Aufmerkſamkeit, und darf bei Unterſuchungen über geoffenbarte, beſonders chriſtliche, Religion nicht übergangen werden, weil ſie uns in den Stand ſetzt, vieles genauer zu beſtimmen, und manchen Misverſtändniſſen und Schwierigkeiten vorzubeugen. Eine ſolche mittelbare Offenbarung unterſcheidet ſich von jeder andern Entſtehung neuer Religionskenntniſſe dadurch, daſs ſo viele auſserordentliche Umſtände ſich mit einander vereinigen, dieſe Wirkung hervorzubringen, als bei keiner andern Gelegenheit je geſchehen iſt. Wenn Männer auftreten, die ſich durch höhere Geiſteskräfte und richtigere Einſichten vor allen andern ihrer Zeitgenoſſen auf eine vorzügliche Weiſe auszeichnen, wenn dieſe ſich wirklich für Geſandte Gottes ausgeben, und unter göttlicher Auktorität neue noch ganz unbekannte Lehren vortragen, durch viele ganz auſserordentliche unerklärbare Phänomene Aufmerkſamkeit erregen und Glauben finden, wenn man nach angeſtellter Prüfung ihre Lehren ſelbſt ſehr vernünftig und annehmungswürdig findet, wenn alle äuſsere Umſtände, die Zeitperiode, die Sitten, die Denkungsart der Zeitgenoſſen, die politiſchen Ereigniſſe ihr Unternehmen begünſtigen, ohne daſs im geringſten gewaltſame und betrügeriſche Mittel gebraucht werden, wenn eine Religionsrevolution zu Stande gebracht wird, die ohngeachtet aller Hinderniſſe und aller entgegenſtrebenden Bemühungen anderer ſich

ſich auf einen groſsen Theil des Erdbodens in verſchiedenen Ländern und Völkern ausbreitet und in den fernſten Zeiten, bei den ſpäteſten Nachkommen ihre Wirkung äuſsert, wenn alles auf eine ſolche Weiſe ſich zuträgt, daſs die Geſchichte nichts Aehnliches aufzuweiſen hat; wer wird dieſes nicht in einem vorzüglichen Verſtande als ein Werk Gottes betrachten? Wer wird wohl Anſtand nehmen, dieſen Männern das Prädikat von Geſandten Gottes einzuräumen und ihre Lehren mit beſonderer Aufmerkſamkeit anzuhören, dieſe als göttliche Lehren zu ſchätzen, und eine Schrift, in welcher ſie aufgezeichnet ſtehen, als eine heilige Schrift anzunehmen und zu gebrauchen? Wie viele werden nicht ſogar kein Bedenken tragen, eine unmittelbare übernatürliche Mitwirkung Gottes zu glauben, und dieſe Schrift als eine wirklich göttliche Schrift zu betrachten? Und warum ſollten wir uns weigern, eine ſolche auſserordentliche Veranſtaltung Gottes zur Einführung beſſerer moraliſcher und religiöſer Kenntniſſe und Geſinnungen, die eine ſo ausgezeichnet groſse Wirkung gehabt hat, göttliche Offenbarung, und die auf eine ſolche Weiſe bekannt gemachten Lehren geoffenbarte Lehren zu nennen? Die Religion, welche durch eine ſolche unmittelbare Offenbarung eingeführt wird, iſt auch eine poſitive Religion, weil ſie von Gott den Menſchen gegeben iſt, und ohne ſeine beſondere Veranſtaltung ihr Daſeyn nicht würde erlangt haben."

Dem Rec. ſcheint der Begriff einer ſolchen Offenbarung ſchwankend zu ſeyn. Denn es iſt nicht beſtimmt, ob die auſserordentlichen Begebenheiten den Schluſs auf ein überſinnliches Princip rechtfertigen ſollen, in welchem Falle die Gottheit offenbar als ein theoretiſcher Erklärungsgrund gegen alle gute Phyſik und Metaphyſik gebraucht werden würde, oder ob ſie blos den Gedanken hervorbringen ſollen, daſs Gott, wegen der Hinwirkung dieſer Dinge auf ſittliche Zwecke, im Spiele ſeyn könne, und es alſo nur eine moraliſche Reflexion über gewiſſe Weltbegebenheiten iſt. Wahrſcheinlich iſt das letztere die wahre Meinung des Verf. Dann ſieht aber Rec. nicht ein, warum hierzu auſserordentliche Begebenheiten erfordert werden. Die natürlichſten Dinge können dieſe Reflexion eben ſo gut befördern, wenn man aus denſelben moraliſche Zwecke entſpringen ſieht. Ueberdem würden in dieſem Falle doch nicht die auſserordentlichen Mittel, ſondern nur der dadurch erreichte Zweck von Gott abzuleiten ſeyn; die Mittel aber müſſen immer aus andern natürlichen Urſachen verſtanden werden können. Dieſes iſt auch ganz die Meinung des Hrn. Verf. Denn er ſagt (S. 62.): die Frage: Ob eine Religion zugleich natürliche und poſitive ſeyn könne, ſey völlig gleichbedeutend mit der, ob ſie vernünftige und geoffenbarte Religion zugleich ſeyn könne? und entſcheidet für die Bejahung dieſer Frage dadurch, daſs er unter der Offenbarung jene mittelbare verſteht. Denn, heiſst es S. 62. „Wir ſehen dabei nichts als eine beſondere weiſe Providenz Gottes, die alles nur auf eine wunderbare und auſserordentliche Weiſe zur Beförderung reiner Religion und Sittlichkeit veranſtaltet, die Umſtände bei der Geburt, der Erziehung und Bildung gewiſſer Menſchen ſo gelenkt hat, daſs ſie zu gröſserm Scharfſinn und hellern Einſichten als andere haben gelangen können, auſserordentliche Begebenheiten, die jedem unerklärbar waren und allgemeine Aufmerkſamkeit erweckten, geſchehen laſſen, durch dieſe Vorbereitung und durch ein glückliches Zuſammentreffen anderer günſtiger Zeitumſtände dieſe Männer mit Muth und Be-

[illegible] Sache [illegible] Sie [illegible] [illegible] [illegible]

die ſich daran geknüpft haben, ſogleich zerſtört. Denn es iſt unmöglich, den gemeinen Mann hierüber aufklären zu wollen, da die Berichtigung des Begriffs auf abſtrakten Unterſuchungen beruhet. Es iſt vielmehr beſſer, den Begriff der Offenbarung, ſeiner objektiven Bedeutung nach, problematiſch zu laſſen, und nur in ſeinem Objekte, was dieſes auch übrigens ſey, diejenigen Merkmahle zu heben, welche für eine moraliſche und göttliche Religion nothwendig ſind. Dieſen Weg befolgt der Hr. Verf., indem er S. 71 etc. die Merkmahle der reinen Vernunftreligion zu Merkmahlen macht, unter welchen allein eine vorgebliche poſitive Religion für ächt gehalten werden kann.

Die Mittel, wodurch eine poſitive Religion eingeführt wird ſind *Wunder* und *Weiſſagungen*. Um die gehörige Wirkung hervorzubringen, kömmt es blos auf den *Eindruck* an, den dieſe Erſcheinungen auf das Volk machen, unter welchem die Religion eingeführt werden ſoll. Was dieſe vermeintlichen Wunder an ſich ſind, kann ununterſucht bleiben, da ſie nicht zum weſentlichen Inhalte der wahren Religion gehören, ſondern nur als Introduktionsmittel betrachtet werden müſſen (S. 75 etc.) Hierbei hätte der Meinung des Rec. nach, der Verf. ſtehen bleiben, und die Fälle, welche S. 77 etc. namhaft gemacht ſind, als undenkbar und widerſprechend, mit dem Begriffe Gottes gar nicht verträgliche Fälle verwerfen müſſen. Aber der Gedanke verführt ihn, daſs die Offenbarung eine *Thatſache* ſey, deren Wirklichkeit ſich aus hiſtoriſchen Gründen erweiſen laſſe (77.) Wenn aber Offenbarung, ſo wie jedes Wunder allemal etwas überſinnliches ſind, wie kann ſie denn eine Thatſache, ein hiſtoriſches Faktum ſeyn? Offenbarung iſt jederzeit ein *erſchloſſener, gemachter* Begriff. Hiſtoriſche Thaten können blos veranlaſſen, daſs man *durch einen Schluſs* die Realität deſſelben mit ihnen verknüpft, indem man die Natururſachen überſpringt oder nicht auf ſie achtet. Ein ſolcher Schluſs kann aber, vermöge ſeiner Natur, (da er von dem Sinnlichen aufs Ueberſinnliche geht) keine Evidenz haben. Die Bedingungen, einen ſolchen Schluſs unterdeſſen einſtweilen dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, ſind aber die Moralität des Inhalts der bekannt gemachten Sätze. Wie kann nun noch die Frage ſeyn, daſs eine Offenbarung der Moralität widerſprechende Sätze enthalte? da dieſe gerade das evidentſte Merkmahl ſeyn würde, daſs ſie gar nicht einmal als Offenbarung gedacht werden könnte?

3) *Iſt Jeſu Religion eine poſitive und natürliche Religion, und iſt ſie zu einer allgemeinen Volksreligion tauglich?* Wird natürlich bejahend entſchieden, und die im vorigen Abſchnitte angegebenen Kriterien werden auf die chriſtliche Religion insbeſondere angewandt.

4) *Unterſchied des Weſentlichen und Auſſerweſentlichen einer poſitiven und insbeſondere der chriſtlichen Religion.* „Eine geoffenbarte Religion ſagt der Hr. V. S. 104. wird dadurch *poſitiv*, nicht in Anſehung ihrer weſentlichen Lehren und Vorſchriften, wodurch ſie gleichen Inhalt und gleichen Werth mit der Vernunftreligion hat; ſondern in Anſehung der Art und Weiſe, wie ſie bei den Menſchen introducirt wird, wodurch ſie ſich von einer blos natürlichen Religion unterſcheidet, und wegen ihrer weiteren Verbreitung einen Vorzug vor derſelben behauptet.“ Alles Lokale und Temporelle, Verſinnlichung der Wahrheit und Bequemung nach den gewöhnlichen Vorſtellungen, ferner die Wunder und Weiſsagungen etc. ſind nach dem Verf. nicht *weſentliche*, ſondern *auſſerweſentliche* Lehren der Religion Jeſu, nicht *Geiſt*, ſondern

dern *Buchſtabe*, nicht *Zweck*, ſondern *Mittel* zur Einführung der Religion, nicht *Materie*, ſondern *Form*, nicht *Körper*, ſondern *Schatten*, eigentlich nicht einmal *Lehre*, ſondern *Einkleidung* und *Verſinnlichung der Lehre*, aber ehrwürdig durch den Zweck, der dadurch ſollte erreicht werden. Sie haben keine *objektive*, *allgemeine*, ſondern nur eine *ſubjektive partiale Gültigkeit*, keinen *abſoluten*, ſondern nur einen *relativen Werth*, der nur ſo lange dauert, als ſie nöthig ſind, die Menſchen für die Annehmung der reinen Wahrheit empfänglich zu machen. Zu dieſer Form und Einkleidung gehört alſo auch das, was bei dieſer Religion *poſitiv* iſt, nicht das Weſen derſelben ſelbſt ausmacht, aber zu ihrer Einführung und Ausbreitung nothwendig erfordert wurde, ſo daſs die Religion Jeſu in Anſehung ihrer eigentlichen Lehrſätze von der Vernunftreligion nicht unterſchieden iſt, aber in Anſehung der Art ihrer Bekanntmachung als des poſitiven Theils ſich von derſelben auf eine ſpecifiſche Weiſe auszeichnet. Wenn man ſie alſo *halb natürlich* und und *halb poſitiv* nennen will, ſo kann dieſes nicht auf ihre *weſentlichen Lehren* bezogen werden, ſo wie man hingegen allerdings das Charakteriſtiſche derſelben richtig beſtimmt, wenn man ſagt, daſs ſie *in Abſicht auf ihre weſentlichen Lehren eine natürliche, in Abſicht auf die außerweſentlichen aber eine poſitive Religion ſey*. Dieſe Stelle ſcheint dem Rec. ſehr merkwürdig. Dem Inhalte derſelben treten faſt alle neueren Theologen bei, und er verdient daher eine nähere Betrachtung, woraus ſich vielleicht der Zwieſpalt anderer Theologen mit dieſem, ergeben wird. Wenn man nämlich einen Begriff eintheilt; ſo muſs erſtlich der eingetheilte Begriff weſentliche Merkmahle haben, die allen Gliedern gemein ſind; die eingetheilten Glieder aber müſſen abermals *weſentliche* Unterſcheidungsmerkmahle unter einander haben, und dieſe können nicht in dem Weſen der Gattung beſtehen, worin ſie übereinſtimmen. Nun beſtimmt der Hr. Doktor das Weſen des allgemeinen Begriffs der Religion ganz richtig, daſs es nämlich in den Lehren beſtehe, die aus der praktiſchen Vernunft nothwendig hervorgehen. Unter dieſen allgemeinen Begriff der Religion werden aber die *poſitive* und *natürliche* Religion als Species geſetzt. Und wenn man daher das Weſen der poſitiven Religion beſtimmen will, im Gegenſatz der natürlichen; ſo kann man unmöglich das Weſen der Gattung dafür ausgeben, wie hier geſchiehet. Hier ſcheint alſo ein logiſcher Fehler in dem Raiſonnement des Verf. zu liegen. Denn wenn ſich die poſitive Religion durch die Art der Einführung von der Natürlichen unterſcheidet; ſo muſs auch hierin allein ihr weſentlicher Unterſchied geſetzt werden, und das *Weſen* der *chriſtlichen* Religion im Gegenſatz der *natürlichen*, wird alſo in die Wunder und Weiſſagungen, und überhaupt in die Offenbarung geſetzt werden müſſen, auf deren Auktorität die Lehrer derſelben die Wahrheit ihrer Sätze bauen, ſo wie das Weſen der *natürlichen* Religion im Gegenſatz der *geoffenbarten* in den Vernunftgründen beſteht, woraus die Religionslehren geſchöpft werden. Das Weſen der Religion *überhaupt* aber beſteht allerdings in den Lehren von Gott, Vorſehung und Unſterblichkeit. Dieſe Bemerkung ſcheint von groſser Wichtigkeit zu ſeyn. Sie giebt über eine Menge bitterer Streitigkeiten Aufſchluſs, welche ihre gehäſſige Seite blos von der Parteilichkeit, welche der Staat für eine beſtehende poſitive Religion äuſsert, erhalten. Die Wahrheit der Geſchichte Jeſu, der Wunder, Weiſſagungen u. ſ. w. gehören alſo zwar nicht zum Weſen der Religion überhaupt, aber wohl

zum

zum Weſen der Religion Jeſu. Denn wenn ſie ſich nicht durch ihre moraliſchen Lehren vor der natürlichen auszeichnet ſo zeichnet ſie ſich doch durch die Art aus, wie ſie die Wahrheit dieſer Lehren einführt und erhärtet. Folglich kömmt bei der *chriſtlichen* Religion Alles auf die *Art* an, wie ihre Lehren eingeführt und erhärtet ſind; ſo wie bei der natürlichen Religion Alles auf die Vernunftbeweiſe ankommt; die vorgetragenen Reſultate, wozu die verſchiedenen Zurüſtungen getroffen ſind, können dieſelben in Beiden ſeyn. Sind daher die Wunder, Weiſſagungen und die ganze Offenbarungsgeſchichte gewiſs, oder zweifelhaft, oder falſch; ſo iſt auch die *chriſtliche* Religion, d. h. das *Specifiſche* oder das eigenthümliche Weſentliche in ihr gewiſs, oder zweifelhaft, oder falſch; das gemeinſchaftliche Weſentliche kann deſſen ungeachtet wahr ſeyn. So erklären die kritiſchen Philoſophen die Phyſikotheologie für falſch, womit ſie keinesweges ſagen wollen, daſs die Sätze, welche ſie beweiſen will, Gott, Vorſehung und Unſterblichkeit falſch ſind, ſondern nur daſs das Specifiſche in der Phyſikotheologie nichts tauge, wodurch aber eben die Phyſikotheologie ſelbſt verworfen wird. Wäre es nicht ſonderbar, wenn jemand behaupten wollte, es geſchehe der Phyſikotheologie unrecht, ſie ſey dennoch eine vortrefliche Wiſſenſchaft, weil ihr Weſen nicht in ihrer Art die Religionsſätze zu beweiſen, ſondern in den zu erweiſenden Sätzen ſelbſt beſtehe. Dieſes würde eine Verwirrung aller Begriffe ſeyn. Wenn man die Phyſikotheologie gleich verwirft; ſo kann man die Religion dennoch durch Moraltheologie retten wollen. Aber dann kann man nicht ſagen, daſs das letztere auch noch Phyſikotheologie ſey. Eine ähnliche Bewandniſs hat es mit der chriſtlichen Religion. Das Weſen der Religion überhaupt iſt ganz etwas anders, als das Weſen der chriſtlichen Religion. Das Weſen der erſteren beſteht in den allgemeinen Religionslehren von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit; das Weſen jeder beſonderen beſtimmten Religion beſteht in der Art und Weiſe, wie ſie dieſe Lehren einführt und begründet. Geſchieht dieſes blos durch Vernunftgründe; ſo iſt es die natürliche Religion; und hierbei iſt entweder die Vernunft blos das Mittel und die Natur die Quelle der religiöſen Ueberzeugung; dann iſt es eigentliche natürliche oder *phyſiſche* Religion, welche *theoretiſch* iſt, oder die Vernunft (ihrem praktiſchen Theile nach) iſt zugleich die Quelle, woraus alle Religion entſteht, dann iſt es eine praktiſche oder *moraliſche* Religion. Wird eine Religion hingegen durch Offenbarung, Wunder etc. begründet und befeſtiget, durch angebliche göttliche Autorität; ſo iſt es eine *geoffenbarte* Religion, deren Weſen alſo ſchlechterdings in die Art der Bekanntmachung der Religionsſätze zu ſetzen iſt.

Es ſcheint, als ob die Unterſucher hier die Frage: Hängt das Weſen der Religion *überhaupt* von der Art der Bekanntmachung ihrer Lehren ab? mit der: Hängt das Weſen der *chriſtlichen* Religion davon ab? verwechſelt haben. Man kann allerdings ſagen: der Umſtand, ob Chriſtus gelebt, geſtorben, auferſtanden, und überhaupt das gethan habe, was ihm beigelegt wird, trägt zur Wahrheit oder Unwahrheit der reinen Religionslehren gar nichts bei, weil Vernunftwahrheiten nicht von hiſtoriſchen Umſtänden abhängen können. Aber das Weſen der chriſtlichen Religion beſteht ganz und gar in ihrer Geſchichte, oder in der wunderbaren Art und Weiſe, wie die allgemeinen Religionslehren durch Chriſtum und ſeine Apoſtel ausgebreitet ſind, als worin eben die Spur

einer besonderen Vorsorge der Gottheit gefunden werden soll. Denn in den allgemeinen reinen Religionslehren findet man diese *besondere* Vorsehung nicht. Diese quellen allenthalben hervor, wo Vernunft wächst, und zu ihrer Entstehung bedarf es keines Christus und keiner Propheten. Aber der wunderbare Mann, die besondern übernatürlichen Umstände, durch welchen, und durch welche die Religion ausgebreitet wird, sind das Charakteristische in der christlichen Religion. Dieses scheint sehr evident zu seyn. Man würde dieses auch schwerlich verkennen, wenn nicht die Staatsverfassung dem Verstande dadurch einige Fesseln anlegte, dass sie die Religionslehrer zwingt sich unter der Kategorie der *christlichen* Lehrer zu erhalten, wo man denn dem Staate dadurch seinen Willen zu thun glaubt, dass man mit dem Namen der christlichen Religion die Religion überhaupt bezeichnet.

Rec. ist mit dem Hrn. V. ganz darin einig, dass man die Religion selbst auf keine Historie bauen müsse, und dass es also gut und nothwendig sey, die Geschichte Jesu als gleichgültig in Beziehung auf die Religionswahrheiten darzustellen. Wenn wir bis dahin gekommen sind, und eher nicht, wird diese selbst ganz unparteiisch untersucht werden. Aber mit dieser Absonderung des Historischen wird auch das Positive selbst abgesondert, und als gleichgültig, in Beziehung auf die Religion vorgestellt; welches auch nach des Rec. Meinung ganz recht ist. Ob es aber mit dem Geiste der *christlichen* Religion bestehen könne, daran zweifelt Rec. Denn es wird auf die Begebenheiten im N. T. ein gar zu grosses Gewicht gelegt, und einige Lehren z. E. die Auferstehung werden offenbar auf die geschehene Auferstehung Jesu, also auf Fakta, gegründet.

Wie dem auch sey; immer muss man doch die Methode des Verf. billigen, wornach er alles Positive als ausserwesentlich, zu dem Nothwendigen der Religion nicht gehörig, vorstellt. Denn was ist am Ende am *Namen* gelegen. Mögen immerhin die Christen die einzige wahre Religion christlich und andere, sie anders nennen, wenn sie nur in den Lehren zusammenstimmen, und also sämtlich im Besitz der *Sache* sind. Und so muss man denn auch nicht blos die Eintheilung der Religionslehren in articulos fidei fundamentales et non fundamentales, sondern auch seinen Eintheilungsgrund billigen, wornach er blos die Lehren der reinen Vernunftreligion zu den erstern, und alles Positive und Historische zu den letzteren zählt, welches in der 5ten Abtheilung S. 127 etc. auf eine sehr gelehrte und unterrichtende Art ausgeführt wird.

Der *zweite* Abschnitt des ganzen Werks handelt *von der zweckmässigen Behandlung der christlichen Religions- und Sittenlehre als Volkslehre und Wissenschaft für das gegenwärtige Zeitalter*. Es wird gezeigt, dass die christliche Religion so wohl ihrem reinen als positiven, d. i. ausserwesentlichen Theile nach, für uns brauchbar sey, wie man aber das letztere immer mehr und mehr fallen lassen könne, und besonders keine Beweise darauf bauen dürfe: Kurz allenthalben zeigt der Verf. eine aufgeklärte, liberale und dabei doch behutsame Denkart, und hat nicht leicht einen wichtigen Punkt zur Nachfrage übrig gelassen. Wir schliessen mit einer Stelle, welche einen sehr kitzlichen Punkt berührt, und die eine höchst beifallswürdige Erklärung eines so achtungswerthen Theologen enthält: „Die wichtigste Schwierigkeit, heisst es S. 508. ist allerdings *die Verpflichtung auf die Symbolischen Bücher*, welche eine solche freiere *moralischvernünftige Lehrmethode* schlech-

ſchlechterdings nicht zu verſtatten ſcheinet. Denn ein Volkslehrer macht ſich doch ausdrücklich dabei verbindlich, dem in denſelben feſtgeſetzten kirchlichen Lehrbegriff bei ſeinem Religionsunterrichte zu folgen, und nichts von demſelben abweichendes zu lehren; und wenn es auf der einen Seite, mit dem Geiſt des Proteſtantismus nicht wohl beſtehen kann, die Freiheit eines Religionslehrers in ſo enge Schranken einzuſchlieſsen, die ſymboliſchen Bücher es auch ausdrücklich zum Grundſatz annehmen, dafs die heil. Schrift die einzige Norm des Glaubens ſeyn ſoll, ſo mufs ihm doch auch auf der andern Seite das Verſprechen heilig ſeyn, das er gethan hat, oder noch thun ſoll. Es iſt auch nicht zu leugnen, dafs ein Religionslehrer ſich mit der guten Abſicht, die er habe, Aufklärung, Religion und Sittlichkeit zu befördern, nicht entſchuldigen könne, weil die Abſicht das Mittel nicht heiligt, wenn dieſes unerlaubt und pflichtwidrig iſt. Man kann auch nicht ſagen, dafs die Pflicht, Wahrheit zu lehren und Tugend zu befördern, der Pflicht, ſein Verſprechen zu erfüllen, vorzuziehen ſey, weil er ſich zugleich verbindlich gemacht hat, es anzuzeigen, wenn er demſelben nach ſeinem Gewiſſen nicht mehr gemäfs leben kann, und weil man kein Verſprechen thun darf, wovon man vorher weifs, dafs man es moraliſch nicht werde halten können. Es iſt freilich traurig, dafs man ganz gegen den Geiſt des Proteſtantismus Religionslehrern einen ſolchen Zwang auflegt, und alle weitere Aufklärung in der Religion dadurch aufzuhalten ſucht. Aber wenn einmal dieſer Zwang da iſt, darf ein Religionslehrer ſich deswegen nicht für berechtigt halten, die Pflicht der Aufrichtigkeit und Rechtſchaffenheit, die ihm immer heilig bleiben mufs, dabei zu verletzen.

Am ſicherſten wird ein gewiſſenhafter Mann dabei verfahren, wenn er ſtets die Regel ſeines groſsen Lehrers befolgen wird: *Seyd klug, wie die Schlangen, und ohne Falſch, wie die Tauben.* Dafs ſie ſich hier anwenden laſſe, werden uns folgende Betrachtungen belehren. Der gröſsere Theil des Inhalts der ſymboliſchen Bücher beſonders in der Concordienformel gehört mehr zur *Theorie* als zur *Praxis*, mit jener hat ein Volkslehrer aber ſich gar nicht zu beſchäftigen, und kann es dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob ſie der Vernunft oder Schrift angemeſſen ſey oder nicht, weil es ſein Beruf nicht iſt, dafür oder dagegen etwas zu lehren, und bei ſeinen Religionsvorträgen gelehrte Unterſuchungen anzuſtellen. Bei den übrigen zum Volksglauben gehörigen ſymboliſchen Vorſchriften iſt es allerdings Pflicht, den darin enthaltenen Lehrbegriff zu ſchonen, zumal da er auch insgemein ſchon kirchlicher Lehrbegriff und allgemein herrſchender Volksglaube iſt, den er jederzeit mit Vorſichtigkeit behandeln und verbeſſern mufs. Dies wird bei den Lehren, welche Moralität nicht hindern, am leichteſten geſchehen können, weil es unnöthig und ſchädlich ſeyn würde, ſie zu beſtreiten, ob ſie gleich auch nicht zu beſtätigen ſind; aber auch bei denen, die moraliſch ſind, wird man dem Nachtheil dadurch entgehen können, wenn man ihnen nach der Vernunft und Schrift einen mildern Sinn ertheilt, der uns in den Stand ſetzt, ſie zur Beförderung der Religion und Tugend zu gebrauchen, ſo wie *Morus* und andere Theologen dieſes gethan haben, ohne dafs man ihnen deswegen Vorwürfe gemacht hat. Ein ſolcher milderer Sinn iſt überhaupt in der lutheriſchen Kirche nach und nach herrſchend worden, und man kann es alſo nicht mit Recht, als eine jeſuitiſche Verſtellung und heimliche Reſervation anſehen,

hen, wenn man die Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher auf der Seite betrachtet. Um ſein Gewiſſen recht zu bewahren, wird, es aber freilich rathſam ſeyn, eine offene Erklärung gegen ſeine Vorgeſetzten zu thun, daſs man dieſe Verpflichtung auf der Seite betrachte, und dagegen in ſolchen Ländern, wo man ausdrücklich auf den Buchſtaben der ſymboliſchen Bücher gewieſen wird, ſich lieber dieſem Geſchäfte zu entziehen ſuche, als ſich der Gefahr einer heuchleriſchen Verſtellung auszuſetzen. Je allgemeiner dieſes Verfahren ſeyn wird, deſto mehr wird die gute Sache dabei gewinnen, und deſto mehr wird man ſich genöthigt finden, dieſen ſchädlichen Zwang aufzuheben, und eine allgemeine Lehrfreiheit zu verſtatten.

Möchten doch dieſe glücklichen Zeiten bald erſcheinen! Möchte man doch bald einſehen, daſs durch alle Einſchränkungen der Lehrfreiheit von je her nichts für Wahrheit, Religion und Tugend gewonnen worden, daſs ſich aber auch das Licht der Wahrheit, das in unſern Tagen immer heller ſcheint, durch Menſchengewalt nicht aufhalten laſſe, wenn die Vorſehung Gottes Veranſtaltungen trifft, ſolches immer mehr unter den Menſchen and Völkern zu verbreiten. *Das Reich Gottes kommt immer mehr zu uns.* Der Satan, die Welt und unſers Fleiſches Wille wollen es nicht zu uns kommen laſſen; aber es kommt doch, — weil es Gott will, — und niemand wird es hindern. Ein jeder ſuche das Seinige dazu beizutragen, und ſcheue die Hinderniſſe nicht, die ſich ihm in den Weg ſtellen — Der eine ſäe, der andere pflanze, und Gott wird das Gedeihen dazu geben.

2) Göttingen bei Vandenhoeck und Ruprecht: *Entwurf einer wiſſenſchaftlich-praktiſchen Theologie.* Nach den Grundſätzen des Chriſtenthums und der Vernunft von Dr. *Chriſtoph Friedrich Ammon.* 1797. 23 B. gr. 8.

Der Herr Verf. gehört zu den ruhigen Wahrheitsforſchern, welche die Meinungen aller Parteien erwegen, und den Vereinigungspunkt zu finden ſuchen, wo ſie ſämtlich Recht haben: Denn jedermann räumt die Wichtigkeit der moraliſchen und religiöſen Reſultate ein, und ſelbſt in Beſtimmung derſelben, iſt kein groſser Unterſchied. Nur in der Deduktion und in den Beweiſen derſelben gehen die Abweichungen an, und hier kömmt es ebenfalls oft nur darauf an, daſs jemand ſeine Meinung ganz deutlich darlegt, um den Widerſachern zu zeigen, daſs ſie vergeblich ſtreiten.

Sachverſtändige können ſchon aus dem Titel wiſſen, was ſie für Materiallen in dem Werke des Verf. abgehandelt finden werden. Wir wollen indeſſen die Titel des Inhalts hierher ſetzen: Einleitung in die wiſſenſchaftliche und praktiſche Theologie. Erſter Abſchnitt. Von der Theologie und Religion überhaupt; zweiter Abſch. Von der Offenbarung überhaupt; dritter Abſch. Von den Offenbarungen des Juden- und Chriſtenthums; vierter Abſch. Von der Theologie insbeſondere Der wiſſenſchaftlichen Theologie Erſter Theil. Reine Theologie. Erſter Abſchnitt. Von Gott und ſeinen Eigenſchaften; zweiter Abſch. Gott als Vater, Sohn und Geiſt. Zweiter Theil. Von dem allgemeinen Verhältniſſe Gottes zur Welt, oder theologiſche Kosmologie. Erſter Abſch. Von der Schöpfung; zweiter Abſch. Von der Schöpfung des Menſchen; dritter Abſch. Von den Engeln; vierter Abſch. Von dem Urſprunge des Böſen und von ſeiner Fortpflanzung; fünfter Abſch. Von der göttlichen

lichen Vorsehung. Dritter Theil. Von dem besondern Verhältnisse Gottes zu den Menschen, oder theologische Anthropologie. Erster Absch. Von Jesu dem Gesandten Gottes an die Menschheit; zweiter Absch. Von der Berufung; dritter Absch. Vom Glauben; vierter Absch. Von der Versöhnung; fünfter Absch. Von der Rechtfertigung; sechster Absch. Von der Heiligung; siebenter Absch. Von den Mitteln der Heiligung. Erste Abtheilung. Von dem Worte Gottes; zweite Abtheilung. Von den Religionshandlungen überhaupt; dritte Abtheilung. Von der Taufe; vierte Abtheilung. Von dem heiligen Abendmahle. Achter Abschnitt. Von der Kirche; Neunter Absch. Von den Aussichten in die Ewigkeit. Erste Abtheilung. Von der Unsterblichkeit der Seele; zweite Abtheilung. Von der Auferstehung des Körpers; dritte Abtheilung. Von dem Weltgerichte nach dem Tode.

Man wird aus diesem Inhaltsverzeichnisse bald ersehen, dass nicht so wohl die Materialien selbst, als vielmehr die philosophische Behandlungsart derselben im Allgemeinen vor dem Forum der Annalen beurtheilt werden muss. Diese seine Methode kann man zunächst aus der Vorrede erkennen, deren Inhalt wir daher kürzlich vorlegen wollen. Der Herr Verf. nimmt in Beziehung auf die Erkenntnisquellen der Theologie vier theologische Hauptsysteme an: den dogmatischen Supranaturalismus, der sich, mit Unterdrückung der Vernunft, auf die behaupteten unmittelbaren Aussprüche Gottes in einer geschriebenen Offenbarung stützt; den theologischen Naturalismus, welcher alle Offenbarung auf die Beobachtung der Natur und Sinnenwelt zurückführt; den mystischen Rationalismus, welcher theoretisch-unbegreifliche Lehren willkührlich als geoffenbarte zum Behufe der Moralität auf[illegible]nt; und den historischen, oder Offenbarungs-Rationalismus, welcher Vernunft und Schrift, nicht eklektisch und einseitig, sondern nach Principien vereiniget, und beide nach dieser Vereinigung als eine Quelle betrachtet, aus welcher seine Theologie geschöpft werden kann. Er bekennt sich zu dem letzteren Systeme, weil 1) der dogmatische Supranaturalist nur in so weit recht habe, als er Vieles in der Bibel für geoffenbaret und göttlich erkenne, unrecht aber, wenn er den Gebrauch der Vernunft bei Bestimmung dieses Göttlichen verwerfe; 2) der theologische Naturalist nur dann recht habe, wenn er behaupte, dass die theoretischen Beweise für Gottes Daseyn nicht gänzlich zu verwerfen, und der Gebrauch der Vernunft allenthalben anzuwenden sey. Wenn er aber ein eigenthümlich sittliches Vermögen in dem Menschen und mit ihm jede unmittelbare Offenbarung leugne; so könne er ihm nicht beitreten. 3) Dem mystischen Rationalisten trete er in so fern bei, als er das Sittengesetz als Hauptquelle der Religion betrachte, aber nicht in wiefern er Veranlassung gebe, die weitere historische und theoretische Aufklärung der Bibel zu vernachlässigen, und in so fern er nach Wundern und Unbegreiflichkeiten hinsieht, um sie unter dem Schutze der Erbauung allen weiteren Nachforschungen der Vernunft als ein Heiligthum zu entziehen. Allen diesen Schwierigkeiten, sagt der Herr V., „weicht der historische Offenbarungs-Rationalismus aus, welcher Gott als die höchste und heiligste Vernunft betrachtet, und deswegen in allem, was von ihm kommt, nur Vernunft suchen und finden kann.“

Nach diesen Winken kann man schon beurtheilen, dass der Hr. Verf. von Offenbarung, Wunder etc. andere Begriffe zum Grunde legen würde, als in den Systemen der bisherigen Dogmatik geschieht, und

ord das ſeine Beweiſesart von der, welcher man bisher zu ſehen gewohnt iſt, verſchieden ausfallen müſſe. Und eben daher beſorgen wir, daſs ſeine Behauptungen manchen Widerſpruch erfahren werden, und daſs die Lehre ſelbſt noch mancher Berichtigungen und Aufhellungen bedürfe, bevor ſie einen allgemeineren Eingang finden kann, obgleich Rec. überzeugt iſt, daſs die Principien, welche der Hr. Verf. im Sinne hat, die richtigen ſind, ob ſie ihm gleich hie und da, ſo ausgedruckt zu ſeyn ſcheinen, daſs die Conſequenz nicht deutlich erhellet, welche durch ſie möglich zu ſeyn ſcheint. Wir wollen einige Hauptpunkte dieſer Art hier anführen

Der Hauptbegriff bei der Anſicht der poſitiven Religion iſt unſtreitig der, welcher die Quelle der Art und Weiſe ihrer Bekanntmachung ſelbſt bezeichnet, nämlich der Begriff der *Offenbarung* und des *Wunders*. Der Begriff der Offenbarung wird nun hier (S. 14.) zuerſt blos im allgemeinen ſeiner Wortbedeutung dargelegt. „Offenbarung heiſst in allen Sprachen die Bekanntmachung einer vorhin unbekannten Sache. Eine Offenbarung Gottes findet alſo überall ſtatt, wo die Urſache, warum der Menſch etwas erkennet, in Gott liegt. Der gewöhnliche Sprachgebrauch ſchränket inzwiſchen den Begriff dieſes Wortes beſonders auf religiöſe Gegenſtände ein, und in dieſem Sinne bezeichnet Offenbarung diejenige Wirkſamkeit Gottes, wodurch er es den Menſchen möglich macht, ſein Daſeyn, ſeinen Willen und ihr Verhältniſs zu ihm kennen zu lernen. Im 15ten Paragraphen wird das Bedürfniſs und die Nothwendigkeit einer Offenbarung aus Gründen gefolgert, die 1) das Daſeyn eines moraliſchen Gottes ſchon vorausſetzen, und 2) würden ſie auch alsdann nicht einmal zur Folgerung hinreichend ſeyn. Denn da ein Theil der Menſchen ohne Offenbarung ſeyn kann, ohne daſs dieſes der Güte Gottes Abbruch thut; warum ſollten ſie es nicht alle ſeyn können? — Die Behauptung des Verf. iſt teleologiſch. Er ſagt: „Würde Gott den Menſchen nicht zur Erkenntniſs der Religion führen; ſo wäre die noch ungebildete Vernunft zu ſchwach, der Macht der Sinnlichkeit zu widerſtreben — das ganze menſchliche Geſchlecht würde durch Selbſtſucht und Laſterliebe ſeine Zerſtörung unvermeidlich herbeiführen.“ Ob aber die Religion ſogar zur Erhaltung des Geſchlechts nothwendig ſey, ſcheint nicht einleuchtend zu ſeyn. Der rohe Menſch ſcheint ſich ſehr lange, ohne alle Religion e halten zu können, und wenn er zu Religionsbegriffen gelangt; ſo ſind die Art der Begriffe, welche er anfänglich erhält, mehr fähig, ihn zum Laſter zu reizen, als ihn tugendhaft zu machen. — Im 16ten §. wird nur der Begriff der Offenbarung näher durch eine Eintheilung beſtimmt. „Die Offenbarung, heiſst es (S 16.) iſt entweder unmittelbar, wenn ſie aus der von Gott ſelbſt angeregten ſittlichen Vernunft fließt, oder mittelbar, wenn ſie ihm von auſſen durch gewiſſe Mittelsperſonen zu Theil wird; entweder natürlich, wenn ſie aus der Betrachtung der Sinnenwelt geſchöpft, oder wunderbar, wenn ſie durch auſserordentliche Handlungen eines göttlichen Geſandten beſtätiget wird; entweder ideaſiſch, wenn ſie einen ganz vollkommenen Unterricht von Gott und ſeiner Verehrung enthält, oder hiſtoriſch (perfectibel), wenn ſie den Zeitbedürfniſſen ſchwacher und unvollkommner Menſchen gemäſs iſt. An dieſe letzte Eintheilung grenzt auch der Unterſchied einer allgemeinen und beſondern Offenbarung. Der Hauptbegriff bleibt alſo hier, wie es auch logiſch recht iſt daſs nämlich die Offenbarung als eine Wirkung Gottes angeſehen wird. Aber

Rec.

Rec. hätte gewünſcht, der Hr. Verf. wäre tiefer in die Kennzeichen einer Offenbarung ſelbſt eingegangen. Der Begriff einer Offenbarung iſt nämlich allemal ein *erſchloſſener* Begriff d. h. ein ſolcher, deſſen Objekt nicht der Empfindung gegeben werden kann, ſondern auf welches blos durch Vernunft geſchloſſen wird. Nun muſs aber die Vernunft ein Kennzeichen haben, welches ſie berechtiget vorauszuſetzen, daſs dieſer Begriff auf ein wirkliches Ding anzuwenden ſey. Hierauf ruhet, wie es dem Rec. ſcheint, alle Schwierigkeit. Es iſt hierbei nicht genug, daſs die *logiſche Möglichkeit* eines Begriffs gezeigt wird; es muſs auch vor allen Dingen dargethan werden, daſs der Gegenſtand für uns *erkennbar*, oder *realiter möglich* ſey. Da nun aber der Begriff einer göttlichen Offenbarung in der Anſchauung ſchlechterdings keinen Gegenſtand antreffen kann; ſo wird ſein Gegenſtand nimmermehr weder zur Wirklichkeit noch zur Möglichkeit unſrer Erkenntniſſe gehören, und es wird in keiner Erfahrung jemals ein hinreichender Grund angetroffen werden, auf eine göttliche Verurſachung derſelben zu ſchlieſsen, da die Urſachen derſelben als in der Natur liegend, vorausgeſetzt werden können und müſſen.

Dieſe Schwierigkeiten treffen den Begriff einer mittelbaren oder natürlichen Offenbarung nicht minder, als den Begriff einer unmittelbaren. Denn es kommt hier nicht darauf an, durch wie viele Zwiſchenglieder in der Natur, ich zur Gottheit aufſteige, ſondern nur, daſs ich mich durch einen Schluſs berechtiget glaube, *irgend einmal* bei ihm zu enden, und wo ich bei ihm ende, da geht die Schwierigkeit an. Die Gründe, welche der Hr. Verf. für die Möglichkeit und Wirklichkeit §. 17. vorbringt, ſcheinen dem Rec. nicht hinreichend zu ſeyn. „Sie iſt, ſagt er, nicht nur möglich, da wir gedrungen ſind, anzunehmen, daſs der geiſtige Theil des menſchlichen Weſens eben ſowohl, obſchon ſeiner Freiheit unbeſchadet, unter der Leitung höherer Kräfte ſtehe, als der ſinnliche Theil deſſelben von Naturkräften abhängt; ſondern ſie iſt auch wirklich, indem ſich theils Jeſus ſelbſt auf ſie beruft (Joh. 8, 42. 7, 17.), theils jeder gute Menſch an ſich wahrnehmen kann, daſs ein Emporſchwung ſeines Herzens in eine moraliſche Welt und eine Wirkſamkeit Gottes auf ihn ſtatt findet; ob ihm gleich die Art und Weiſe derſelben gänzlich unbegreiflich iſt.“ Ich frage 1) was drängt uns denn dazu, anzunehmen, daſs der geiſtige Theil unſerer Natur unter Leitung höherer Kräfte ſtehe? — Wer in Veränderung derſelben nichts als *Natur* ſuchte, würde ſchwerlich mit Grunde getadelt werden können, beſonders wenn er ſich dabei nicht anmaſste, über das Unbekannte zu urtheilen, ſondern nur über das für ihn Erkennbare. Aber er würde doch, wie es ſcheint, mit Recht einwenden können, daſs das *Unbekannte* keinen Grund für die Menſchen enthalten könne, etwas an die Stelle deſſelben zu ſetzen, was blos aus der Einbildungskraft genommen, oder eine leere Vernunfthandlung iſt. Dieſes ſcheint aber hier der Fall zu ſeyn. Wenn man gewiſſe Erſcheinungen nicht erklären kann, ſo ſollte man ſich mit dem Bekenntniſſe begnügen, daſs man ihre Urſachen nicht anzugeben und zu beſtimmen wiſſe. Statt deſſen aber führt man eine neue Klaſſe von Urſachen, nämlich die überſinnlichen ein, an deren reellen Möglichkeit eben gezweifelt wird, und die nichts als blos *gemachte* Vernunftideen ſind.

Zwar führt der Verf. die *ſittliche* Vernunft, als die Quelle der Erkenntniſs des Ueberſinnlichen und als den Grund auf, wel-

welcher uns berechtiget, auf eine überſinnliche Welt zu ſchlieſsen. Allein ob man gleich geſtehen mus, daſs das Sittliche in dem Menſchen etwas aus der Natur ganz unerklärbares iſt; ſo können wir es doch auch nicht aus dem Ueberſinnlichen erklären, ſondern es iſt eine *urſprüngliche* und ebendeshalb für uns abſolut unerklärbare Eigenſchaft. Es liegen zwar in dem Sittengeſetze ſelbſt Ideen, welche ein moraliſches Reich vorausſetzen, und die nach dieſen Vorausſetzungen (Poſtulaten) zu handeln gebieten. Aber dieſe können nicht gebraucht werden, um die moraliſche Natur in den Menſchen zu erklären, ſondern ſind praktiſche Vorausſetzungen, die jeder thut, der das Sittengeſetz befolgt, unerachtet er geſtehen muſs, daſs er ſie nicht beweiſen kann, ſondern ſich dabei befriedigen muſs, daſs man ſie ihm auch nicht widerlegen kann. Dieſe Foderungen der ſittlichen Vernunft dürfen ſich aber nie weiter erſtrecken, als ſie auf dem Sittengeſetze ſelbſt gefolgert werden können, aber es dürfen keine andern hinein getragen werden, welches offenbar der Fall zu ſeyn ſcheint, wenn man gewiſſe *beſtimmte* und beſondere Fakta für etwas von überſinnlichen Urſachen herrührende Dinge ausgeben wollte.

Ich frage a) woher konnte Jeſus, und woher können die Menſchen, welche eine Emporſchwingung ihres Herzens in eine moraliſche Welt erfahren, wiſſen, daſs dieſes die Wirkung eines Gottes ſey? — Ein ſolcher Schluſs kömmt mir äuſserſt kühn und ſehr gefährlich vor. Anſchauung das einzige Mittel, welches uns die Objekte vorſtellt, kann uns hier nicht helfen. Worauf ſoll alſo der Schluſs, daſs hier ein Gott im Spiel ſey, ruhen? — Die Begriffe ſcheinen hier nicht ganz deutlich zu ſeyn. Denn ſo wie Rec. die Worte verſteht, würden ſie die Schwärmerei begünſtigen, welches doch gewiſs des Hrn. Verf Meinung nicht iſt Es ſcheint, daſs der Hr. Verf. unter der Offenbarung nichts anders, als die moraliſche Gemüthsſtimmung ſelbſt verſtehe, die uns von Gott und der moraliſchen Weltregierung praktiſch gewiſs macht d h. ſo gewiſs, daſs wir immer fort darnach handeln, ob wir gleich auf die Beſtimmung des Objekts dieſer Begriffe, d h auf jede theoretiſche Erkenntnis derſelben Verzicht thun. Und in dieſem Falle flieſst die Zweideutigkeit der Worte vielleicht aus der Behutſamkeit, mit welcher der Hr. Verf. die gemeine dogmatiſche Meinung ſchonen, oder ſie zu ſich herüber ziehen will. Rec. ſchlieſst dieſes, ſo wie aus mehreren Stellen, auch aus der gleich auf die vorhergehende folgenden: „Dieſe unmittelbare Offenbarung iſt übrigens ihrer Natur nach ſubjektiv, und wird für andere mittelbar, wenn ſie ihnen durch Worte und Zeichen mitgetheilt wird; ob ſie gleich auch für dieſe wieder, wenn ſie, wie die Lehre Jeſu bei einigen ſeiner Apoſtel, durch Betrachtung und Nachdenken in die ſittliche Vernunft übergeht, eine unmittelbare werden kann. Dieſe letztere Offenbarung kann auch eine übernatürliche heiſſen, weil das Geſetz, aus welchem ſie hervorgeht, nicht mehr zur ſinnlichen Natur, ſondern zur Geiſterwelt gehört.“ Wenn hier Offenbarung eine beſondere Erkenntniſsquelle ſeyn ſollte; ſo wäre dieſes offenbar falſch. Denn jede wahre Erkenntniſs muſs mit ihrem Grade des Fürwahrhaltens allgemein mittheilbar ſeyn, welches aber nicht von der ſittlichen Gemüthsſtimmung gilt, die jeder in ſich ſelbſt hervorbringen muſs.

Die natürliche Offenbarung nennt man bekanntlich die Natur, in wiefern ſie als ein hinreichender Grund betrachtet wird, auf Gott und ſeine Eigenſchaften zu ſchlieſſen. Nun iſt aber dieſe Schlufsart ſeit lan-

langen Zeiten mit sehr starken Gründen bestritten worden. Der Hr. Verf. sucht diesem Streite dadurch aus dem Wege zu gehen, dass er S. 17. sagt, sie müsse mit der moralischen oder unmittelbaren vereiniget werden, wenn sie nicht auf Abschweifungen gerathen soll. Wenn der Hr. V. so viel sagen will, dass, um jenen physikotheologischen Schlüssen Eingang und Gewicht zu verschaffen, schon eine gewisse moralische Disposition vorausgesetzt werde, wodurch der Mensch schon geneigt ist, ein moralisches Urwesen zu glauben, und worin er also alles, was sich mit den Ideen eines moralischen Weltschöpfers reimt, als Belehrungs- und Bestätigungsmittel, d. h. für subjektive Beweise ansieht; so bin ich ganz seiner Meinung. Es scheint aber, als ob er jenen Argumenten für sich betrachtet, wenigstens einen gewissen Grad der theoretischen Gültigkeit beimessen wollte, welches, wie ich glaube, bei einer strengen Kritik nicht bestehen kann. — D. 19 §. giebt ziemlich deutlich zu erkennen, dass der Verf. unter Offenbarung nichts weiter verstehe, als die Bekanntwerdung moralischer und religiöser Begriffe, welche aus dem menschlichen Herzen hervorgeht, und welche mit Recht so wohl dem Inhalte, als der Art und Weise ihrer Bekanntmachung nach, für eine Veranstaltung des moralischen, Urwesens selbst angesehen werden kann. Denn nur in dieser Rücksicht kann die Eintheilung der Offenbarung, in eine idealische und perfectible, einen richtigen Grund haben.

Wenn unter den Charakteren der Offenbarung §. 21. auch gesagt wird, dass sie nichts *Unbegreifliches* lehren müsse; so wünscht Rec. dafür einen andern Ausdruck. Unbegreiflich ist alles, was nicht von einer andern Ursache abgeleitet werden kann, es sey absolut oder relativ. So bald man nur etwas Uebersinnliches setzt; so ist dieses allemal absolut unbegreiflich, weil das Gesetz der Kausalität eben bei ihm aufhört. Alle Offenbarung als solche, ist also absolut unbegreiflich. Aber *verständlich* muss sie seyn. Es müsste also wohl heissen: Sie darf nichts *an sich Unverständliches* lehren. Wenn z. B. eine Offenbarung vorgäbe, uns eine anschauliche Erkenntniss Gottes beizubringen; so würde sie etwas lehren, wovon sich kein Mensch einen Begriff machen kann, was also völlig unverständlich ist. Im 22. §. werden Wunder und Weissagungen zu den äussern Kennzeichen einer Offenbarung gezählt. Da der Verf. selbst nicht viel darauf rechnet; so wollen wir unsre Bemerkungen darüber zurückhalten. Wie es uns aber scheint, so ist die ganze Materie von der Offenbarung und den Wundern noch zu dogmatisch behandelt, und es ist auf Gründe zu viel gerechnet, welche die Probe nicht halten. Die vielen schönen und wahren Ideen, die der Hr Verf. ausgedrückt hat, geben indessen vielleicht ihm oder andern Veranlassung, diese Materie weiter zu verfolgen, und eine Behandlungsart ausfindig zu machen, welche diese schweren Sätze in ein noch helleres Licht setzen kann.

Die moralischen Eigenschaften Gottes sind in der reinen Theologie sehr gut und richtig erklärt, und bei Aufnahme und Erklärung der positiven Lehren ist die moralische Hinsicht allenthalben beobachtet. Ueberhaupt wird man mit Vergnügen und vielem Nutzen diesen Abschnitt, so wie die folgenden lesen, worin der Verf. allenthalben das wahre Interesse der Religion mit Einsicht und Gewissenhaftigkeit besorgt, obgleich mancher Theolog eine andere Auslegung, und mancher Philosoph, eine andere Reflexion darüber in Vorschlag bringen möchte. Es sind erst die biblischen Lehren historisch erzählt, und darauf folgt eine philosophi-

ſche Reflexion über die Erzählung, wobei auf alles Rückſicht genommen wird, was in den neueren Zeiten insbeſondere hierüber geſagt iſt. Beſonders iſt die Lehre von der Vorſehung ſehr ausführlich und gründlich behandelt. Ueber die beſondere Ausführung der eigentlich chriſtlichtheologiſchen Materien enthalten wir uns billig des Urtheils.

3) Sorau bei Ackermann, und Leipzig bei Beygang in Commiſſion: Ueber die bibliſchen Wunder von *J. G. S. Fiſcher*, Paſtor zu Burgſcheidungen und Dorndorf. Ein Gegenſtück zu des Herrn Konſiſtorial-Aſſeſſor und Archidiakonus in Lübben, *J. Chr. Fr. Ecks* Verſuch die Wundergeſchichten des N. T. aus natürlichen Urſachen zu erklären. *Zwei Theile.* 13. B. 8. 1796.

Rec. hält es blos deshalb für ſchicklich, dieſer Schrift hier zu erwähnen, weil der *Eckſche* Verſuch in dem vorigen Jahrgange der Annalen erwähnt wurde. Der Philoſoph hat aus dieſem Werkchen nichts zu lernen, und dieſes wird der Verf. wahrſcheinlich für einen groſsen Lobſpruch ſeines Buchs halten. Seine Metaphyſik iſt die Bibel, und aus dieſer raiſonnirt er ziemlich conſequent. Wenn dieſe Art von Chriſten ſich des Feuereifers enthalten könnte, worin ſie jeden für einen Feind der wahren Religion erklären, der den hiſtoriſchen Theil ihres Glaubens antaſtet; ſo möchte es gehen. Aber dieſer Verdammungsgeiſt liegt in ihrem Weſen, und neben ihm wird daher die vollkommne Unterſuchungsfreiheit nie aufkommen, wenn er anders die weltliche Gewalt behält.

4) Leipzig, in der Voſsiſchen Buchhandlung: *Religion* eine Angelegenheit des Menſchen. (Biſt du weiſe, ſo biſt du *dir* weiſe. Salomo) 1797. B. 12.

Obgleich gegenwärtiges Werk weder auf Neuheit der Gedanken, noch auf eine erſchöpfende Theorie, auf genau zergliederte Begriffe, tiefſinnige Gründe und ſtrenge wiſſenſchaftliche Ordnung Anſpruch macht, wie der auch in ſeiner Beſcheidenheit ehrwürdige Verf. deſſelben S. 5. ſagt, ſo fühlt ſich doch Rec. gedrungen, daſſelbe nicht nur dem Publiko, welchem zunächſt es beſtimmt iſt, angelegentlichſt zu empfehlen, ſondern er glaubt auch, daſs Philoſophen, denen der Inhalt freilich nicht neu iſt, doch in Anſehung der Art, philoſophiſche Wahrheiten allgemeinfaſslich zu behandeln, und in einer edlen Sprache vorzutragen, Manches daraus lernen können. Der Zweck dieſes Buchs iſt: Belehrung und Erweckung derjenigen, die keines ſchulgerechten, aber doch vernünftigen Denkens fähig ſind, und — wie der Hr. Verf. S. 171. ſpricht: eine neue Proteſtation gegen die despotiſchen Anmaſsungen des herrſchenden frivolen Geiſtes des Zeitalters einzulegen, damit dieſer verderbliche Geiſt, nicht das Anſehen einer unangefochtenen Verjährung gewinne.

Ohne Vorrede geht der Verf. ſogleich zur Beſtimmung des Begriffes „Angelegenheit“ über. Dieſes Wort drückt eine Beziehung auf des Menſchen Willen, Zwecke und Wünſche aus, und eine Folge einer ſolchen Angelegenheit iſt eine willige und thätige Beſchäftigung des Gemüths mit derjenigen Sache, an der uns gelegen iſt. Die Wichtigkeit der menſchlichen Angelegenheiten hat aber Grade, und wenn es etwas Begehrungswürdiges giebt, daſs ſich auf die ganze, weſentliche Natur des Menſchen und deſſen nothwendige Zwecke bezieht, ſo muſs daraus eine allgemein intereſſirende und verpflichtende Angelegenheit entſpringen. Je weniger Vergebliches in

Digitized by Google

in den Beſtrebungen, Mangelhaftes in der Befriedigung, Vergängliches in dem Beſitze eine Angelegenheit in ſich begreift, deſto würdiger iſt dieſelbe. Dieſes fehlt aber den zufälligen Bedürfniſſen und nur diejenige Angelegenheit, welche ſich auf die urſprüngliche Beſchaffenheit und Einrichtung unſers Weſens bezieht, kann obiges Kriterium an ſich haben. Die allgemeine menſchliche Angelegenheit hat es daher mit den Fragen zu thun: was bin ich als Menſch? Wohin geht meine ganze, von der Willkühr unabhängige Abzweckung? Was habe ich nach den weſentlichen Anlagen meiner Natur zu thun? Was habe ich dabei zu hoffen? Die Antwort auf dieſe Fragen giebt die moraliſche Religion, welche daher eine allgemeine Angelegenheit iſt.

Nach der urſprünglichen Einrichtung unſers Weſen entwickelt ſich (der Zeit nach) vor allen der Trieb und das Streben nach Glückſeligkeit. Allein nicht alles, was angenehme Empfindungen giebt, giebt damit auch Glückſeligkeit. Darum iſt eine vernünftige Würdigung nöthig. — Die angenehme Empfindung des Beifalls, welche das Rechthandeln begleitet, hat nichts von jenen Bedenklichkeiten an ſich, und führt uns bei der Unterſuchung ſeiner Quelle auf das nie zu verwirrende Grundgefühl der Moralität und das Geſetz derſelben, welches ſich zwar nicht ſo frühe, wie der Trieb nach Wohlſeyn, aber mit deſto ſtärkerer Kraft und Obermacht aufdringt. Zwar möchte Mancher wohl den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht für Schwärmerei ausgeben. Aber die Majeſtät des Sittengeſetzes, die ſich im moraliſchen Gefühle dem Gewiſſen aufdringt, nöthigt ihn, mit Demüthigung und verlegener Aeuſserung der Verachtung den Namen: *ſchlechter Menſch*, auszuſprechen. Dieſs ſichert denn der Geſinnung der Rechtſchaffenheit den oberſten Rang, weil ſie unſer Werk iſt, und von unſerm eigenen freien Wollen abhängt. Es giebt daher für unſere Wünſche ein Beſtes, (höchſtes Gut,) das in der moraliſchen Veredelung und der ihr untergeordneten, bei ihr allein möglichen Würdigkeit ſowohl, als Fähigkeit zum Glücklichſeyn beſteht. Tugend iſt nicht blos Bedingung, ſondern auch oberſter Beſtandtheil der Glückſeligkeit, und der gute Menſch, „der ſich des Gedankens der Tugend auf eine höhere, geiſtigere Art zu freuen weiſs, ſchafft ſich gewiſſermaſsen ein heiliges Bild des moraliſch Groſsen und Schönen in ſeiner Seele, welches ihn ganz mit der lebhafteſten Liebe einnimmt, und in der willigſt unterwürfigen Verehrung beherrſcht.“ Der Mittelpunkt deſſen, was uns wahrhaft angeht, iſt demnach: Gründung und Befeſtigung der moraliſchen Güte, ſammt der mit dieſer einſtimmigen Erhaltung des Lebens und angenehmen Genuſſes deſſelben. Religion, Anerkennung eines höchſt vollkommenen Weltregierers in ſeiner Beziehung auf uns, giebt nun dem moraliſchen Gefühle mehr Wirkſamkeit und Erleichterung, dem Verlangen nach Glückſeligkeit mehr Sicherheit, alſo dem ganzen Zwecke der Menſchheit mehr Unterſtützung. Die vortreffliche Ausführung dieſer Gedanken muſs man im Buche S. 34 — 66 ſelbſt nachleſen. — Wer nun dieſer, aus unſerem Innerſten hervorgehenden Religionsgeſinnung ſeine Achtung nicht verſagen kann, der wird auf gleiche Weiſe gegen die *eigentliche* Religion des Chriſtenthums, in ihrem Weſentlichen und ihrer edlen Einfachheit, geſinnt ſeyn müſſen. Von S. 74 — 108. wird das auffallende Miſsverhältniſs der menſchlichen, in der Erfahrung gegebenen Denkart zu der Achtungswürdigkeit der Religion gezeigt, die obwaltenden Ausflüchte und Vorurtheile beleuchtet und

widerlegt. Von S. 108 — 141. findet man einige Arten der Gleichgültigkeit (gedankenloſen Neutralität) *ohne* Verleugnung der Religion, ſamt deren Urſachen und Beſchönigungen angegeben. Bis S. 154 werden einige Abwege namhaft gemacht, auf welchen Verirrungen ſehr ſchädlich werden können. Der Hr. Verf. zählt hierher nicht die vorſetzlichen Heuchler, „die den gröbſten Ungläubigen völlig „gleich, dieſe nur dadurch noch an Schan„de und Strafbarkeit übertreffen, daſs ſie „die lügenhafteſten Gebehrdungen der An„dächtigkeit und des Glaubenseifers zu „bequemen Werkzeugen ihrer eigennützi„gen oder bösartigen Abſichten gebrau„chen" Ohne eine ſolche ſchlechte Geſinnung iſt doch die Verwechſelung eines Mittels mit dem Zwecke, der Wahn, daſs ausgebreitete Kenntnis von religiöſen Gegenſtänden Anhänglichkeit an Religion verrathe, eine bedeutende Verirrung Dieſes wird ſehr gut ausgeführt und der Grundſatz empfohlen: daſs Geſinnung mehr Werth habe, als Wiſſen und Streiten. Bis S. 170. wird die ſo gewöhnliche Urſache des Kaltſinns, welche in der Art liegt, wie vom Anfang an die religiöſen Begriffe in jugendliche Seelen gebracht werden, gerügt, die Verantwortlichkeit derer gezeigt, „die theils aus ungeprüfter Nachbetung, „vielleicht auch aus irriger Gewiſſenhaftig„keit Urheber und Fortpflanzer jener ver„wirrenden und unfruchtbaren Lehrart ſind," und beherzigungswerthe Vorſchläge einer beſſern Methode gegeben, (welche mit den in (Greilings) Philoſophiſchen Briefen über die erſten Grundſätze der ſittlich-religiöſen Erziehung gegebenen Vorſchlägen übereinſtimmen, und im letzteren Werke nur ausführlicher entwickelt ſind. S 170. bis zu Ende enthalten ſehr wahre Bemerkungen über das leſende groſse Publikum, und eine ſchöne Gegenſtellung des praktiſch Religiöſen und Irreligiöſen.

Dieſer, gröſstentheils mit des Verf. Worten gegebene Auszug wird die durchgängig feſtgehaltene praktiſche Behandlung der Religion, als entſpringend aus der moraliſchen Anlage und auf dieſe zurückwirkend, hinreichend zu erkennen geben. Die Unterſuchung ſchreitet ruhig und gründlich fort. Die Darſtellung der Gedanken iſt überzeugend, und berührt zugleich die Empfindung. Die Sprache iſt durchaus edel, ohne überflüſſige Wortfälle wahrhaft populär und verdient von denen, welche praktiſche Gegenſtände populär behandeln wollen, ſtudirt zu werden. Daſs die zum Grunde liegende Vorſtellungsart der Religion kritiſch ſey, bedarf keiner Erinnerung. Allein dieſer Umſtand wird doch die Leſer in eine Art von freudiger Verwunderung ſetzen, wenn ſie hier die ungeſchwächte jugendliche Kraft des Geiſtes, die rege Empfindſamkeit für das Gute und Schöne, die Gewandheit und Empfänglichkeit für neue Vorſtellungsarten noch an einem verehrungswürdigen Greiſe, der bereits in ſeinem 83 Jahre ſteht, an dem allgemein verehrten, geſchätzten Herrn Rathe *Spalding* in Berlin, bemerken Rec. würde hier dieſen Namen nicht nennen, wenn es noch eine Neuigkeit im Publiko wäre, daſs Hr. Rath Spalding Verf. dieſes Buches ſey Hr. Rath Spalding wollte unerkannt, wie Apelles hinter ſeinem Gemälde, die Urtheile des Publikums über ſeine Schrift vernehmen. So wie dieſe Maxime den Apellen eigen iſt, ſo iſt es doch dem Publiko, das ſich vom Verf der vertrauten Briefe ſo gerne unterrichten läſst, nicht zu verargen, wenn es mit dem Gefühle der freudigen Dankbarkeit die Ahnung des rechten Verfaſſers bald zur Gewisheit zu erheben ſtrebte.

Rec. würde ſich ſehr freuen, wenn er nicht nur durch die Darſtellung des Werthes dieſes Buches, ſondern auch durch die

die Nennung ſeines verehrungswürdigen Verfaſſers, wodurch daſſelbe ein neues Intereſſe erhält, etwas beitragen könnte, daſs es bald in recht vielen Händen, vorzüglich der Prediger angetroffen würde, deren Pflicht es ohnedies iſt, Religion zur allgemeinen praktiſchen Angelegenheit zu machen.

III. MORALPHILOSOPHIE.

2) Leipzig, bei J. G Beigang: *Ueber die ſittliche Natur und Beſtimmung des Menſchen.* Ein Verſuch zur Erläuterung über I. Kants Kritik der praktiſchen Vernunft *von Chriſtian Friedrich Michaelis. Erſter Band.* Die Grundlehren der Moral und des Naturrechts betreffend. 30 B. gr. 8. 1797. *Zweiter Band.* Die Grundlehren der moraliſchen Religion und Erziehung betreffend. 18 B. gr. 8. 1797.

Der Herr Verf. hat eine ausführliche Lektüre benutzt, um dadurch die Kantiſchen Lehren der praktiſchen Vernunft zu erläutern und deutlicher zu machen. Beſonders iſt von den Reinholdiſchen Briefen über die Kantiſche Philoſophie Gebrauch gemacht worden, wie in der Vorrede geſagt wird S. XXI. Auch gegen die neueſten Verſuche des Hrn. *Fichte* und *Schelling* bezeugt der Verf. groſse Achtung. Folgende Worte deuten am beſten an, was man in dem Werke zu ſuchen hat: „Uebrigens konnte ich ſo wenig zu meinem Vermögen das Zutrauen, als die darauf zu gründende Abſicht haben, durch dieſen Verſuch für vollendete Selbſtdenker irgend etwas Belehrendes und der Form oder dem Inhalte nach Neues mitzutheilen: mein Zweck war vornehmlich auf angehende Selbſtdenker und junge Freunde der kritiſchen Moralphiloſophie gerichtet, mit deren Methode und wichtigen Lehren ich ſie gern ſo bekannt machen wollte, daſs ſie dadurch zum eigenen weiteren Prüfen und Studiren derſelben aufgemuntert würden. Dieſe Abhandlungen ſind auch gröſstentheils nichts anders, als akademiſche Vorleſungen, welche ich im Winter 1793 — 94 ausgearbeitet hatte, und denen ich durch die gegenwärtige Bekanntmachung einen weiteren und hoffentlich nützlicheren Wirkungskreis eröffnen wollte."

Man wird alſo in dem Werke ſelbſt keine neuen Aufſchlüſſe ſuchen. Es fehlt dagegen nicht an guten Gedanken und Reflexionen. Hie und da iſt der Vortrag etwas weitſchweifig, und die Reinholdiſche Behandlungsart will ſich nicht immer mit der Kantiſchen gut reimen laſſen. Zuweilen iſt auch dem Kantiſchen Texte allzuwörtlich gefolgt. Es kommt bei dem Unternehmen des Verf. alles auf deſſen eignen Vortrag an, der an den mehreſten Stellen plan und deutlich iſt. Folgende Stelle, aus der man zugleich ſehen kann, wie der Verf. die Gedanken anderer benutzt hat, mag zur Probe dienen: „Die wichtigſten Fragen, heiſst es S. 398 1. Th., ſind nun die: Was nöthigt uns eigentlich, die Freiheit anzunehmen, und worin beſteht das wahre Weſen der Freiheit unſers Willens?

1) Die moraliſche Zurechnungsfähigkeit der menſchlichen Handlungen iſt unmöglich, wenn es keinen freien Willen giebt. Handelt der Wille nicht aus freier Selbſtthätigkeit, ſo verſchwindet alle Moralität, ſo iſt es widerſinnig, von moraliſchen oder unmoraliſchen Geſinnungen und Handlungen zu reden. Was heiſst das? In wiefern kann die Willensfreiheit ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, eine Vorausſetzung heiſsen, zu welcher das Bé-

Bewuſstſeyn und der Begriff des praktiſchen Geſetzes nöthige? In wiefern haben wir nun des Sittengeſetzes willen dem Subjekt in Rückſicht auf die Willenshandlungen das Prädikat der abſoluten Urſache beizulegen?

Wir ſtellen dieſen Fragen eine andre entgegen: Läſst ſich ein eigentlich praktiſches Geſetz, ein Gebot, in welchem kein Seyn, ſondern ein Seyn-Sollen ausgedruckt wird, kurz ein Sittengeſetz ſich denken, als gültig für ein Weſen, das keine Perſönlichkeit hat, das keiner wahren Selbſtbeſtimmung fähig, daſs kein Ich, kein Selbſt, ſondern das bloſse Spiel eines vielleicht ſehr feinen und künſtlichen, aber dennoch wahren Mechanismus iſt? Kann eine ſolche moraliſche Vorſchrift in dieſem Fall noch für gültig, für wirkliches Geſetz, für etwas mehr als bloſse Schimäre gehalten werden? Und wie kann ſich ein denkendes, empfindendes und handelndes Weſen eines ſolchen Gebotes, als eines allgemeingültigen moraliſchen Geſetzes unter dem Charakter des Sollens bewuſst ſeyn, wenn es ſich ſelbſt als bloſse Maſchine, verkettet in den allgemeinen unüberſehbaren Naturmechanismus zu denken genöthigt iſt, wenn es ſeine Freiheit für eine leere grundloſe Einbildung und blendende Täuſchung halten muſs?

Das praktiſche Geſetz hat ſchlechterdings keinen Sinn, iſt kein praktiſches Geſetz, widerſpricht ſich ſelbſt, und hebt ſich ſelbſt auf, wenn es nicht an ein Ich, an die eigentliche Perſon, ſondern an die bloſse Naturnothwendigkeit ſich wendet, wenn es auf keine Freiheit des Willens Beziehung hat. Es liegt in dem Begriff des praktiſchen Geſetzes, in dem Sollen, durch das es ſich ankündigt, daſs das Subjekt, für welches es gegeben iſt, an dem Willen das Vermögen beſitze, ſich unabhängig von fremden Beſtimmungsgründen ſelbſt zu beſtimmen. Der Wille aber kann ſich in nichts anderm äuſsern, als in der Befriedigung oder Abweiſung eines Begehrens. Zur Denkbarkeit eines praktiſchen Geſetzes wird alſo vorausgeſetzt, daſs das Subjekt wollen könne; das Sollen macht ein Wollen nothwendig, und das Wollen ſetzt ein abſolutes Können voraus; wir können uns das Sittengeſetz nur in ſofern denken, als das Subjekt im eigentlichen Sinn Perſönlichkeit beſitzet, als es Willen hat, und folglich ſich durch ſich ſelbſt, entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen im Stande iſt. Was könnte das Sollen für eine Bedeutung haben, wenn gar kein Vermögen vorhanden wäre, das dadurch gegebene Geſetz freiwillig in ſeine Maxime aufzunehmen, und wenigſtens durch daſſelbe ſeine Geſinnung zu beſtimmen, wenn ein unvermeidlicher feinerer oder gröberer Naturmechanismus alle eigenmächtige Abänderung im Wirken unmöglich machte, wenn man nicht ſagen könnte: Ich handele, oder Ich will handeln, ſondern die Natur handelt in mir und durch mich, oder vielmehr in einem Weſen, das, wer weiſs, durch welche Täuſchung, für ein Ich gehalten wird? Giebt es alſo einmal ein praktiſches, ein moraliſches Geſetz, eine unbedingte Vorſchrift der reinen praktiſchen Vernunft, welche ſich durch ein Sollen ankündigt, ſo kann es nur für ein ſolches Vermögen Geſetz ſeyn, das nicht ſelbſt durch äuſsere Bedingungen in ſeiner Wirkſamkeit beſtimmt wird, deſſen Kauſalität nicht mechaniſch- oder organiſchbedingt iſt, das mithin unabhängig von allem beſtimmenden Einfluſs wirkt, und folglich als ein freies Vermögen gedacht werden muſs.

Das

Das Subjekt mufs alſo, wiefern es ſich eines moraliſchen Geſetzes bewufst iſt, und darin die Nothwendigkeit einer Handlungsweiſe erkennt, welche ſich von allen bloſsen Naturwirkungen weſentlich ihrer Form nach unterſcheidet, freie Urſache ſeiner Handlungen ſeyn können, um die Foderungen dieſes Geſetzes zu erfüllen. Wäre das Subjekt genöthigt, ſich durchgängig als mechaniſch-bedingt, als bloſſes Glied der unabſehlichen Kette der Naturnothwendigkeit vorzuſtellen, ſo könnte auch die Vorſtellung ſeiner ſelbſt als Maſchinenweſens kein Erzeugniſs einer Freiheit ſeyn, auch die Vorſtellung wäre Folge des als nothwendig vorgeſtellten Naturmechanismus, das heifst, es müſste ſich dieſer Vorſtellung ſeiner ſelbſt unter dem Charakter der Nothwendigkeit bewufst werden: in dieſem Fall könnte gar nicht die Idee eines moraliſchen Geſetzes, welches dem Naturgeſetz grade entgegengeſetzt iſt, im Bewufstſeyn vorkommen, und könnte ſie ja vorkommen, ſo müſste ſie als ſchimäriſch und leer abgewieſen werden, weil ihr Inhalt dem Begriff des allgemeinen Naturmechanismus geradezu widerſpräche. Das handelnde Subjekt iſt ſich aber ſeiner ſelbſt nicht blos mittelſt der Sinnlichkeit und des Verſtandes bewufst, es erkennt ſich nicht blos als Erſcheinung mittelſt des innern und äufsern Sinnes, ſondern es denkt ſich auch durch reine Vernunft; d. h. der Menſch iſt nicht genöthigt, ſich blos ſo vorzuſtellen, wie er ſich ſelbſt erſcheint, und mithin den Erfahrungsgeſetzen eines durchgängigen Naturzuſammenhanges unterworfen zu denken; die Erſcheinung ſeiner ſelbſt, das Weſen, das in ſeinem Bewufstſeyn mittelſt des innern Sinnes vorkömmt, iſt nicht Er an ſich ſelbſt, das vorgeſtellte Ich iſt nicht das reine Ich, das Ich an ſich ſelbſt, welches ſich ſelbſt vorſtellt: durch Vernunft alſo iſt er er genöthigt, die bloſse Erſcheinung, ſein empiriſches Ich, deſſen er ſich mittelſt des innern Sinnes bewufst iſt, von dem, was erſcheint, d. h. durch welches die Erſcheinung erſt möglich iſt, was mithin der Erſcheinung zum Grunde liegt, das reine Ich von dem empiriſchen zu unterſcheiden. Iſt er gleich genöthigt, ſein empiriſches Ich, und mithin ſein empiriſches Daſeyn den Geſetzen des allgemeinen Naturzuſammenhanges und der mechaniſchen Nothwendigkeit unterworfen vorzuſtellen, weil Verſtand und Sinnlichkeit zur Möglichlichkeit der Erfahrung ſich von dieſen Naturgeſetzen nicht trennen können: ſo mufs er, der nothwendigen Einrichtung ſeines Vorſtellungsvermögens gemäſs (welcher er ſich nie entziehen kann, ohne überhaupt alles Denken aufzugeben), ſich doch auch durch Vernunft als ein reines Selbſt, als ein Weſen denken, das unabhängig von aller Erfahrung, und mithin von ihren Geſetzen, und vor aller Erfahrung exiſtirt, und dem empiriſchen Selbſt, dem Ich in der Erſcheinung, als Ich an ſich ſelbſt zum Grunde liegt. Dieſes reine, blos durch Vernunft denkbare Ich, das zur Möglichkeit aller Erfahrung ſelbſt vorausgeſetzt wird, kann nun nicht ſelbſt an die Geſetze der Erfahrung, mithin nicht an die Regel des Naturmechanism gebunden ſeyn; es ſtellt ja ſelbſt dieſen Mechanismus vor, und ohne Vorſtellung deſſelben würde es für daſſelbe keinen geben; denn was wir gar nicht vorſtellen, das iſt für uns nichts. (!) Wir dächten uns alſo durch Vernunft als nicht gebunden an die Naturgeſetze der Erfahrung und in ſofern als frei, wenn wir uns gleich mittelſt des Verſtandes und der Sinnlichkeit als nicht frei wahrnehmen und erkennen müſsten."

2) Bremen, bei Wilmanns: *Sophokles* oder die richtigſte und begreiflichſte Vorſtellungs-

lungsart eines vernunftmäſsigen Moralſyſtems. Meinen Söhnen gewidmet von M. *Johann Peter Snell*, Inſpektor zu Dachſenhauſen. 5 B. 8 1796. (5 gr.)

Der Hr. Verf. legt die Glückſeligkeitslehre ſo aus, daſs das allgemeine Wohl der Menſchheit das Eigentliche und Einzige ſey, worauf alle moraliſchen Handlungen hinzwecken müſſen, und glaubt, daſs ſie in dieſem Sinne vollkommen hinreiche, eine vernünftige Sittenlehre zu begründen. Rec. iſt ebenfalls dieſer Meinung, wenn es auf den populären Unterricht und nicht auf ſtrenge Unterſuchung der erſten Grundſätze angelegt iſt. Denn daſs gerade das *allgemeine* Wohl der Menſchheit zum Zwecke gemacht werden ſolle, bedarf eben einer Deduktion, und verlangt ein höheres Princip, von welchem Kant behauptet, daſs es urſprünglich in dem Weſen der Vernunft ſelbſt gegründet ſey, und darin beſtehe, daſs uns die Vernunft *urſprünglich* auflege, nach allgemeinen Geſetzen, die jeder befolgen kann, zu handeln. Daſs übrigens das Wohl von jedermann gewollt werde, iſt freilich etwas, das nur aus Erfahrung erkannt wird, aber daſs ein jeder das ſeinige nur ſo wollen ſolle, daſs er keines andern Wohl dadurch ſtört, und anderer ihrer ſelbſt mit befördert, iſt nicht aus der Erfahrung klar. Alles, was der Hr. V. dafür vorbringt, beweiſet die Sache nicht, ſondern ſetzt ſie ſchon voraus, als 1) daſs die ganze Einrichtung der ſichtbaren Welt und aller Geſchöpfe zum Vortheile des Menſchengeſchlechts gemacht ſey, woraus erhelle, daſs Gott die Glückſeligkeit der Menſchen wolle, und deshalb ſey es auch für uns Verbindlichkeit. Allein *a*) iſt die allgemeine Abzielung der Natur auf menſchliche Glückſeligkeit nicht ſo groſs als der Verf. annimmt, und wird von vielen geleugnet; *b*) warum ſoll der Menſch eben der Einrichtung der Natur in ſeinen Handlungen folgen, da er es für Pflicht hält, in ſo vielen Dingen von ihr abzuweichen? *c*) Warum entſpringt hieraus eben eine *Verbindlichkeit?* 2) Daſs überwiegende Motive da wären, die allgemeine Glückſeligkeit zu wollen; deshalb ſey es Pflicht, denn es ſey Geſetz der Vernunft, den überwiegenden Motiven zu folgen. Allein *a*) iſt es eine Vorausſetzung, daſs die Motive das allgemeine Wohl zu wollen, überwiegend wären. Denn bei vielen ſind ſie gar nicht überwiegend; *b*) wenn es von meiner Freiheit abhängt, den überwiegenden Motiven der Vernunft zu folgen oder nicht; warum *ſoll* ich ihnen aber folgen? Hier liegt der wiſſenſchaftliche Knoten, den Hr. S. nirgends aufgelöſt hat. 3) Das Geſetz, ſagt der Hr. V. S. 33 etc. gilt deshalb für alle Menſchen, weil ſie es alle einſehen können. Wenn ſie es nicht befolgen, ſo rührt dieſes von dem Mangel der gehörigen Einſicht her, der gehoben werden muſs. Allein *a*) Hr. S. ſtellt das Geſetz ſo vor, als ob es ein Naturgeſetz wäre, wo die Urſache (die gehörige Erkenntniſs des Guten) die Wirkung (die gute Handlung) unvermeidlich hervorbringt. Folglich rührt *b*) alles Böſe, aus Unwiſſenheit, d. i. *phyſiſcher* Schwachheit her. Hierdurch wird die Quelle der moraliſchen Handlungen ganz verkannt, und ihr ganzes Weſen zerſtört, wenn man das Weitere konſequent folgert.

Ueberhaupt, wenn Hr S. weiter nichts hätte ſagen wollen, als daſs die tiefen Unterſuchungen über die erſten Principien der Moralität nicht in den Volksunterricht gehören, daſs man hier mit dem Kriterio des Gemeinnützlichen am leichteſten auskomme, und ſich am verſtändlichſten für den gemeinen Mann ausdrücken könne; ſo hätte er ganz recht. Daſs er aber dieſe popu-

populäre Theorie für eine wiſſenſchaftliche Deduktion ſelbſt ausgeben will, iſt fehlerhaft.

In dieſer Rückſicht geht die Unterſuchung gleich von einem unrichtigen Begriffe aus, indem der Verf. die Erkenntniſſe a priori und a posteriori ganz unrichtig beſtimmt. Unter jenen verſteht er nämlich Erkenntniſſe, die als Begriffe angeboren werden, und verlangt daher, daſs dergleichen ſich doch zeigen müſsten, wenn ſie wirklich da wären. Und ſo iſt es denn freilich leicht, ihr Daſeyn zu leugnen. Allein man verſteht unter Erkenntniſſen a priori ſolche, welche die Geſetze des Erkenntniſs- oder Handlungsvermögens, wodurch Gegenſtände vorgeſtellt, oder Handlungen verrichtet werden, zum Inhalte haben. Nach dieſen Geſetzen wirkt die Vernunft, ohne daſs man ſich dieſelben vorſtellt, ſo wie der Körper verdauet, ohne daſs wir etwas davon wiſſen. Die *Erkenntniſs* dieſer Geſetze iſt das letzte in der menſchlichen Wiſſenſchaft. Weil aber darin Prädikate beſtimmt werden, die allen Dingen einer gewiſſen Art zukommen, wenn wir ſie auch nicht alle empfunden haben, noch je empfinden können. Deshalb heiſsen ſie a priori. In dieſem Sinne muſs nun wohl das Sittengeſetz ein Geſetz a priori ſeyn, d. h. es muſs in der Natur und dem Weſen des Menſchen ſelbſt gegründet ſeyn, daſs wir *ſollen*; und ob jedermann *ſoll*, kann nicht erſt dadurch beſtimmt werden, ob bisher alle geſollt haben und künftig alle Pflichten haben werden. Denn ſonſt könnten wir nicht ſicher ſeyn, ob ein anderer Menſch vielleicht gar nicht durch Pflicht gebunden wäre. Es giebt in dieſer ganzen Sache viel Wortſtreit, und es wäre zu wünſchen, daſs jeder ſich erſt Mühe gäbe, des andern Gedanken ganz zu durchdringen, und ſie den ſeinigen anzupaſſen, ehe er eine widerſprechende Meinung vorausſetzte.

3) Manheim, bei Schwan und Götz: *Menon* oder Verſuch in Geſprächen, die vornehmſten Punkte aus Kants Kritik der praktiſchen Vernunft zu erläutern. Von *Friedrich Wilhelm Daniel Snell*, Profeſſor der Philoſophie zu Gieſen. *Zweite verbeſſerte Auflage*. 1796. 26 B. 8.

Geſprächsform in philoſophiſchen Vorträgen iſt vielleicht noch am leichteſten alsdann anzuwenden, wenn Meinung und Gegenmeinung von verſchiedenen Parteien vertheidiget werden ſollen. Denn ein ſolcher Streit iſt natürlich, und kann dem Leſer oder Zuhörer Unterhaltung gewähren. Einen ſolchen Streit trifft man aber in dieſem *Menon* nicht an. Es iſt vielmehr eine Erklärung, die ein Lehrer ſeinem Schüler giebt, der den gegebenen Unterricht wiederholt, hie und da Bedenklichkeiten erregt, ſich Erläuterungen erbittet u. ſ. w. Daſs eine ſolche Schrift oft ins Langweilige fallen, daſs viele überflüſſige Wendungen und Einſchiebſel vorkommen mußen, iſt faſt unvermeidlich. Unterdeſſen muſs jeder dem Verf. die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daſs er die Ideen der Kritik d. praktiſchen Vernunft richtig vorgetragen, durch paſſende Beiſpiele erläutert, und über mehrere wichtige praktiſche Materien ſolche Erkläre gemacht habe, daſs man ſein Buch mit vielem Nutzen und Vergnügen leſen wird. Die Sprache iſt einfach, der Vortrag populär, und allenthalben wird auf das Verſtändliche gearbeitet. Ein ſolcher philoſophiſcher Autor wird immer willkommen ſeyn. Es zeigt ſich dieſes auch durch die bald erfolgte zweite Auflage, die dem we-

ſentlichen Inhalte nach zwar dieſelbe geblieben iſt, aber doch hin und wieder beträchtliche Zuſätze und Verbeſſerungen erfahren hat.

4) Stuttgard, bei Erhard und Löflund: *Urſprung des Begriffes von der Willensfreiheit.* Der dabei unvermeidliche dialektiſche Schein wird aufgedeckt, und die Forbergeriſche Schrift über die Gründe und Geſetze freier Handlungen geprüft. Von *C. G. Bardili.* 8 B. 8. 1796.

Herr Bardili gehört zu den Männern, welche nicht blos über die Begriffe, die ſie in ſich ſelbſt finden, ſpekuliren, und das was andere geſagt haben, jetzt ſagen oder in Zukunft ſagen mögen, a priori, d. i. ohne ſich die Mühe zu nehmen, ſie zu leſen, aburtheln. Er hat die älteren und neuern Weltweiſen geleſen, und ſchon dadurch erhalten ſeine Schriften ein lebhafteres Intereſſe, als die Trockenheit der vielen dürren Spekulationen gewähren kann, wovon unſer Jahrzehend wimmelt.

Die Schrift beabſichtiget eigentlich eine *empiriſche* Deduktion des Freiheitsbegriffes, welche, wie man leicht wiſſen kann, mit nichts endiget, als damit, daſs dieſer Begriff auf einer bloſſen Illuſion beruhe, und nach einer vernünftigen Unterſuchung nicht reell befunden werde. Da der Verf. durch ſeine Deduktion die Kantiſche widerlegt zu haben glaubt; ſo ergiebt ſich, daſs er die Kantiſche Freiheitstheorie gar nicht aus dem Geſichtspunkte angeſehen hat, aus welchem ſie angeſehen werden muſste; wobei zu bedauren iſt, daſs er nicht länger bei Kants Schriften ſelbſt verweilte, und ſich an dieſe allein hielt, worin gewiſs ſein Scharfſinn bei näherer Erwägung die beſte Aufklärung über die Sache gefunden haben würde. Er glaubte aber, daſs ihm Reinholds Briefe und Herrn Forbergs Schrift: über die Gründe und Geſetze freier Handlungen die Kantiſche Theorie erläutern ſollten, und hielt ſich deshalb an dieſe Autoren. Nun iſt aber nichts gewiſſer, als daſs beide ihren groſsen Lehrer in der Theorie der Freiheit misverſtanden haben. Denn beide legen es darauf an, die Freiheit als ein wirkliches reelles und poſitives Vermögen beſtimmen zu wollen, d. h. ſie glauben, daſs der Begriff der Freiheit ein reelles Objekt habe, das ſie gleich jedem andern Objekte behandeln, und es ſo natürlicher Weiſe, obgleich unvermerkt, wieder unter die Geſetze der Natur bringen, denen ſie es doch entziehen wollten. Den polemiſchen Theil, als die letzte Hälfte dieſer Schrift, welcher gegen Hrn. Forbergs Werkchen gerichtet iſt, wollen wir daher gar nicht beurtheilen. Es würde nur die Recenſion einer Recenſion ſeyn, und Hr. B. hat gegen Hr. F. in den meiſten Punkten recht. Die Polemik gegen den Tübingiſchen Recenſenten iſt viel zu zänkiſch und rechthaberiſch. Es iſt beſſer, gar nichts gegen eine Recenſion zu ſagen, mit der man unzufrieden iſt, als in einem ſolchen Tone dagegen zu ſchreiben. Doch wir wollen den Inhalt der Schrift der Hauptſache nach kürzlich darlegen.

Hr. B. fängt damit an, daſs er (S. 2.) einräumt, man finde den Begriff von Freiheit allenthalben, wo ſich die Begriffe von Recht und Unrecht finden, und thut dieſes kurz und bündig, aus der Geſchichte roher und geſitteter Völker dar. Den Göttern wurde eine gleiche Freiheit eingeräumt. „Ihre Gröſse lag bei den Alten durchweg in der Gröſse und Allmacht eines unbedingten Willens, der zu allen möglichen Kraftäuſſerungen gleich gefaſst, ſich zur Hervorbringung von Gegenſtänden ſelbſt beſtimmen konnte, ohne an irgend ein Ge-

Geſetz, es ſey der Sittlichkeit oder des Verſtandes, gebunden zu ſeyn.“ Einen dem gemeinen Verſtande ähnlichen Gang nahm Carteſius. „Er hält es nämlich, wie der gemeinſte Menſch, für eine Sache, die man ohne allen weitern Beweis als Thatſache vorausſetzen darf für eine Sache, die, wenn man ſich auch vorſetze, an allen zu zweifeln, doch unerſchütterlich feſt ſteh , daſs dem Menſchen ein beſonderes Vermögen der eigenen freien Willkühr, eine gleichgültige Freiheit, zukomme. (Principia Philoſ. P. I. p. 8. 9.) Er rechnet es zu den vorzüglichſten vollkommenheiten des Menſchen, daſs er nach Willkühr, d i frei handeln könne. (ac ſumma quaedam in homine perfectio eſt, quod agat per voluntatem, hoc eſt, libere, ib.) Aber in einem noch weit höheren Grade ſchreibt er der Gottheit freie Willkühr (indifferentiam) zu; denn, ſagt er, obgleich der Menſch das Böſe oder das Gute ſelbſtbeliebig wählen kann, ſo fand er doch die Natur des Guten ſowohl als des Wahren ſchon vorher von Gott beſtimmt, und nur da, wo er das, von Gott vorher beſtimmte, Gute und Wahre nicht deutlich genug einſieht, kann er ſich aus ſich ſelbſt auch zum Gegentheile beſtimmen. (Atque ita longe alia indifferentia humanae libertati convenit quam divinae; Reſpond. ſextae p 139) Mit der göttlichen Willkühr hingegen verhält es ſich anders: durch dieſe würde ſelbſt die Natur des Guten und Wahren feſtgeſetzt, ſie hätte alſo machen können, daſs das, was itzt wahr und gut iſt, auch nicht wahr und nicht gut, daſs 2. 2 = 5. wäre; durch dieſe iſt alles ſo wie es iſt, beſchloſſen, hervorgebracht, geordnet worden, und es würde erniedrigend für die Gottheit ſeyn, wenn ihr Wille von irgend etwas anderm, auſſer ihm ſelbſt, — wäre es auch die reinſte Vernunftidee, — abhienge. Diese Willkühr, bei Gott in ihrer höchſten Ungebundenheit gedacht, dieſe unbedingte Fähigkeit, ſich ſelbſt zur Hervorbringung ſeiner eigenen Vorſtellungen nach Belieben zu beſtimmen, wogegen freilich die menſchliche Willkühr, wie alles Endliche, am Unendlichen gemeſſen, ſich in ein Nichts verliert, iſt der ſtärkſte Beweis von der Allmacht Gottes, (et ita ſumma indifferentia in Deo ſummum eſt ejus omnipotentiae argumentum, ib.)“

Um nun die Frage zu unterſuchen, wie der Menſch *urſprünglich* zu dieſer Vorſtellung ſeiner Willensfreiheit gelangen ſey, ſetzt der Verf. zuerſt feſt was in dieſem Begriffe eigentlich *Erfahrung* und was *erſchloſſen* und blos *vermeinte eingebildete* Beobachtung ſey, und unterſucht zweitens, woher der trügliche Schein komme, der dem Glauben an Freiheit zum Grunde liegt. Die eigentlichen Erfahrungen werden (S. 12.) unter folgende Rubriken gebracht. Ich kann *a*) rechts oder links, vorwärts oder rückwärts, hinauf oder hinab, ſo weit oder weiter, gehen, oder meinen Arm bewegen. Ich kann *b*) etwas izt oder ſpäter, ſchnell oder langſam thun. Ich kann *c*) viel oder wenig von einer Sache nehmen; mich ihrer oft, ſparſam, oder gar ſelten bedienen. Ich kann *d*) etwas von dieſer oder jener Farbe, dieſem oder jenem Stoffe, dieſen oder andern Eigenſchaften überhaupt wählen; kann es wählen, um es zu beſitzen, oder zu genieſsen, und genieſsen zu laſſen. Ich kann *e*) ein Objekt körperlich oder geiſtig, und dann wieder dichteriſch oder philoſophiſch u. ſ. w., ich kann es mit Fleiſs und Anſtrengung, oder nachläſſig und obenhin bearbeiten. Ich kann *f*) etwas nach meinen Einſichten, oder nach den Einſichten eines andern, und in beiden Fällen nach einem höheren oder niederen Grade von Einſichten; ich kann es alſo auch nach meinem Gutbefin-

oder nach dem Gutbefinden und auf Befehl eines andern, thun. Meine Einsichten selbst können g) entweder richtig (mit dem Gesetze, unter dem sie stehen, übereinstimmig) oder unrichtig seyn; beide können entweder zur Hervorbringung einer Wirkung ausser mir zureichen (lebendig werden) oder nicht zureichen (todt seyn.) Diese Fakta erschöpfen das, was an unsrer Freiheitsvorstellung *reine Thatsache* ist. So bald der Begriff noch durch den Beisatz einer *selbstthätigen Bestimmung* erweitert, „so wird an die reine Basis der Erfahrung etwas hingeflickt," das je schon *als Grund*, nicht einmal ein mögliches Objekt der Erfahrung ist, sondern in Ermangelung einer anderen, eben so schleunigen, Auskunft, blos *geschlossen* wird. — Möchte man, ehe man so weit geht, nur erst an sich die Frage thun: ob es denn möglich sey, sich selbst als den Grund von irgend etwas zu erfahren, oder ob man so was nicht vielmehr nur schliessen und denken müsse, und wenn man es nur denkt und schliesst, ob es alsdann mit Recht in seinen erfahrungsmässigen Begriff von der Freiheit hineingehöre."

Der V. zeigt hierauf, wie jene Fakta den Begriff des *Willens*, der *Indifferenz* des Wollens, und der *Willkühr* erzeugen. Allein Rec. bemerkt dagegen, dass in der That durch diese Begriffe keine Erfahrungen, sondern die *Gründe* der vorhergenannten Erfahrungen bezeichnet werden, dass es also schon sämtlich erschlossene Begriffe sind. Dieses folgt auch selbst aus dem Raisonnement des Verfassers, wenn er sagt S. 17: „Dieser Ausdruck (der Willkühr liberi arbitrii) wird nichts weiter bedeuten dürfen, als den Status meines Gemüths, da es in gewissen gleichgültigen Handlungsfällen sich selbst keine Rechenschaft davon zu geben weiss, warum es sich itzt gerade für dies, und nicht vielmehr für das andere, entschied. Ich befinde mich nämlich hier in eben dem Falle mit mir selbst, worin ich mich mit einem, auf den Tisch hingeworfenen Würfel befinde, wenn ich sagen sollte, warum ich mit ihm nur 3, und nicht vielmehr 6 geworfen habe. Redlich zu gestehen, weiss ich mir keine Rechenschaft davon zu geben: möchte aber einen doch gerne dergleichen thun, als wüsste ich etwas, das für meine Unwissenheit einstehen könnte; und nenne also das, dass sich mein Würfel unter mehreren gleich möglichen und gleich wahrscheinlichen (gleichgültigen) Fällen nun gerade für die Nummer 3 entschieden hat, ein Ungefähr. Glaubte ich in diesem Ungefähr in der That einen reellen Entscheidungsgrund für einen, an sich willkührlichen Fall gefunden zu haben; glaubte ich, dies Ungefähr sey es, welcher den Ausschlag für die Nummer 3 gegeben habe, so würde ich mich billig in jedermanns Augen lächerlich machen. Verscheide ich mich hingegen, und will mit meinem Ungefähr mehr nicht, als die Thatsache ausdrucken, dass ich für meinen Wurf von 3 keinen Grund deutlich anzugeben wisse; so wird man mir's allgemein ganz gerne so hingehen lassen, dass ich meiner Unwissenheit einen Mantel umzuhängen, und da wenigstens noch Worte zu machen im Stande bin, wo mich meine Gedanken verlassen. Genau so verhält es sich mit dem Ausdrucke Willkühr; er ist unverwerflich und hat einen Sinn, so lange er blos die Thatsache bezeichnen soll, dass ich, bei gleichgültigen Handlungsfällen, oft mir selbst nicht deutlich bewusst bin, warum ich mich zu dem einen, und nicht vielmehr zu dem andern entschlos." Offenbar müsste das letztere heissen: so lange er blos den Grund im allgemeinen, unbestimmt welchen, bezeichnen soll. Denn

Will-

Willkühr bezeichnet nie eine That, sondern allemal den Grund derselben.

Hierauf sucht der Verf. zu zeigen, was man bisher zu beobachten glaube, aber nicht beobachte. Man fing, heisst es von den Handlungen, bei welchen man sich keines Entscheidungsgrundes bewufst war, an, bereitete sich, da wo man mit anderweitigen Gründen vermeintlich am Ende war, lasse es sich ja nicht anders machen, als dafs man in sich selbst allein und ausschliefsungsweise den vollgültigen Grund von gewissen Erscheinungen suche: und verwandelte so die, im Bewufstseyn gegebene Thatsache seiner eigenen Kurzsicht, verwandelte seine eigene Unkunde bestimmender Gründe, in ein positives Vermögen; die Willkühr ward zur Seelenkraft erhoben. Das ganze Thun und Lassen des Menschen ward von seiner Willkühr abhängig gemacht; der Begriff des Willens also in seiner erfahrungsmäfsigen Bedeutung, d. i. als ein Bestimmtwerden zu einer Sache durch die Neigung und das Interesse seines Gemüths für sie, es gründe sich nun dies, worauf es wolle, — dieser erfahrungsmäfsige Begriff gänzlich verdreht; der Wille in die Hände der Willkühr, als einer höheren Gebieterin, überliefert, zu einem gleichgültigen (indifferenten) Willen gemacht, und nachdem man dem blinden Namenwesen der Willkühr alles zu Füssen gelegt hatte, ward es endlich noch mit dem schönen Titel der menschlichen Freiheit geziert.

Endlich sucht er S. 24 den trüglichen Schein zu enthüllen, vermöge dessen der Mensch sich für berechtiget hält, den Grund seiner freien Handlungen in seiner eignen blofsen Willkühr zu suchen. Den Grund davon findet er 1) in dem dem menschlichen Erkenntnifsvermögen eignen Gesetze, aus seiner Erkenntnifs ein Ganzes zu machen. (Man sehe die Beurtheilung einer andern Schrift Annal. 1796. p. 371.) 2) in dem Hange dem Satze des zureichenden Grundes Genüge zu thun, dafs nun der gemeine Menschenverstand sich auch hierbei beruhiget, liege in der Natur unseres Bewufstseyns. Da die Anwendung dieses Grundes dem Verf eigenthümlich gehört; so wollen wir ihn selbst reden lassen: ‚Diese Natur unseres Bewufstseyns heisst es S 26., bringt es so mit sich, dafs wir uns aller Verrichtungen unsers Gemüthes nur der Form, nicht aber der Materie nach, wie es Aristoteles ausdrückt, bewufst werden; nur was dem Dialektiker, nicht aber was dem Physiker an unsern Gemüthswirkungen angehört, kommt nach dem Ausdrucke eben desselben Weltweisen in unserm Bewufstseyn vor. Man untersuche einmal seine Sinnenerkenntnifs! Indem ich mein Auge auf dies Papier gerichtet habe, so werde ich mir zwar des Eindrucks, den dasselbe auf meine Sehnerven macht, der Form nach, bewufst: das Resultat von dem, was itzt in diesem Augenblicke zwischen diesem Gegenstande und meinen Sehnerven vorgeht, wird in meinem Bewufstseyn angekündiget; aber die, diesem Resultate von meiner Seite zum Grunde liegende Materie, d. i. die physische Modifikation der Häute und Säfte, der Crystallinse, des Sehnerven in meinem Auge, meiner Gehirnfibern, kurz der ganze Grund, warum mir itzt dies Papier gerade so, und nicht anders erscheint, stellt sich meinem Bewufstseyn nicht zugleich mit jenem Resultate dar. Dem Dialektiker wird daher sogleich, was ihm werden soll, so bald sich seine Augen öffnen; der Stoff zu seiner Dialektik ist ihm schon in und mit seinem Bewufstseyn gegeben und er darf nicht aus demselben hinausgehen: denn sein Geschäfte ist es ja blos, sich seine Vorstellung, als Vorstellung der Form nach, zu zergliedern,

dern, und deswegen war auch vielleicht Dialektik die Erſtgeburt der Philoſophie. Man trägt, was zu ihr gehört, mit ſich herum; omnia mea mecum porto, gilt von dieſer weltberühmten Kunſt, die auch die Metaphyſik der Alten begreift. Bei weitem nicht ſo glücklich iſt der Phyſiker, welcher auch vielleicht eben deswegen erſt die ſpäte Geburt neuerer Jahrhunderte ward. Ihm giebt das bloſe leere Bewuſstſeyn an ſich nichts von dem, was er zu ſeinem Gegenſtande ſeiner Unterſuchungen brauchen könnte, er muſs ſich herausbegeben aus dem Ich zur Materie, muſs Nerven, Muskeln, Häute, Säfte, Fibern muſs die Natur des Lichtes und des Schalles beobachten: mit einem Worte, er muſs erſt ſammlen, inzwiſchen der Dialektiker das, ihm und jedem Menſchen ſchon in und mit ſeinem Bewuſstſeyn gegebene, nur zerlegen darf. Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit unſern Empfindungen und Gemüthsbewegungen; auch ihrer werden wir uns nur der Form, nicht aber der Materie nach bewuſst. Bei den Anwandlungen des Zornes z. B. empfinden wir zwar ein heftiges Verlangen, den Gegenſtand deſſelben zu vertilgen; aber von ſeinen phyſiſchen Bedingungen in unſerm Körper, von dem, was mit unſern Nerven und Muskeln, mit unſern Lebensgeiſtern und unſerm Blute vorgehen muſs, um jenes Reſultat zu bewirken, hievon werden wir im Augenblicke der Gemüthsbewegung nichts gewahr; und der Zorn erſcheint uns daher auch als bloſe Gemüthsbewegung in unſerm Bewuſstſeyn. Anders findet ſich die Sache, wenn der Phyſiker ſeine Elemente unterſucht: und deswegen ſagt auch der Stagirite (de an. Cap. I) auf eine ganz verſchiedene Art müſſen der Phyſiker und Dialektiker den Zorn definiren; indem ihn dieſer für die Begierde der Willensvergeltung erlittenen Uebels oder für dergleichen etwas, jener hingegen für die Gährung des, ſich um das Herz herum anhäufenden Blutes oder des Wärmeſtoffes erklären werde. Steigen wir weiter hinauf zu unſern höheren Seelenkräften und unterſuchen unſere Gedanken ſelbſt in dieſer Abſicht, ſo wird ſich auch an ihnen ein gleiches zeigen. Indem ich gegenwärtig meine Gedanken hier niederſchreibe, ſo gehen ſie alle zwar als Gedanken in meinem Bewuſstſeyn vorüber; aber ſie theilen dieſem auch nicht die mindeſte Spur von den Bedingungen mit, unter welchen ſie überhaupt, oder gerade in dieſer Folge und Verbindung, aus meinem Gemüthe hervorgehen. Ich werde mit der Kraft, die ſie bewirkt, nicht als Kraft, ſondern blos ihrer Wirkungen bewuſst: was ſich mir in dieſem Augenblicke von ihr zu erkennen giebt, ſind eben ihre Reſultate. — Sollte es ſich nun mit unſerm Wollen anders verhalten, als mit unſerem Denken und unſeren geſammten übrigen Gemüthskräften? — Es wird darauf ankommen, was uns die Erfahrung hierſalls lehrt, und dieſe weiſt in der That hierin von keiner Ausnahme. Wenn wir nämlich wollen, ſo werden wir uns in demſelbigen Augenblicke auch dieſes Wollens blos als eines Wollens, (ſeiner Form nach) — mithin als einer bloſen Willkühr; nicht aber der es bewirkenden Kraft (ſeiner Materie nach) bewuſst. Würde daher ein Stein, wie Spinoza richtig bemerkt, während des Flugs durch die Luft plötzliches Bewuſstſeyn bekommen, ſo müſste auch der Stein glauben, nicht die Hand, welche ihn in die Luft geſchleudert hatte, ſondern er ſelbſt ertheile ſich dieſe Bewegung. Und warum dies? Spinoza löſt zwar den Fall nicht aus der Natur des Bewuſstſeyns auf; allein nur dieſes gewährt ihm, auf die angezeigte Art, eine ganz einfache und doch befriedigende Auflöſung; denn vermöge der

der Natur des Bewuſstſeyns könnte der Stein durch daſſelbe allein ſchlechterdings noch nichts von der, ſeine Bewegung bewirkenden Kraft erfahren; und in ſeinem Bewuſstſeyn käme alſo nur das Reſultat derſelben, nämlich die Bewegung ſelbſt vor: folglich müſste er, wenn er über die Urſache ſeiner Bewegung (wie der Dialektiker) blos aus dem datum des Bewuſstſeyns klug werden, und nicht (wie der Phyſiker) aus demſelben hinausgehen wollte, um Erfahrungen zu Hülfe zu nehmen, durchaus nichts als Grund ſeiner Bewegung angeben können, auſſer dem, was ihm ebenfalls ſchon mit ſeinem Bewuſstſeyn gegeben wurde, auſſer ſeinem Ich. Könnte er aber, unter den angezeigten Umſtänden nichts auſſer ſeinem Ich als Grund ſeiner Bewegung angeben, und könnte gleichwohl auch nichts ohne Grund denken: ſo müſste er eben ſein Ich auch zum Grunde ſeiner Bewegung machen, d. i. er müſste dafür halten, er ſelbſt ſey der alleinige Urheber ſeiner Bewegung. Dies nun auf unſer Wollen, als einen actus angewandt; und die unvermeidliche, von ſo vielen Philoſophen ſogar kanoniſirte Täuſchung, welche dabei mit unterlauft, wird klar werden. Das beſte wird ſeyn, wenn ich zuerſt wieder einen indifferenten Fall als Beiſpiel wähle. Es iſt mir an ſich ganz gleichgültig, ob ich rechts oder links in meinem Zimmer auf und niedergehe; jedoch entſchlieſse ich mich, diesmal rechts zu gehen. Will ich nun bei dem ſtehen bleiben, was von dieſem Entſchluſſe, im Augenblicke ſeines Entſtehens, in meinem Bewuſstſeyn vorkommt, ſo finde ich darin nichts von ihm ausgedruckt als ſeine Form: mein Bewuſstſeyn ſagt mir nichts weiter hierüber, als ich gieng rechts, weil ich rechts gehen wollte. Es kann demnach, vermöge der Natur meines Bewuſstſeyns, nicht anders ſeyn, als daſs mir mein Entſchluſs eben als ein Entſchluſs, mein Wollen als ein Wollen (ohne im Augenblicke deſſelben auch nur die mindeſte Spur von ſeiner Materie gewahr zu nehmen) dargeſtellt wird, und wie es mir geht, ſo geht es in gleichen Fällen allen Menſchen; auch ihnen wird dann, vermöge der Natur ihres Bewuſstſeyns, im Augenblicke des Entſchluſſes, ihr Wollen blos als ein Wollen dargeſtellt. Es kann aber auch vermöge des Geſetzes, das auf die Totalität jeder möglichen Erkenntniſs in mir dringt, nicht anders ſeyn, als daſs auch an jenem actus meines Wollens dem Princip des zureichenden Grundes, als eines weſentlichen Erforderniſſes zur Totalität meiner Erkenntniſs, unverzüglich Genüge geſchehe. Nun habe ich nichts näher bei der Hand, als die unmittelbaren data meines Bewuſstſeyns, dieſe aber ſind *a*) mein Ich überhaupt und *b*) im gegenwärtigen Falle ein gewiſſes Wollen, als bloſes Wollen; ſoll folglich an dieſem actus meines Wollens dem Princip des zureichenden Grundes Genüge geſchehen, muſs dies ſogar nothwendigerweiſe, und zwar unverzüglich, geſchehen, weil mein Gemüth ſchlechterdings keine Lücke in ſeiner Erkenntniſs dulden kann: ſo bleibt mir ja zu dieſem Behufe nichts übrig, als daſs ich mein Ich mit dem gegenwärtigen actus meines Wollens ſchlechthin in das Verhältniſs des Grundes zu ſeinem Begründeten ſetze, und ſage: mein Ich, wie es mir in und mit meinem Bewuſstſeyn ſchon gegeben iſt, enthält auch den zureichenden Grund meines Wollens. Dies Ich aber, auf gewiſſe Willensakte ſchlechthin als ihr Grund bezogen, heiſst nichts anders, als meine Willkühr, wie ſie ſich der gemeinſte Mann, mit Ueberſpringung aller anderweitigen wirklichen Beſtimmungsgründe denkt, und vermöge des bereits erwähnten, denken muſs. Letzterer iſt daher in dieſem Stücke

der

der wahre Dialektiker, er bleibt, wie dieſer, bei der Form ſtehen; nur mit dem Unterſchiede, daſs er es bei der Form als dem nächſten bewenden läſst; der Dialektiker aber dieſe Form als das höchſte, und mit der gemeinen Erfahrungskenntniſs ja nicht mehr zu vermengende, betrachtet. Würde es dem gemeinen Manne zuzumuthen ſeyn, daſs er aus ſeinem Ich auch ein wenig herausſchaute, und ſich nicht durch die unvermeidliche Unvollſtändigkeit, womit ſein bloſses Bewuſstſeyn zwar die Form, aber nicht die Materie ſeiner Willensakte ausdruckt, ſogleich zu einer einſeitigen Entſcheidung hinreiſſen lieſse, mit einem Worte würde ihm ſchon die mindeſte Phyſik zuzutrauen ſeyn: ſo hätte wohl ſein Ich, das er auch in ſeinen Göttern und Geiſtern ſtrapazierte, von jeher nicht ſo viel zu thun bekommen. Allein es iſt ein nur aus dem Geſetze der Ergänzung erklärbarer Charakter ſelbſt des gemeinen Menſchenverſtandes, daſs er ſchon ehe einmal recht erfahren, und das Erfahrene vollſtändig beobachtet worden iſt, mit Entſcheidungsgründen da iſt, von denen er ſich ſelbſt keine weitere Rechenſchaft geben kann; die aber eben dadurch, daſs ſich von ihnen (ohne Pſychologie) keine weitere Rechenſchaft geben läſst, den Schein der Axiome erkünſteln. In dieſem Sinne könnte man es daher ganz gerne zugeben, daſs Weltweiſe, welche die Willkühr in Schutz nehmen, ſie als ein Axiom des gemeinen Menſchenverſtandes etwa einer demonſtrativen Sittenlehre vorantichickten.

Hier hat man alſo die ganze Ueberſicht des neuen Verſuches, den Determinismus zu vertheidigen. Aber es iſt Schade, daſs Hr. B. den Hauptpunkt bei Seite liegen läſst, und des praktiſchen Grundes, Freiheit anzunehmen auch nicht mit einer Silbe gedenkt. Die Sache hat folgende Bewandniſs: Der Begriff der Freiheit findet ſich früher als die Einſicht in dem Urſprung deſſelben. Das Philoſophiren über dieſen Begriff beſteht darin, daſs man die Urſachen deſſelben entwickelt, und deutlich vorſtellt. Einige geben die Erfahrung für die Quelle dieſes Begriffs aus. Dieſe hat Herr B. gut widerlegt. Andere ſehen Schlüſſe aus der Erfahrung für die Quelle dieſes Begriffs an, und meinen, dieſe Schlüſſe laſſen ſich rechtfertigen. Auch dieſen hat Hr. B. gezeigt, daſs ſie Unrecht haben; wenigſtens hat er dargethan, daſs ihre Schlüſſe nicht zureichen. Aber wenn weder Erfahrungen noch analogiſche Schlüſſe aus der Erfahrung zureichen, den Begriff der Freiheit zu begründen; folgt hieraus, daſs er überall ungegründet ſey? hat Hr B. etwa dargethan, daſs der Gegenſtand des Freiheitsbegriffes etwas ganz unmögliches ſey? Mit nichten. Er hat blos gezeigt, daſs keine Spekulation zureiche, ihn zu rechtfertigen, und hierin hat er vollkommen recht. Aber es würde übel um uns ausſehen, wenn alle Begriffe falſch wären, die man bis jezt noch nicht richtig deducirt hätte. Nun bleibt aber die Kantiſche Deduktion noch übrig, die Hr. B gar nicht berührt, und wornach die Freiheit kein Faktum, ſondern ein erſchloſſener Begriff iſt (Idee) deren Realität zuzulaſſen keine theoretiſche Erkenntniſs da iſt, ſondern eine praktiſche, nämlich das Sittengeſetz, (nicht eine ſittliche Handlung) deſſen Möglichkeit ohne die Freiheit gar nicht gedacht werden kann. Hr B. würde alſo noch zu zeigen haben, daſs bloſe Naturweſen auch ſittliche Weſen ſeyn können, welches ihm aber nimmermehr gelingen wird.

5) Regensburg, bei Montag und Weiſs: *Ueber die Beſtimmung des Menſchen*; ein philoſophiſcher Verſuch nach Grundſätzen

ſätzen der kritiſchen Philoſophie, von *Johann Lenz*, Profeſſor, 1796. 8½ B. kl. 8.

Die Gedanken, welche in Kants Kritik der praktiſchen Vernunft über des Menſchen Beſtimmung vorgetragen ſind, findet man in dieſer Schrift auf eine faſsliche und leichte Art, nicht ohne eigne Reflexionen dargeſtellt und hie und da erläutert.

IV. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

1) Halle und Leipzig bei J. G. Ruff: *Peter Baylens philoſophiſches Wörterbuch* oder die philoſophiſchen Artikel aus Baylens hiſtoriſch-kritiſchem Wörterbuche. In deutſcher Sprache. Abgekürzt und herausgegeben zur Beförderung des Studiums der Geſchichte der Philoſophie und des menſchlichen Geiſtes. Von *Ludwig Heinrich Jakob*, Profeſſor der Philoſophie zu Halle. *Erſter Band.* 1797. 42 B. gr. 8. (Pränumerationspreis 4 Thlr. Ladenpreis 6 Thlr. für beide Bände.)

Daſs Baylens Werk mehr geleſen und ſtudiert werden möge, iſt wohl allerdings ein Wunſch, den jeder, der an Gelehrſamkeit Intereſſe nimmt, mit dem Herausg. thun wird. Und dieſer Auszug kann gewiſs dieſes Studium ſehr erleichtern. Von der Arbeit des Herausgebers wird man einen richtigen Begriff erhalten, wenn man lieſet, was er in der Vorrede ſelbſt darüber ſagt: Ich habe, heiſst es S. V. bei dem Auszuge folgende Grundſätze beobachtet: 1) Es war mir darum zu thun, alle Artikel, welche Geſchichte der Philoſophie und Geſchichte des menſchlichen Geiſtes betreffen, in einen ſo engen Raum, als möglich zu bringen. Deshalb wurde der engſte und ſparſamſte Druck, und das gröſste Medianformat gewählt. 2) Es ſind in dem gröſseren Werke viele Anmerkungen und Erläuterungen zerſtreut und bei Artikeln angebracht, welche zunächſt nicht philoſophiſchen Inhalts ſind. Dieſe Anmerkungen ſind mit in den Auszug aufgenommen, und da angebracht, wo ſie hingehören, ſo daſs in demſelben nichts fehlt, was zu dem beſagten Zwecke Wichtiges im Bayle vorkommt. Dagegen ſind 3) ſolche weitläuftige Anmerkungen, welche blos zur Berichtigung nicht mehr geleſener Schriften dienen, beſonders die Verbeſſerungen Moreri's, und andere, welche blos und allein zu Baylens Zeit einigen Werth haben konnten, entweder gänzlich weggeblieben, oder doch ſehr verkürzt worden. 4) Man wird aber doch noch hie und da Bemerkungen finden, welche Kleinigkeiten in der Chronologie oder andere geringfügig ſcheinende Dinge betreffen. Dieſe habe ich deswegen mit aufgenommen, weil ſie a) Beweiſe des ſcharfſinnigen kritiſchen Geiſtes von Bayle enthalten; b) weil oft daraus erhellet, von welchem wichtigen Einfluſſe auf Geſchichte und Beurtheilung philoſophiſcher Meinungen kleine Verſehen und geringſcheinende Nachläſſigkeiten ſind, und c) weil ſie den Lehrern der Philoſophie zu Beiſpielen in der angewandten Logik dienen können, wie man Gründe beurtheilen ſoll, wozu ich ſie ſehr oft gebraucht habe. 5) Die Citate ſind faſt ſämtlich beibehalten, und da in der Urſprache abgedruckt, wo ſie zum Beweiſe oder zur Darſtellung der Richtigkeit einer Meinung dienen können. Bayle giebt davon ſelbſt die beſten Gründe an. Die wenigſten Leſer haben die Bücher, worauf ſich Bayle beruft, und die ſie haben, ſind doch oft zu bequem, um ſie nachzuſchlagen. Dieſes gilt noch weit mehr von unſrer heut zu

Tage gewöhnlichen Art zu ſtudieren. Es iſt alſo recht gut, wenn ſie die zur gehörigen Beurtheilung der Sache nöthigen Stellen, gleich da, wo ſie dieſelben brauchen, abgedruckt finden. Zuweilen, wo nichts auf die Worte ankam, habe ich den Griechiſchen Text weggelaſſen, und blos die Ueberſetzung erhalten. 6) Nicht ſelten wird man Excurſe über Meinungen finden, die jetzt ſchon veraltet zu ſeyn ſcheinen, und an die kein Menſch bei uns mehr glaubt. Aber dieſe habe ich mit gutem Bedacht aufgenommen. Denn erſtlich muſs man bedenken, daſs die Erzählung dieſer Meinungen und der Gründe für und gegen ſie, zur Geſchichte des menſchlichen Geiſtes ſehr weſentlich gehört, und zweitens iſt zu erwägen, daſs das, was in der einen Gegend von Deutſchland ſchon für abgethan gehalten wird, in der andern noch ſehr zweifelhaft iſt. 7) Da ich nur Bayle liefern wollte, und mir es nicht ſowohl um die Verbreitung der Kenntniſs der Litteratur, als vielmehr des Bayliſchen Urtheils über allerlei Meinungen zu thun war; ſo habe ich mich auch blos auf Bayle eingeſchränkt, und die Chaufepiéſchen Supplemente lagen auſſer meinem Plane. 8) Was endlich die Ueberſetzung betrift; ſo wäre es eine zu ſchwere Arbeit geweſen, die der Verleger nicht ohne ſeinen Schaden hätte vergüten können, wenn das ganze Werk hätte neu überſetzt werden ſollen, da ein Bogen, ſo wie dieſer Auszug gedruckt, mehr Manuſkript erfodert, als ſechs andere, ſo wie ſie häufig in der Meſſe erſcheinen. Es iſt daher die von Gottſched veranſtaltete Ueberſetzung zum Grunde gelegt. Das, was ich dabei gethan habe, beſteht in folgenden: Ich habe erſtlich die Ueberſetzung ſehr genau mit der Urſprache verglichen, und da, wo der Sinn verfehlt oder dunkel ausgedruckt war, die nöthige Veränderung getroffen; zweitens habe ich die altdeutſche Form in der Conſtruction möglichſt wegzuſchaffen geſucht. Ganz konnte dieſes freilich nicht gelingen. Da es indeſſen bei der Lektüre dieſes Werks nicht ſowohl auf die äſthetiſche Form des Ausdrucks, als vielmehr auf Richtigkeit und Deutlichkeit der Gedanken ankömmt; ſo kann der Mangel an der erſtern dem Studio dieſes Buchs wohl keinen Abbruch thun, wenn nur für das Letztere gehörig geſorgt iſt. Und in der That habe ich es weder an Mühe noch an Zeit fehlen laſſen, ſowohl den Sinn des Originals zu treffen, als auch den Abdruck möglichſt correkt zu liefern. Jeder Bogen iſt dreimal durchgeſehen worden. Durchgängige Vollkommenheit kann man bei der ſo kleinen und kompreſſen Schrift und bei der Stärke des Werks nicht fodern, und der Herausgeber erwartet in dieſer Hinſicht eine billige Beurtheilung.

Um unſre Leſer in den Stand zu ſetzen, ſelbſt zu beurtheilen, wie des Herausgebers Arbeit ſich leſen läſst, wollen wir hier die erſte beſte Stelle zur Probe herſetzen. In dem Artikel *Epikur* ſucht Bayle zu zeigen, daſs die Irreligion Epikurs aus ſeiner Meinung flieſse, daſs die Materie ewig ſey. Dieſes thut er mit folgenden Worten: „Unter den Naturlehrern des Heidenthums war die Verſchiedenheit der Meinungen, über den Urſprung der Welt, und über die Natur des Elements, oder der Elemente, woraus die beſondern Körper vorgeblich gebildet worden ſind, auſserordentlich groſs. Einige behaupteten, das Waſſer ſey der erſte Anfang aller Dinge; andre legten dieſe Eigenſchaft der Luft, andere dem Feuer, andere den gleichartigen Theilchen u. ſ. w. bei. Aber darin waren ſie doch alle einig, daſs die Materie der Welt unerſchaf-

fen

ſen wäre. Ueber die Frage: ob etwas aus nichts gemacht wäre, war kein Streit unter ihnen. Alle behaupteten einhellig, daſs dieſes unmöglich wäre. Und folglich war die unabhängige Ewigkeit, welche Epikur den Atomen zueignete, keine Meinung, welche die andern Sekten, deswegen, weil ſie ein nothwendiges und unerſchaffenes Daſeyn zuließ, hätten verdammen können. Denn jede andere Sekte ſchrieb denen Principien, die ſie zuließ, einerley Natur zu. Nun behaupte ich, wenn einmal der irreligiöſe Satz als ausgemacht angenommen wird, daſs Gott nicht der Schöpfer der Materie ſey: ſo iſt es weniger abgeſchmackt zu behaupten, wie die Epikuräer thaten, daſs Gott nicht der Urheber der Welt ſey, und daſs er ſich um die Regierung und Erhaltung der Welt nicht bekümmere, als wenn man annimmt, wie viele andere Philoſophen, daſs er ſie gebildet habe, ſie erhalte und ihr Regierer ſey. Was dieſe ſagten, war zwar wahr, aber in ihrem Raiſonnement war doch keine Conſequenz; es war eine hineingezwungene Wahrheit: ſie kam nicht durch die rechte Thüre in ihr Lehrgebäude, ſondern ſtieg zum Fenſter hinein; ſie befanden ſich nur darum auf dem guten Wege, weil ſie von der Richtſchnur abgewichen waren, die ſie anfangs genommen hatten. Wenn ſie dieſelbe zu verfolgen verſtanden hätten, ſo würden ſie keine Orthodoxen geweſen ſeyn: und alſo war ihre Rechtglaubigkeit ein Baſtard und eine Mißgeburt; ſie war zufälliger Weiſe aus ihrer Unwiſſenheit entſprungen, denn ſie hatten ſie blos der Unfähigkeit, richtig zu ſchlieſſen zu verdanken. Dieſer Vorwurf trift diejenigen Philoſophen noch viel ſtärker, die vor dem Anaxagoras hergegangen ſind; weil ſie die Entſtehung der Welt, ohne alle Dazwiſchenkunft des göttlichen Fingers erklärten. Siehe den Artikel *Anaxagoras* in der Anmerkung (F). Wenn ſie nun dennoch nachher die göttliche Vorſehung zuließen, ſo ſchloſſen ſie viel ſchlechter, als diejenigen die ſie nicht zuließen: ehe und ever ſie angenommen hatten, daſs der göttliche Verſtand über die Entwickelung des Chaos, und die erſte Bildung der Theile dieſer Welt, die Aufſicht geführt habe.

Wenn ich weiter nichts davon ſagte, ſo möchten die meiſten von meinen Leſern glauben, ich trüge ein eben ſo gottloſes Paradoxum vor, als die Lehre Epikurs ſelbſt. Ich muſs alſo dieſes alles ſo genau als möglich entwickeln. In dieſer Abſicht muſs ich gleich anfangs als Grund feſtſetzen, daſs es nach den Syſtemen aller heidniſchen Philoſophen, die einen Gott glaubten, ein ewiges und unerſchaffenes, von Gott unterſchiedenes Weſen gab, nämlich die *Materie*. Dieſes Ding hatte ſein Daſeyn blos ſeiner eignen Natur zu verdanken, und hieng von keiner einzigen andern Urſache ab, weder was ſein Weſen, noch was ſein Daſeyn, noch was ſeine Eigenſchaften betraf. Man konnte alſo nicht ſagen, wenn man nicht die Geſetze der Vernunft verletzen wollte, denen alle untere Urtheile und Schlüſſe unterworfen ſind, daſs ein anderes Weſen über die Materie eine ſolche Herrſchaft ausgeübt hätte, wodurch ſie ganz und gar verändert ſey; und folglich widerſprechen diejenigen den erſten Geſetzen des Denkens, welche behaupten: daſs die Materie von ſich ſelbſt von Ewigkeit da geweſen ſey ohne eine Welt zu ſeyn, und daſs ſie erſt angefangen habe, zur Welt zu werden, als Gott anfing, ſie auf hundert verſchiedene Arten zu bewegen, ſie hier zu verdicken, dort zu verdünnen u. ſ. w. Wenn alſo Epikur einen Platoniker getragt hätte: „Sagt mir, ich bitte euch, mit welchem Recht hat Gott, der Materie, den Zuſtand geraubt,

worin ſie von Ewigkeit her geweſen iſt? Was hat er für eine Befugniſs? Woher hat er ſeine Vollmacht bekommen, dieſe Verbeſſerung vorzunehmen?" Was würde man ihm haben antworten können? Wollte man die Befugniſs auf die höhere Macht gründen, womit ſich Gott begabt gefehen? Allein hätte man ihn nicht in dieſem Falle, nach dem Geſetze des Stärkern, und nach Art derjenigen unrechtmäſſigen Eroberer handeln laſſen, deren Aufführung offenbar dem Rechte widerſpricht, und welche die Vernunft und die Begriffe der Ordnung verdammen? Wollte man ſagen, daſs Gott, weil er viel vollkommener als die Materie ſey, dieſelbe auch mit Recht ſeiner Herrſchaft hätte unterwerfen können? Allein, auch dieſes iſt den Begriffen der Vernunft nicht gemäſs: die allervortreflichſte Perſon in einer Stadt hat kein Recht, ſich zum Meiſter davon zu machen, und ſie kann darin nicht rechtmäſsiger Weiſe herrſchen, wenn man ihr nicht wenigſtens die Gewalt aufträgt. Mit einem Worte: wir erkennen keinen andern rechtmäſsigen Titel der Oberherrſchaft, als den Titel einer Urſache, oder eines Wohlthäters, eines Käufers, oder den die freiwillige Unterwerfung u. ſ. w. geben kann. Nun hat nichts von allen dem zwiſchen der unerſchaffenen Materie und der göttlichen Natur ſtatt: Man muſs alſo ſchlieſſen, daſs ſich Gott, ohne Verletzung der Geſetze der Ordnung, nicht zum Meiſter dieſer Materie hat machen können, um nach ſeiner Phantaſie mit derſelben zu ſchalten. Will man mir anführen, was unter den Menſchen und andern Thieren vorgeht; ich meine die Herrſchaft, welche der Menſch über die Thiere ausübt, ohne daſs er ſie hervorgebracht oder ernährt hat, (man redet hier alſo, weil man die Menſchen und die Thiere überhaupt, und keinen Menſchen insbeſondere betrachtet, der dieſes oder jenes Thier kauft und ernährt u. ſ. w.): ſo werde ich antworten (man ſetze voraus: daſs es Epikur iſt, der dies antwortet, und nicht ein Menſch der das erſte Buch Moſes geleſen hat, und daraus weiſs, welches die rechtmäſsige Quelle der Gewalt iſt, die wir über die Thiere ausüben) daſs, da blos Bedürfniſs, oder Leidenſchaften des Menſchen der Grund dieſer Herrſchaft ſind, dieſes nicht dazu dienen könne, uns begreiflich zu machen, warum ſich Gott der Herrſchaft über die Materie bemächtiget habe, da er gar nichts nöthig hat:

Omnis enim per ſe divum natura neceſſe eſt
Immortali aevo ſumma cum pace fruatur — — —
Ipſa ſuis pollens opibus, nihil indiga noſtri
Lucret. Libr. I. v. 57.

und welcher in ſich ſelbſt allen Grund ſeiner unendlichen Seligkeit findet, welcher nicht der geringſten Leidenſchaft fähig iſt, und welcher nicht die geringſte That vornehmen kann, die nicht der allergenauſten Gerechtigkeit vollkommen gemäſs wäre. Ein Platoniker, dem man auf dieſe Art in die Enge triebe, würde ſich gezwungen ſehen, zu ſagen, daſs Gott ſeine Macht über die Materie blos aus Güte ausübe. Gott, würde er ſagen, (man merke, daſs dieſer Platoniker, welcher durch die Einwürfe Epikurs gedrungen wird, die Meinung, welche Plutarch dem Plato, in Abſicht auf die Seele der Materie zueignet, verlaſſen müſste. S. die Anmerkung (V) zu Ende) ſieht folgende zwei Punkte vollkommen ein. Erſtlich, daſs er nichts wider den Willen der Materie thun würde, wenn er ſie ſeiner Herrſchaft unterwürfe; denn weil ſie nichts empfand, ſo war ſie auch nicht vermögend, ſich

ſich über den Verluſt ihrer Unabhängigkeit zu betrüben: zum andern, daſs ſie in einem Stande der Verwirrung und Unvollkommenheit, ein unförmlicher Haufe von Materialien war, woraus man ein vortreffliches Gebäude aufführen könnte. Da nun etliche davon in lebendige Körper und denkende Weſen verwandelt werden konnten; ſo wollte er der Materie einen viel ſchönern und edlern Zuſtand mittheilen, als derjenige war, worin ſie ſich befunden hatte. Liegt hierin wohl etwas, das dem höchſtgerechten und höchſtgütigen Weſen unanſtändig wäre? So würde, nach meinem Bedünken, ein Pyroniker am vernünftigſten antworten können. Allein mich deucht auch, daſs Epikur nichts Beſſers würde verlangen können, wenn er dieſe Streitigkeit in dieſe Schranken gebracht ſähe. Er würde noch viel Schwierigkeiten einzuwenden haben.

1) Würde er fragen: u. ſ. w.

V. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE.

1) Halle in der Curtſchen Buchhandlung: *Archiv für die Phyſiologie*, von D. *Joh. Chriſt. Reil*, Profeſſor in Halle. *Zweiten Bandes zweites Heft.* 1797. 12. B 8. (12 Gr.). *Zweiten Bandes drittes Heft*, mit ſechs Kupfertafeln 13 B. 8. 1797. (1 Thlr.)

Dieſe beiden Hefte liefern eine höchſt intereſſante und fruchtbare Abhandlung von Hrn. Dr *Joh. Auguſt Köllner* in Jena, welche zur Ueberſchrift hat: *Prüfung der neueſten Bemühungen und Unterſuchungen in der Beſtimmung der organiſchen Kräfte nach Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie.* Sie läuft durch beide Hefte durch und iſt 9½ Bogen ſtark. — Wem man es recht fühlbar machen will, was für nachtheilige Folgen in der Phyſiologie der Mangel an richtiger Beſtimmung der reinen Verſtandesbegriffe und der gehörigen Anſicht der Vernunftprincipien gehabt hat, dem darf man nur dieſe Abhandlung leſen laſſen. Sie liefert zugleich den ſchönſten Beweis in concreto, daſs die tiefſinnigen Erörterungen und Unterſuchungen der Kategorien und die abſtrakten Beſtimmungen der reinen Verſtandesbegriffe ſo wenig für die Erfahrungserkenntniſſe unnütz ſind, daſs man ſich vielmehr keine Richtigkeit in der Beurtheilung der letzteren, eher zu verſprechen hat, bis man jenen tranſcendentalen Theil der Philoſophie aufs Reine gebracht hat. Wir wollen den Inhalt der Abhandlung nur kürzlich anzeigen.

Nachdem in dem 1. § die Nothwendigkeit der Unterſuchung des Begriffes von Leben kraft gezeigt iſt, beſchäftigen ſich die beiden folgenden §§ mit der Beſtimmung des Begriffes von *Kraft* und *Leben*, als welche die Beſtandtheile ſind, woraus der Begriff *Lebenskraft* zuſammengeſetzt iſt. Der erſtere wird nach der Kritik der reinen Vernunft beſtimmt, und wird freilich für Aerzte, welche mit derſelben noch nicht bekannt ſind, größtentheils unverſtändlich ſeyn. Daſs aber ihre eignen verſuchten Beſtimmungen dieſes Begriffs mangelhaft und ſelbſt hie und da unverſtändlich ſind, kann ihnen aus der Kritik des Hrn. Verfaſſers klar genug, und alſo das Bedürfniſs einer tieferen Unterſuchung ſichtbar werden. Die Beſtimmung des Begriffes vom *Leben* wird § 3. eingeleitet. Es werden die Beſtimmungen, welche Stahl und mehrere Neuere dieſem Begriffe gegeben haben, der Kritik unterworfen, und ein vorläufiger Begriff aufgeſtellt S. 258. Hierauf geht der Verf die Begriffe von Muskelreizbarkeit und Nervenreizbarkeit durch, und zeigt, wie viel an der genauen

bens in dem angegebenen Sinne des Worts. — Alle diese Wirkungen, sagt der Hr. V. S. 269. wären Bewegungen aus einem innern Princip. S. 371. wird nun der gegebne Begriff von Leben und Lebenskraft nach dem gemeinen Gebrauche versucht, und gezeigt, dafs er auf das Thier- und Pflanzenleben passe. Das Pflanzenleben nämlich sey S 373. das „Resultat der Verbindung der plastischen Kraft und der Muskelreizbarkeit als organischer Fähigkeiten mit den äufseren und relativ innern reizerregenden Gegenständen." Das thierische Leben bestehe „in der Verbindung der plastischen Kraft der Muskel- und Nervenreizbarkeit mit den äussern und innern sowohl relativ als absolut innern reizerregenden Gegenständen." Die Gesetze der Lebenskraft machen den Beschlufs der Abhandlung.

Der unvollkommenste Theil der von dem Verf. angestellten Untersuchung scheint dem Rec. der zu seyn, wo der Begriff des Lebens und der Lebenskraft bestimmt wird. Der Hr. V. hat sich hierbei der Methode bedient, dafs er die bekannten Dinge, denen man Leben und Lebenskraft beilegt, sich vorstellt, ihre Merkmale vergleicht, und diejenigen absondere, die ihnen, in wie fern ihnen obgedachte Begriffe beigelegt werden, zukommen. Allein hierbei kann es leicht geschehen, dafs blos zufällige Merkmale für wesentliche Bestandtheile des Begriffs ausgegeben werden, und dafs das, was blos eine sehr zufällige Wirkung oder Bedingung der Wirksamkeit des Princips ist, für das Princip selbst gehalten wird. Irrt Recens. nicht; so ist dieses dem Hrn. V. bei seinen gegebnen Erörterungen begegnet. Denn erstlich passt sein gegebner Begriff von Leben offenbar blos auf die Phänomene des sinnlichen Lebens. Es ist aber nicht zu leugnen, dafs der Begriff des Lebens und der Lebenskraft viel weiter greift, indem wir auch Gott, der Seele und Geistern ein Leben beilegen, ob wir gleich hierbei gar nicht an organische Kräfte, noch an Verbindungen derselben mit Reizen denken; woraus evident ist, dafs der Begriff des Lebens bei seiner ursprünglichen Bildung aus ganz andern Merkmalen zusammengesetzt ist, als diejenigen sind, deren der Hr. Verf. erwähnt. Der Hr. V. ist aber viel zu einsichtsvoll, als dafs er die Bemerkung zum Einwande gegen uns gebrauchen sollte, dafs dieser Gebrauch des Begriffes *Leben* sich auf etwas Schimärisches gründe, und dafs er doch den Begriff des in der Erfahrung vorkommenden Lebens erschöpft habe. Denn bevor man zu den näheren zufälligen Bestimmungen eines Begriffs gelangt, ist bei einer gründlichen philosophischen Untersuchung allemal nöthig, die wesentlichen Grundbestandtheile des Begriffs zu erforschen. Uns wundert daher sehr, dafs sich der Hr. V. nicht auch hier an Kant gehalten hat, der den Begriff des Lebens vollkommen erschöpft. Wirklich stellt er auch an mehreren Orten das von Kant angegebne wesentliche Merkmal des Lebens, *Veränderung oder Bewegung aus einem innern Princip* auf; aber es scheint den Sinn desselben zu verkennen, da er dasselbe auch in den Pflanzen, in der Reizbarkeit anzutreffen glaubt. Ein inneres Princip kann aber nach Kant nichts relativ innerliches seyn, sondern ist ein Ding, welches nicht im Raume ist und doch als Ursache erscheint. Wir kennen aber in der Erfahrung nur ein einziges Ding dieser Art, nämlich die Empfindung oder Vorstellung, und daher ist Leben in der allgemeinsten Bedeutung nichts anders, als Veränderung durch Vorstellungen verursacht, und Lebenskraft, eine Kraft durch Vorstellungen Veränderungen hervorzubringen. Dieses ist in der That der ursprüng-

Digitized by Google

ſprüngliche Inhalt des Begriffs des Lebens, und die Anwendung deſſelben auf Pflanzen und thieriſche unwillkührliche Bewegung als Folgen der Reizbarkeit iſt blos eine falſche Anwendung des Begriffs, welche durch den Schein begünſtiget und erhalten wird, als ob in den Pflanzen wirklich ein inneres Princip (Seele) wohne, da bekanntlich die Einſicht, daſs die Veränderungen in den Pflanzen aus mechaniſchen und chemiſchen Kräften erklärbar ſind, erſt ſehr ſpät entſtanden iſt. Alſo blos wegen der *Aehnlichkeit* mit Menſchen und Thieren, nannte man vegetirende Pflanzen und zuckende thieriſche Körper lebendig: daſs der Ausdruck hier metaphoriſch angewandt werde, iſt eine Entdeckung ſpäterer Zeiten, wie dieſes bei vielen andern Begriffen der Fall iſt. Die Merkmale, welche der Hr. Verf. von dem Leben angiebt, ſind nicht Merkmale des Lebens ſelbſt, ſondern nur Bedingungen, unter welchen es ſich in der Sinnenwelt äuſſert.

2) Göttingen bei Vandenhök und Ruprecht: *Ueber das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte.* Ein Verſuch, dieſe Wiſſenſchaft philoſophiſch zu behandeln. Von D. *Chriſtoph Girtanner*, geheimen Hofrathe etc. 1796. 28 B. 8.

Nichts kann allgemeine Grundſätze mehr empfehlen und ſie annehmlicher machen, als wenn die Fruchtbarkeit derſelben in der Anwendung gezeigt wird, und daher muſs man der Metaphyſik Glück wünſchen, wenn ein Mann an ihr Geſchmack gewinnt, welcher mit einem groſsen Reichthume hiſtoriſcher Erkenntniſſe ausgerüſtet iſt, und der durch eine geläuterte Metaphyſik dieſelben zu berichtigen, zu kritiſiren, und ſyſtematiſch zu ordnen ſucht. Denn ſo viel auch bei den hiſtoriſchen Erkenntniſſen von der Empfindung und unmittelbaren Wahrnehmung ſelbſt abhängen mag; ſo kommen ſie doch niemals zu Stande, ohne daſs eine groſse Menge metaphyſiſcher oder reiner Begriffe gebraucht werden, welche, wenn ſie unbeſtimmt oder gar falſch ſind, groſse Unordnung und Verwirrung in dieſe Erkenntnisart bringen, und die Urſache ſind, daſs dergleichen Erkenntniſſe oft weit länger zurückbleiben, als es geſchehen würde, wenn jene Begriffe vorher gehörig wären berichtiget worden. Nirgends ſind die ſchädlichen Vorurtheile häufiger, als bei Männern, welche empiriſche Wiſſenſchaften auch blos empiriſch betreiben. Denn dieſe bilden ſich gemeiniglich ein, daſs ſie alle ihre Erkenntniſſe durch die bloſse Betaſtung und Beſchauung erlangt haben und kennen die Beiträge ſelbſt nicht, die ſie ihrer Vernunft und ihrem Verſtande ſchuldig ſind, und die in ihren Erkenntniſſen vermiſcht liegen, und von ihnen auf eine ſehr verkehrte Art abgeſondert werden. Jede Art der Erkenntniſſe hat ihren reinen oder metaphyſiſchen Theil, und dieſen auszuſcheiden und insbeſondere darzuſtellen, iſt eine zwar trockene und ſchwere, aber gewiſs ſehr nützliche Arbeit. Sobald dieſes aber glücklich geſchehen iſt, dann laſſen ſich die Principien, welche auf dem empiriſchen Wege gemacht ſind, erſt ſichten und gehörig beurtheilen, dann läſst ſich eine neue Ordnung in die Erfahrungen bringen, und es beginnt eine ſehr heilſame Reformation in den empiriſchen Wiſſenſchaften, die uns oft in kurzer Zeit weiter bringt, als eine Menge Erfahrungen, denen die gehörige Leitung fehlt.

Der reine Theil der Naturlehre iſt von Kant in der Metaphyſik der Natur, abgeſondert dargeſtellt worden. Aber die Phyſik hat den Mann noch nicht gefunden, welcher

welcher tief genug in den Geiſt dieſes Werks eingedrungen wäre, um die bisherige Phyſik darnach zu reformiren, die überflüſſigen Unterſuchungen daraus zu ſcheiden, die eingeſchlichenen falſchen Begriffe zu verbeſſern, und ſo die Naturlehre ihrem empiriſchen Theile nach, logiſch zu vervollkommnen. Denn es gehört hierzu nicht blos Bekanntſchaft mit den reinen Begriffen, die nur die *Form* ausmachen, ſondern auch genaue Erkenntniſs der Materialien, und es trift ſich ſelten, daſs ein Mann beide Vollkommenheiten der Erkenntniſs in ſich vereiniget.

Auch die Natur*geſchichte* hat gewiſſe reine methaphyſiſche Erkenntniſſe von nöthen, welche zur Anordnung und Beurtheilung der gefundenen Thatſachen ſehr vieles beitragen, und Kant, deſſen weit umfaſſender Geiſt ſich über alle Theile der Wiſſenſchaften ausgebreitet hat, hat dieſe theils in ſeiner Kritik der Urtheilskraft, theils in andern kleinern Abhandlungen dargeſtellt, und zugleich die Anwendung davon in ſehr intereſſanten Beiſpielen gezeigt. Hr. *Girtanner* erwirbt ſich nun das Verdienſt, einen erweiterten Gebrauch von dieſen Principien zu machen, und ſie auf die ganze Naturgeſchichte anzuwenden; und jedermann muſs ſich freuen, daſs ein ſo gelehrter, und mit philoſophiſchem Geiſte begabter Mann ſich dieſes Geſchäfts unterzogen hat. Wir wollen das, was er in dem vorliegenden Werke geleiſtet hat, hier kürzlich beſchreiben.

Das ganze Buch zerfällt in *drei* groſse Theile, wovon der erſte die Theorie oder die Grundſätze ſelbſt aufſtellt; der andere wendet dieſelben auf das menſchliche Geſchlecht an, und iſt der ausführlichſte; der dritte enthält die Anwendung der Grundſätze auf die übrigen organiſchen Theile der Natur, und iſt, wegen Mangel an vorhandenen Beobachtungen viel kleiner, als der vorhergehende.

In dem erſten Abſchnitte beſtimmt der V. zuerſt verſchiedene Begriffe, die zu ſeinem Zwecke gehören, als *Naturbeſchreibung*, *Naturgeſchichte*, *Stamm*, *Natur und Schlagart*ung, *Abartung*, *Nachartung*, *Ausartung*, *Raſſe*, *Spielart* etc. Dann werden S. 20 etc. die verſchiedenen Syſteme der Erzeugung vorgeſtellt, nämlich 1) der *Occaſionalismus*; 2) der *Präſtabilismus*, der entweder das Syſtem der *Evolution* oder der *Epigeneſis* iſt, und deren verſchiedene Zweige, und die Grundſätze für die Zeugung und Organiſirung der Körper werden theils bei Gelegenheit einzelner Begriffe, theils bei andern Gelegenheiten feſtgeſtellt. Es ſind dieſelben, welche man in Kants, Blumenbachs und Schmids Schriften findet. Hier und da bedürfen die Begriffe einer Berichtigung. So beſchäftiget ſich die Methaphyſik nicht blos, wie es S. 1. heiſst, mit der oberſten Urſache der Welt, ſondern mit allen *überſinnlichen* Dingen und *nicht empiriſchen* Erkenntniſſen der Dinge. Ferner iſt der Ausdruck, da man Misgeburten, *widernatürliche Veranſtaltungen organiſirter Körper* nennt, nicht aus dem Grunde tadelhaft, den der Hr. V. S. 26. anführt, und wo er ſagt: Es iſt nichts widernatürlich, was den Naturgeſetzen folgt. Denn es iſt bekannt, daſs der Ausdruck Natur nuiser dem, daſs er im allgemeinen alles anzeigt, was Geſetzen der Sinnenwelt folgt, auch die beſondere Natur einer gewiſſen Species andeutet, und daſs man darunter die einer gewiſſen Gattung oder Art zukommenden Eigenſchaften und Geſetze verſteht, und folglich alles widernatürlich nennt, was den Geſetzen der Art zuwider iſt. So ſind Fieber, Verrückung u. ſ. w. widernatürliche Zuſtände, weil ſie gar nicht zu den Zwecken gehören, welche die Natur

bei der Einrichtung dieſer Art von Geſchöpfen beabſichtiget hat, ob ſie gleich ganz wohl in dem Umfange des Naturganzen gegründet ſind. Und ſo iſt auch der Ausdruck, daſs eine Misgeburt etwas widernatürliches ſey, ganz untadelhaft.

Das Princip, wornach der Hr Verf. die Gattungen eintheilt, iſt das Princip der Fortpflanzung, und heiſst: *alle Thiere und Pflanzen, welche mit einander fruchtbare Junge zeugen, gehören zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung.* Nach dieſem Geſetze gehören nun alle Menſchen zu *Einer* Gattung, und zu Einem gemeinſchaftlichen Stamme. Die erblichen Abweichungen davon, welche unter eine Gattung gehören, heiſsen *Abarten* (S 5.) und dieſe ſind 1) *Raſſen*, wenn ſich die Eigenthümlichkeit in allen Himmelsſtrichen in langen Zeugungen unter ſich erhält, und in der Vermiſchung mit andern Abartungen deſſelben Stammes jederzeit halbſchlächtige Jungen erzeugt: 2) *Spielarten*, wenn die Abartung zwar in der Fortpflanzung nacharter, aber in der Vermiſchung mit andern Abartungen nicht nothwendig halbſchlächtig zeugt. Das Beiſpiel, daſs blonde Menſchen untereinander ſtets blonde, brunette ſtets brunette zeugten, iſt nicht richtig. Denn dem Rec. ſind viele *unbezweifelte* Beiſpiele vom Gegentheile bekannt. Das Blonde und Brunette iſt blos eine zufällige Verſchiedenheit, das der Art nichts angeht; 3) *Varietäten*, wo die Abartung zwar oft aber nicht beſtändig nacharter; 4) Ein *beſonderer Schlag*, wenn die Abartung zwar mit andern Abartungen halbſchlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erliſcht. In Beziehung auf die Menſchen lehrt nun die Erfahrung folgendes: Man kann fünf Raſſen annehmen, welche ſich durch die Farbe ihrer Haut unterſcheiden: 1) Die Raſſe des Weiſſen. Europäer und Mongolen. 2) Die Raſſe der Schwarzen. Neger. 3) Die Raſſe der Olivengelben. Hindoſtaner. 4) Die Raſſe der Braunen. Malayen. 5) Die Raſſe der Zimmetfarbnen. Amerikaner. Die Raſſe der Weiſſen theilt ſich in vier Spielarten. *a*) In die Spielart der Fleiſchfarbnen. Die meiſten Europäer. *b*) In die Spielart der Dunkelgelben. Mongolen. *c*) In die Spielart der Bräunlichgelben. Kreolen. *d*) In die Spielart der bräunlichweiſſen. Mauritanier. Die Spielart der Fleiſchfarbnen theilt ſich in zwei Neben Spielarten: *α*) In die Neben-Spielart der Blonden, und *β*) in die Nebenſpielart der Brünetten. Die fünf genannten Raſſen zeugen, untereinander vermiſcht, halbſchlächtig; ſie bringen Blendlinge hervor, wodurch ihr Karakter, als ſo viele verſchiedene Raſſen, auſser Zweifel geſetzt wird. Der weiſſe Menſch zeugt: Mit dem ſchwarzen, den Mulatten; mit dem Olivengelben, den gelben Meſtizen. Mit dem braunen, den braunen Meſtizen. Der ſchwarze Menſch zeugt: Mit dem olivengelben; — die Miſchung iſt noch nicht verſucht. Mit dem braunen — die Miſchung iſt noch nicht verſucht. Mit dem zimmetfarbenen — den Kabugl, oder ſchwarzen Karaiben, oder Lobo. Der weiſſe Menſch zeugt: Mit dem Mulatten, den Terzeron, oder Moriſſio. Mit dem gelben Meſtizen, den Caſtizen. Mit dem rothen Meſtizen, einen Quatravalven, oder rothen Caſtizen. Mit dem Kabugl, den röthlichen Mulatten. Die Mulatten unter ſich zeugen Mulatten, welche Kaſken genannt werden. Die Kabugl zeugen unter ſich die Spielart der Chalos. Der ſchwarze Menſch zeugt mit den Mulatten, die Kabros oder Griffos. Der zimmetfarbne Menſch zeugt: Mit dem rothen Meſtizen, den Treſalvo. Mit dem Mulatten den braunen Meſtizen. Mit dem Kabugl, den Zambaigen. Der weiſſe Menſch zeugt:

Digitized by Google

mit dem Terzeron oder Moriſſio, einen Quarteron, oder Alvino, welcher wenig mehr von ſeinem Neger-Urſprung übrig behält. Mit dem gelben Caſtizzen, den Poſtizzen Mit dem rothen Caſtizzen, den Octavon, oder Eſpannolo Der Mulatte zeugt: Mit dem Terzeron, den Saltatras. Mit dem Zambaigen, dem Cambujo Mit dem Cambujo, den Albaraſſado, dem Borzino. Der zimmetfarbne Menſch zeugt: Mit dem rothen Caſtizzen, oder Eſpannolo, einen Meſtindio, Der Cabro, oder Griſſo, zeugt mit einem Kapugl, einen Givero. Der Meſtindio zeugt mit dem rothen Caſtizen, einen Coyoto. Der Coyoto zeugt mit dem zimmetfarbnen Menſchen einen Harnizo. Der weiſſe Menſch zeugt mit dem Quarteron, oder Alvino, den Quinteron, welcher weiſs iſt. Der Quarteron und Terzeron zeugen mit einander den Tente-enel-ayre. Der Cabro, oder Griſſo, zeugt mit dem ſchwarzen Menſchen, einen ſchwarzen Menſchen.

Dieſe Eintheilungen werden weiter verfolgt, und mit vieler Beleſenheit und Gelehrſamkeit erläutert. Ueber die Bevölkerung von Südindien, Amerika etc. werden viele ſchöne Reflexionen mitgetheilt, worunter manche neue Ideen vorkommen. Die Abſchnitte über die Varietäten ſind ſehr unterhaltend, und können viel Stoff zum Nachdenken geben. Der Freund der Anthropologie wird überhaupt in dem ganzen Buche vieles beiſammen geordnet finden, was er ſonſt in vielen Büchern zerſtreut ſuchen muſste. Die Thier- und Pflanzengeſchichte iſt auf gleiche Art behandelt. Rec. ſieht mit Sehnſucht der Fortſetzung dieſes Werks, welche der Hr. Verf. verſpricht, entgegen.

VI. KRITIK DER REINEN VERNUNFT.

1) London by J. Downes: A general and introductory View of Profeſſor Kant's Principles concerning Man, the World and the Deity ſubmitted the conſideration of the Learned. By *F. A. Nitſch* Late Lecturer of the latin language and Mathematics in the Royal Fridericianum College of Königsberg and Pupil of Profeſſor Kant. 1796. 24. B. 8.

Dieſes iſt der erſte Verſuch, die Reſultate der Kantiſchen Philoſophie in England in engliſcher Sprache bekannt zu machen. Hr. N. hält ſich ſeit einigen Jahren in London auf, und hat vor etwa 40 Zuhörern über die Kantiſche Philoſophie geleſen. Das gegenwärtige Buch ſoll den Wisbegierigen einen vorläufigen Begriff von dem Zwecke der Kantiſchen Unterſuchungen geben. Nach den widerſprechenden oft ſehr ſeichten Urtheilen, welche man in den engliſchen Journalen über Kants Philoſophie geleſen hat, war es ſehr zu wünſchen, daſs von einem Kenner ein Abriſs davon geliefert würde.

Herr N. verräth nun in dieſem Werke gute Einſicht in die Kantiſche Philoſophie und für einen Ausländer ziemlich groſse Fertigkeit im engliſchen Ausdrucke. Er hat auf den erſten 20 Seiten das, was Kant in der Kritik auszuführen gedenkt, auf eine ſehr deutliche und populare Art vorgeſtellt, und dieſe allein können zum Studio der Kantiſchen Werke ſelbſt reizen. Was aber den Abriſs des Syſtems ſelbſt betrifft; ſo wäre zu wünſchen, der Hr. V. hätte ſich mehr an Kant ſelbſt gehalten. Er hat aber mehr die Reinholdiſche Theorie des Vorſtellungsvermögens befolgt, woraus man ſich ſchwerlich einen richtigen Begriff von Kants Philoſophie erwerben kann. Da indeſſen der V. in einem ausführlichern Werke die Kantiſche Philoſophie weitläuftiger mittheilen will; ſo wird er unſtreitig in demſelben ſich mehr an Kants Werke halten.

2) Wittenberg; *Quae inter theſin et antitheſin dynamicorum mundi conceptuum locum habet ratio, eandem inter utramque mathematicorum intercedere ſive mundi initium ambitumque finitum ex ratione ſtatui poſſe.* Diſputatione oſtenditur, quam — Defendet Auctor *J. Chr. Aug. Grohmann.* L. A. M. et ord. phil. Adjunctus Extraordin. 2 Bogen 4. 1796.

Hr. Adjunkt Grohmann liefert in dieſer Gelegenheitsſchrift ſcharfſinnige Bemerkungen über die Vernunftideen, und macht auf Schwierigkeiten aufmerkſam, welche ſich bei der Kantiſchen Deduktion der Vernunftideen finden, die alles Nachdenken verdienen. Was den behaupteten Satz des Hrn. Verf. anbetrifft; ſo ſcheint es Recenſenten, als ob Hr. G den Begriff der Welt als eines Dinges an ſich zum Grunde legt, wodurch freilich der Begriff eines abſoluten Anfanges nothwendig wird. Da aber jener Begriff nichts iſt, ſo fällt auch die vermeinte Nothwendigkeit eines abſoluten Anfanges weg, und die regulative Idee einer Welt, die in der Syntheſis nie vollendet werden kann, tritt ein, worüber alle Vernunftideen als Begriffe von Objekten betrachtet zu Grunde gehen. — Die Schwierigkeit über die Kantiſche Deduktion der Ideen S. 12. ſcheint auch dem Rec. ſehr wichtig, und er getrauet ſich dieſelbe nicht zu löſen.

VII. VERMISCHTE SCHRIFTEN.

1) Hamburg und Leipzig, in der von Kleefeldſchen Buchhandlung: *Kritik der Humanität.* 1796. 17 B.

Den Begriff und Nutzen der Humanität zu beſtimmen, die Art, wie ſie erlangt wird, was das äſthetiſche Gefühl und die Künſte dazu beitragen, anzugeben, und die Fortſchritte der Humanität bei den verſchiedenen Nationen darzuſtellen, iſt der Zweck des vorliegenden Buches. Der V. hat einen lebhaften und angenehmen Vortrag, und man wird ſein Buch mit Nutzen leſen. Noch mehr würde er ſich empfohlen haben, wenn er weniger abſprechend über andere urtheilte, und mehr Beſcheidenheit in ſeinen eignen Urtheilen äuſſerte. Wir wollen einen kurzen Abriſs von dem Buche zu geben ſuchen:

Die Einleitung enthält einige vorläufigen Bemerkungen über die Humanität, in denen viel wahres und falſches, viel gerades und ſchiefes vorkömmt. Der Ton, welcher S. 19 — 21 herrſcht, iſt gewiſs ſehr inhuman. Das zweite Kapitel S. 23 — 68 iſt der Erörterung des Begriffs der Humanität gewidmet. Der Anfang iſt polemiſch. Andere wirkliche und mögliche Meinungen werden kritiſirt. Wir wollen dieſe Kritik dahin geſtellt ſeyn laſſen. Sie enthält viel gutes, wenn nur der Ton nicht zu barſch und egoiſtiſch wäre. Wir wollen aber unſre Leſer mit der dem Verf. eignen Beſtimmung des Begriffs der Humanität bekannt machen. Sie iſt: (S. 46) „Zuſammenſtimmung der Sinnlichkeit und Vernunft, oder gänzlicher wechſelleitiger Einflu's der Empfindung und Vernunft auf die Handlungen." Dieſer Erklärung ſcheint aber alles zu fehlen, was zu einer guten Erklärung nöthig iſt. Denn ſie iſt undeutlich und leidet viele Auslegungen. Nach der Auslegung, welche am leichteſten und natürlichſten zu ſeyn ſcheint, iſt es offenbar ein falſcher Begriff der Humanität, da Sinnlichkeit und Vernunft bei allen menſchlichen Handlungen, woran Ueberlegung Theil hat, zuſammen wirken und zuſammen ſtimmen. Wahrſcheinlich hat der V. die praktiſche Vernunft gemeint, aber dieſes iſt nicht beſtimmt. Die folgende ausführ-

führliche Erörterung macht die gegebne Erklärung um nichts deutlicher. Der Schulausdrücke kommen zu viele vor, und doch sind sie nicht immer präcis und richtig angewandt Doch vielleicht urtheilen andere Leser günstiger. Wir wollen ihnen also einen Theil der Rechtfertigung der gegebnen Erklärung mittheilen. S. 47. „Zuförderst frägt es sich: worin besteht der Einfluss der Empfindungen und der Vernunft? Und noch zuvor dringt es dem Forschungsgeiste sich auf: Können überhaupt Empfindungen und Vernunft Einfluss auf einander haben, oder ist nie Einfluss zwischen diesen beiden möglich? Empfindung entsteht aus dem Bezogenwerden vom Gegenstande, und diese ist ein Hauptinhalt der Sinnlichkeit. Da Sinnlichkeit aber, so wie Vernunft, sich als Grundvermögen unserer Seele im Bewusstseyn ankündiget, so müssen beide in Zusammenhang stehen, oder wir müssen annehmen, dass verschiedene Grundvermögen in einem Subsirato gedacht werden können, ohne zusammen zu gehören. Gehörten sie nicht zusammen, so könnte man eines wegnehmen, ohne dadurch das Ding aufzuheben; folglich wäre eines überflüssig, und machte dann kein Grundvermögen aus. Ferner kommen Sinnlichkeit und Vernunft dergestalt in unserm Bewusstseyn vor, dass jene nie ohne einen Akt der Thätigkeit geschiehet; indem ich nie einen Eindruck empfange, ohne das Mannigfal ige in eine Einheit gebracht zu haben, und durch diese beiden Theile bewirke ich nur etwas, was auch immer zur Sinnlichkeit gehören mag. Aber die Vernunft würde nie reine Thätigkeit seyn, wenn nicht mannigfaltiges vorangienge; folglich, leidendes; folglich, sinnliches, wovon wir nachher abstrahirten, und endlich zu einem Grade der Thätigkeit gelangen, der sich selbst Stoff giebt, und diesen Stoff auch selbst in Einheit bringt. So liegt es hell am Tage, beide bestehen nur mit einander; und bestehen sie nur mit einander, so halten sie jede etwas in sich, wodurch die andere nur erkennbar wird. Und so verhält es sich in der That.“

S. 50. „Worin besteht denn der Einfluss der Empfindung und Vernunft? Die Empfindung fordert zur Thätigkeit vorzüglich durch sympathetische Gefühle auf. Durch das natürliche Interesse, was wir für alle Gegenstände haben, aufgeregt, werden wir zu dem, was uns affizirt — das ist, auf uns Eindruck macht, hingezogen. Wir theilen unsere Persönlichkeit mit dem Gegenstande. Diese Theilnahme, an und für sich selbst, äussert sich bei jeder Empfindung. Aber insbesondere grub die Natur uns noch ins Herz, die Mitempfindung — das Gernversetzen in andere Personen; die Hinübertragung unseres Gefühls in andere, und Hinüberziehung in uns. Sie schlang ein heimliches Band um unsere Menschheit, und lehrte uns nie für uns selbst zu bleiben, sondern uns nur mit dem Verhältniss zu anderen zu gedenken. Diese Mitgefühle äussern sich vorzüglich in Leiden. Weil wir hier mehr erschüttert werden, so ergiesst sich ein sanfter Schmerz über unsre Nerven, wie ein lauter Schrei in weiter Natur unterhallt. Es ergreift unsre Weichheit. Von der andern Seite bestürmt die Schwäche unsre Thätigkeit, und fordert uns auf zu handeln. Hingegen die Mitempfindung der Freuden ist lauter und rauschender; fordert mehr zum leeren Anschauen auf; zieht unsre Persönlichkeit nicht hinein; fordert sogar Anstrengung, dass wir sie anschauen, weil fast immer ein Grad von Bewunderung eingeflösst werden soll. Die sympathetischen Gefühle gewinnen also einen mächtigen Einfluss auf uns. Sie fordern

Digitized by Google

dern den Willen dermaſsen auf, daſs er beinahe unwillkührlich ſich beſtimmen muſs, zu handeln "

S. 51. „Die Empfindung hat aber auch in allen Neigungen und Trieben den mächtigſten Einfluſs Dies ewige Seufzen der menſchlichen Kreatur, Umherflattern und Suchen und Finden und Wiederſuchen fordert gar lebendig auf. Zögen uns die Gegenſtände nicht an, dieſen die Liebe; jenen das Spiel; einen Dritten der Tanz; einen Vierten die Jagd, und wie ſie weiter heiſsen mögen, ſo betrachteten wir die Natur als ein Schauſpiel. Sie wandelte vorüber und wir vergäſsen ſie. Nun aber ſuchen wir beſtändig etwas in den Dingen. Wir finden Verlangungen in uns, die dem Gegenſtande entſprechen und verwechſeln das Intereſſe. Ein einiger Drang zwingt uns mit Macht zu dem hin, was auſser uns iſt. Nun glauben wir es gefunden zu haben, und finden doch immer nur ein weniges, weil das Ganze unter alle Dinge vertheilt liegt. Das Ganze kann aber ein Menſch nicht haben, weil alle dazu gehören; folglich befriedigen die Dinge dieſer Erde uns nie. Ein Menſch hat alles Verlangen in ſich, was alle Dinge nur geben können. Mir deucht, dieſer Einblick erleuchtet dieſe wichtige Lehre, und wir ſehen von einer Seite, wie wenig wir im Stande ſind, uns zu entziffern; und von der andern Seite, wie beklagenswerth es um uns ſtände, ſo wir nicht ein höheres Verlangen noch auſser dem trügen, was in uns wohnt, das Intereſſe für die praktiſche Vorſchrift. Wir wollen uns vergnügen, das heiſst, mit den Dingen auſser uns berauſchen — man ſpinne dieſe Vergnügungen ſo fein aus, wie man wolle, es heiſst doch nur Umgang mit Dingen, die nicht von uns abhängen. Hängt es nicht von uns ab, und tragen wir dennoch unſere Seufzer ihnen nach, ſo ſind wir abhängig. Und was ſpielt denn der abhängige für eine Rolle? er widerſpricht ſich auf das leidigſte, wenn er durch Verbindungen mit Gegenſtänden in Ruhe zu kommen gedenkt. Das Ding beharrt doch immer für ſich ſelbſt, und in ſo weit es als ein beharrliches in der Erſcheinung gedacht werden muſs, trennt es ſich von uns; und dieſer Rückhalt für uns, dieſe nicht gänzliche Hingebung kränkt ſchon die Neigung. Ich zeige hiedurch nur entfernt darauf hin, daſs Neigungen nicht gänzlich befriedigen können. Der Einfluſs überraſcht uns. Aber, ehe wir uns von dieſer Betrachtung wenden, ſo möchten wir fragen: nutzt der Einfluſs nichts? Gelenkt, gemildert behandeln wir nur durch ſie alles, was umher iſt, wie es behandelt werden muſs. Wir treten in die unverbrüchlichſte Freundſchaft. Das weitere gehört unten. Die ganze Empfindung als Gattung ſchwimmt alſo, wie die groſse Welt, vor einem eintretenden Jüngling ins freie. Er fühlt ſich übermächtiget, und hätte ihn die Natur mit tauſend Armen und tauſend Zungen beſchenkt, ſo fehlt es ihm nicht, ſie alle zu beſchäftigen. Sie wirbeln ihn hinab — jeder liebliche Gegenſtand — fröhne dem Bedürfniſs oder dem Geſchmack — ich verſtehe hier nicht den durchaus ſinnlichen — ſucht ſein Einladendes als ein Recht aufzudringen Wird allenthalben gepflückt, ſo bleibt natürlich nicht viel über. Ihn leckt die Körperwelt weg, wie Feuer das Oel aus der Lampe. Mich ſchaudert vor der Herabwürdigung! So unedel kann alſo das Aelteſte durch Uebermaaſs werden. Die Sinnlichkeit iſt das edelſte Band mit der Welt. Sich bewuſstlos ihr in die Arme geworfen, das entehrendſte, was für den vernünftigen Menſchen ſich darſtellen kann. Die Vernunft hat Einfluſs auf Handlungen. Schneidend kalt gebietet ſie: Du ſollſt! — da

hilft

hilft kein Bereden. So werden wir durch sie Sklaven der Denkkraft, wenn wir es nicht ausser uns sind. Wir gehören uns selbst, weil wir müssen, da unsere Vernunft sagt: Du sollst! Es scheint immer auf eine Sklavenschaft angesehen zu seyn. Nein! ein Drittes ist uns der Wille. Es steht mir frei, schlecht zu seyn, so wie es mir frei steht, gut zu seyn. Wäre ich bei der Abhängung von meiner Denkkraft auch ein edlerer Sklave als von der Sinnlichkeit, so bliebe ich immerhin Sklave. Darum waltet diese Kraft in uns zu wollen und zu lassen. Jene, die Sinnlichkeit, will siegen, als die faule Wollüstlingerin; die Vernunft, als der beflügelte Redner — wir sagen, ich will oder will nicht. Die Vernunft hat Einfluss — sie kündigt an, dass wir Persönlichkeit besitzen; dass wir nicht allein von dieser Welt sind; dass alles kömmt und geht, und wir doch nicht mit allen kommen und gehen können; dass wir in diese Genüsse Geist legen sollen, nicht blos den Kitzel leiden, sondern selbst diesen berechnen, und ihn nur erlauben müssen, damit wir nicht als Frohndiener hinterherleiern, sondern persönlich auftreten. Die Vernunft würde uns kalt tyranniſiren, wenn kein Wille wäre — sie würde, wie ein Frohnknecht, aus Gewohnheit ungerührt uns anbefehlen, wenn nicht zugleich die lüsterne Sinnlichkeit ermahnte und erinnerte; wir tragen ein Gewand, und das Gewand gehört nicht uns.“ — Wie entsteht nun wechselseitiger Einfluss auf die Handlungen? Dieses beantwortet der Verf. S. 56., wie folgt: „Sinnlichkeit und Vernunft können sich nicht einander aufhelfen, denn sie sind zwei verschiedene Vermögungen; aber andere Richtungen kann eine durch die andere bekommen. Die Sinnlichkeit muss die Vernunft gleichsam zur Erde hinabziehen, und diese jene über ihre thierische Rechte erheben. So wäre freilich alles gethan, was man sich nur in den glänzendsten Aussichten versprechen konnte. Die Sinnlichkeit bietet uns eine ganze Welt voll Entzücken an. Durch sie werden wir von einem Gegenstande zum andern fortgerissen, und wie im magischen Zauber geleitet. Alle diese Eindrücke, welche uns bestürmen, führen uns zu nichts im Grunde, als uns an die Welt zu knüpfen. Genuss verspricht uns alles. Die thierische Natur im Ueberfluss zu stillen, weckt die ersten Neigungen unmittelbar. Das gegenwärtige, das heftige des Eindrucks überwältiget uns, so, dass der Genuss in Ueppigkeit und Schwelgerei ausartet. Nachdem nun die Wirkungen der Sinnlichkeit geschildert sind, folgt S. 58: „Die Sinnlichkeit bleibt eine nothwendige Bedingung des Menschen; aber für sich allein untergräbt sie den Menschen. Sie muss erhöht werden. Hier beginnt der Einfluss der Vernunft. Die Vernunft fordert uns auf, nach einem Gesetze des guten zu handeln. Unbedingt ihrer Vorschrift zu folgen, sey das erste und einzige Gebot. Wegen ihrer Einfachheit, Unbedingtheit, ist sie allgemein, und muss ewig als die oberste Richtschnur unserer Handlungen gelten. Dieses Gesetz, so unerreichbar es dem Menschen seyn mag, tritt in unserer Begehrungswelt auf. Sie ordnet jede Lust, von aussen eingeflösst, und räth ihr, damit nie Allgemeinheit ausgeschlossen werde. Ihr Einfluss zweckt demnach darauf ab, bei jeder Lust zu prüfen, ob sie allgemein, unbeschadet des Ganzen, statt finden könne. Was dieser Regel entspricht, ist human; ihr zugegen, unhuman. Langes Gewinsel regt meine Aufmerksamkeit, ich sehe einen leiden, werde angezogen. Soweit geht das Geschäft der Sinnlichkeit. Ob diese Leiden von der Art sind, dass ich helfen muss, entscheidet die

die Vernunft.“ Man wird aus dieſen Stellen ſehen, daſs dieſes Buch kein ſchlechtes Buch iſt, und wenn der Verf. das Auge der Kritik auf ſich ſelbſt offen behält; ſo wird er das Schwülſtige, Unrichtige und Gezierte, das hie und da herrſcht, gewiſs vermeiden lernen. Fehlerhafte Stellen dieſer Art kommen z. B vor. S 55, wo es heiſst: „Die ganze Empfindung als Gattung ſchwimmt, wie die groſse Welt, vor einem eintretenden Jüngling ins freie“ S. 47 „Empfindung entſteht aus dem Bezogenwerden vom Gegenſtande etc“ Das *dritte Kapitel* unterſucht den Nutzen der Humanität, und zeigt vielleicht mit zu vielen Worten, wie ſie das Theilnehmungsgefühl und die Geſelligkeit erzeuge, und wodurch das allgemeine Wohl nach moraliſchen Geſetzen befördere und erweitere S. 69 — 98. *Das vierte Kapitel* iſt überſchrieben: Wie erlangt man Humanität? Die Antwort iſt: durch Ausbildung der Seele und des Körpers. Dieſen nach dem Ideal eines menſchlichen Körpers; jene der Sinnlichkeit, dem Verſtande und der Vernunft nach. Dieſes wird S. 100 — 124. gut ausgeführt. *Fünftes Kap.* Was trägt Gefühl für Schönheit zur Humanität bei? Eine Erläuterung des Begriffes zum Schönen, nach Kantiſchen Principien, geht vorher S. 124 — 140. Der Schönheitsſinn gewährt eine ſehr ſanfte Empfindung (S. 141) man genieſst den höchſten Grad der Glückſeligkeit dadurch (?). Bei der Schönheit werde auf keinen Nutzen geſehen, das Schönheitsgefühl verkenne alſo die eigennützigen und ſelbſtſüchtigen Neigungen, und habe alſo mit dem humanen Sinne viel Aehnlichkeit. „Der Schönheitsſinn entlegt ſich ſelbſt; der humane ebenfalls. Der Schönheitsſinn zieht alles mit ſich fort; der humane umſchlingt das Ganze. Der Schönheitsſinn ergreift frei; der humane muſs daſſelbe thun. Der Schönheitsſinn ſucht in allen Schönheit, und will weder zwingen noch gezwungen ſeyn; der humane handelt frei, und zwingt keines Weſens Freiheit ein. Wir ſehen in der Vergleichung, daſs der humane Sinn näher bei Moralität liegt wie der Schönheitsſinn, daher jener auch in Begriffe gebracht werden kann, dieſer aber nicht. Wir ſehen weiter, daſs der Schönheitsſinn, weil er ſich um keinen Nutzen und auch um keinen Zweck bekümmert, ſchlechterdings mit der Moralität nichts gemeinſchaftliches habe, weil dieſe den höchſten Zweck, die Vorſchrift ſelbſt zum Ziel hält. Aber der humane Sinn ſteht in der Mitte. Er will der Vernunft willfährig ſeyn, aber auch den Neigungen Die Neigungen müſſen ſich aber als allgemein ausführbar — denn ob ſie es je werden, iſt völlig einerlei ankündigen Gerade dieſelbe Allgemeinheit giebt dem humanen Sinn auch eine Aehnlichkeit mit dem Schönheitsſinne. Weil der Schönheitsſinn nun den Menſchen zum Allgemeinen aufgelegt macht, und an das Ganze auf das engſte ſchlieſst und alles mit Luſt betrachtet, ſo wird der Menſch dadurch mehr für Humanität geöffnet Sie findet leichteren Eingang, und das Geſchäft, die Neigungen nicht willkührlich wirken zu laſſen, wird unendlich erleichtert, weil der Schönheitsſinn ſich durchweg mit keiner Neigung verträgt. Wir ſind alſo ſchon gewohnt, ihr nicht zu folgen.“

Was der Verf. in der Folge des Abſchnitts noch über die Aehnlichkeit und Verſchiedenheit des Aeſthetiſchen und Moraliſchen ſagt, iſt ſehr fein und gut bemerkt, und verdient oft geleſen zu werden. — *Sechſtes Kap.* Was können die Künſte zur Humanität beitragen? Zuerſt wird

wird an einigen Statüen, nach Winkelmanns Beſchreibung, gezeigt, wie ſie humane Gefühle erwecken können. Dann folgt, was ſchöne Gebäude, Gemälde, die Dichtkunſt, die Humanität befördern können. Alles durch paſſende Beiſpiele erläutert und mit Einſicht ausgeführt. *Siebentes Kapitel.* Ueber die Fortſchritte der Humanität bei den verſchiedenen Nationen. Der Abſchnitt beſchäftiget ſich vornämlich mit den Griechen und Deutſchen, weil, nach des Verf. Urtheile, keine Nation einen ſo entſcheidenden Charakter in der Humanität an ſich trage, als dieſe beiden. Von den Griechen ſcheint der V. zu enthuſiaſtiſch zu urtheilen. Er ſagt ſehr viel Richtiges von ihnen. Aber Schlözers Bemerkungen hätten doch auch Rückſicht verdient. Ihr äſthetiſches Aeuſsere reiſst gar zu leicht hin, und macht, daſs man den Geſchmack mit ächter Humanität verwechſelt. Die Griechen waren blos unter ſich human; waren ſie es wohl gegen Fremde, und verträgt ſich Sklaverei mit der Humanität? — Dagegen ſcheint uns der Verf. ungerecht gegen die Römer zu ſeyn. Wer hat für die Ausbreitung der Kultur mehr gethan, als dieſes Volk? Wenn man auch geſtehen muſs, daſs ſie an Intenſion die Wiſſenſchaften und Geiſteskultur nicht weiter gebracht haben; iſt in Beziehung auf Humanität die Extenſion nicht noch mehr werth? Wer hat aber Bürgerſinn und Bürgerfreiheit mehr verſtattet und mehr ausgebreitet, als die Römer? — So verſchieden man indeſſen auch über dieſe und andere Urtheile des Verf. denken mag, denn Verſchiedenheit iſt hier unvermeidlich; ſo iſt doch gewiſs, daſs Niemand dieſen Abſchnitt ohne groſses Intereſſe leſen wird.

Ueberhaupt genommen, ſcheint uns der praktiſche oder angewandte Theil dieſes Buchs beſſer, als der theoretiſche zu ſeyn. Das Trügliche der abſtrakten Zergliederungen täuſcht junge Schriftſteller, wozu der Verf. zu gehören ſcheint, am allererſten, und daher iſt die Abſicht unſeres Tadels keine andere geweſen, als ihn aufmerkſam auf ſich ſelbſt zu machen. Dagegen wollen wir das Lob, welches ſeinen Einſichten und ſeiner ſcharfen Urtheilskraft gebührt, keineswegs dadurch ſchmälern.

2) *Joannis Luzac Oratio* de *Socrate civi*, publice habita d. 21. Febr. 1795, quum Magiſtratu academico abiret. Probationes et Annotationes de *Socrate* ac de *Republica Attica*, praeſertim Disquiſitio de *Epiſtatis ac Proedris Athenienſium*, et de *Socrate Epiſtate* ad calcem adiectae reperiuntur. Mit dem Motto aus Lactant. Div. Inſt. Lib. V. Cap. 19. „Quod quidem Socrates quia facere tentavit, in carcerem coniectus eſt, ut iam tunc adpareret, quid eſſet futurum iis hominibus, qui iuſtitiam veram defendere coepiſſent." Lugd. Bat., apud A. et J. Honkoop. 1796. 17 Bog. 4. und ein Bog. Dedikation.

Der Verfaſſer iſt nächſt *Ruhnkenius* und *Wyttenbach* einer der vorzüglichſten jetzt lebenden Philologen in Holland, noch aus der Schule des groſsen *Hemſterhuys*; bis vor kurzem, wo er ſeine Stelle niederlegte, Profeſſor der Griechiſchen Litteratur auf der Univerſität zu Leyden; nicht zu verwechſeln mit dem berühmten Zeitungsſchreiber gleiches Namens, der unſers Wiſſens ſein Bruder iſt. — In der *Rede*, die von S. 1 — 45 geht, wird das Betragen des Sokrates in allen politiſchen Verhält-

niſſen,

niſſen, die in deſſen Leben vorkommen, auf eine lichtvolle und eindringliche Weiſe geſchildert, und ſowohl entwickelt, warum er bei dem damaligen Zuſtande des Athenienſiſchen Staats an der Verwaltung deſſelben faſt gar keinen Antheil nahm, als auch gezeigt, wie weiſe, ſtandhaft und ganz ſeiner würdig er ſich bei allen Gelegenheiten benahm, wo er an öffentlichen Geſchäften Theil nehmen muſste. Neue Data erinnert Rec. ſich nicht, in der Rede gefunden zu haben; er konnte aber auch dergleichen nicht erwarten. Ein doppeltes Intereſſe erhält dieſelbe durch die allenthalben bemerkbaren, mit ſeiner Kunſt angebrachten Beziehungen und Anſpielungen auf die gegenwärtige Lage eines *Bataviſchen* Bürgers, der auf eine ähnliche Weiſe, wie Sokrates, über politiſche Gegenſtände denkt und ſein Betragen in Abſicht dieſer nach einer ähnlichen Norm, wie jener, einrichtet. Aus der Wärme des Vortrags wird man leicht inne, daſs der Verfaſſer an vielen Stellen eine würdevolle Apologie *ſeiner ſelbſt* geben wollte. — Die *Probationes* und *Additiones*, die, mit kleinerer Schrift gedruckt, die gröſsere Hälfte der Schrift einnehmen, (ſie gehn von S. 47 — 234) enthalten die *in extenſo* angegebenen Beweisſtellen des hiſtoriſchen und politiſchen Theils der Rede aus Plato, Xenophon, Ariſtoteles, Plutarch etc., mit manchen von einer ausgeſuchten Beleſenheit und ausgebreiteter Gelehrſamkeit zeugenden Bemerkungen und Betrachtungen, inſonderheit die Demokratie zu Athen in Sokrates Zeitalter betreffend. — Sehr wichtig für das Kapitel der Griechiſchen Antiquitäten, welches die Staatsverfaſſung der Athenienſiſchen Republik enthält, iſt die vorzüglich gelehrte, und an neuen Forſchungen reiche *Diſquiſitio de Epiſtatis et de Procedris Atheniensium* et de *Socrate Epiſtate* (p. 92 — 113), deren Reſultate anzugeben Rec. aber kritiſchen Blättern von weiterm Umfange überlaſſen muſs, da ſie nicht in die Annalen der Philoſophie gehören. — Vorangeſetzt iſt eine Dedications-Epiſtel an den berühmten *Joh. Adams*, gegenwärtig des um Amerika unſterblich verdienten *Waſhington's* würdigen Nachfolger in der Präſidentenſtelle der vereinigten Staaten von Nordamerika. Rec. hat dieſe Epiſtel, wie manche Stellen der Rede ſelbſt, mit Erhebung der Seele geleſen.

3) Deutſchland. Eilftes und Zwölftes Stück. 1796.

Leider hört mit dieſem erſten Jahrgang dieſe ſo gut angelegte Zeitſchrift ſchon auf, nicht, weil es ihr am Beifall und Aufmunterung gefehlt hat; ſondern weil die Zenſur in Berlin, in Anſehung einiger Artikel, welche weſentliche Stücke des Journals waren, ſich ſchwieriger bezeigte, als zu vermuthen war. Es tritt ein anderes unter dem Titel: *Lyceum der Künſte* an deſſen Stelle. Die Aufſätze in den vorliegenden beiden letzten Stücken, welche in den Annalen eine Anzeige erfodern, ſind folgende:

1. *Vierter und Fünfter Brief über die Kantiſche Philoſophie an einen Freund in Paris.* Im erſteren wird gezeigt, wie Kant behaupte, daſs die bisherige Metaphyſik ein bloſses Spiel mit Begriffen und leeren Einbildungen ſey, und daſs eine Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen alle menſchliche Erkenntniſs überſteige; im letztern daſs

daſs auch keine wahrſcheinliche Erkenntniſs des Ueberſinnlichen möglich ſey.

2. *Ueber die Homeriſche Poeſie. Mit Rückſicht auf die Wolfiſchen Unterſuchungen.* Von Friedrich Schlegel. Der Aufſatz iſt nicht vollendet. Er giebt ein Stück aus dem gröſſeren angekündigten Werke des Hn. Verf. unter dem Titel: *Grundriſs einer Geſchichte der klaſſiſchen Poeſie der Griechen und Römer*, heraus. Die Probe macht auf das Ganze ſehr begierig. Die Geſchichte der Kultur der Menſchheit hat ſich gewiſs manche ſchöne Ausbeute davon zu verſprechen, wenn auch der Verſuch die Begriffe der Dichtarten aus der Geſchichte derſelben zu beſtimmen, worauf hier viel gerechnet zu ſeyn ſcheint, mislingen ſollte. Ueberhaupt würde es vielleicht beſſer ſeyn, wenn ſich der Hr. Verf. entſchlöſſe, das was er als *Geſchichte* erprobt hat, ganz abgeſondert von ſeiner Philoſophie über die Geſchichte zu liefern, da hierdurch ſowohl die Beurtheilung ſeiner eignen Schlüſſe, als die Freiheit von dem über die Fakta angeſtellten Raiſonnement abzuweichen ſehr erleichtert werden würde.

4) Germanien: *Kritik der deutſchen Reichsverfaſſung. Erſtes Bändchen.* 1796. 18 B. 8.

Wir erwähnen dieſer intereſſanten Schrift deshalb in den Annalen, weil ſie mit ächtem philoſophiſchen Geiſte die Verfaſſung unſeres Vaterlandes kritiſirt. Der ſchlimmſte Tadel für dieſelbe wäre wohl, wenn es wirklich nach ihr nöthig wäre, daſs ſich Verleger und Verfaſſer einer Schrift verborgen halten müſsten, welche die Mängel derſelben auf eine freymüthige aber gründliche und beſcheidene Art an den Tag bringt.

In der Einleitung werden die Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts, wornach eine jede Regierungsverfaſſung beurtheilt werden muſs, auseinander geſetzt, und welche alſo auch in der Beurtheilung der deutſchen Staatsverfaſſung angewandt werden. Dieſen gemäſs ſollen nun im Werke ſelbſt folgende Punkte beurtheilt werden: 1) Die Regierungsform; 2) die Kriegsverfaſſung; 3) die Finanz- 4) Civil- und Criminal-Juſtiz- und 5) die Polizeiverfaſſung. Dieſes Bändchen enthält die Kritik der Regierungsform und zerfällt in zwei Abſchnitte, wovon der erſte, die Regierungsform des deutſchen Reichs nach ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit darſtellt; der andere aber dieſelbe kritiſirt. Die Gegenſtände, welche im letzteren betrachtet werden, ſind: I) Die Pantokratie der Repräſentanten der einzelnen deutſchen Staaten; II) das Veto des Kaiſers, oder das Recht deſſelben, die Reichsgutachten zu beſtätigen, oder ihnen die Beſtätigung zu verweigern; III) die Wahl des Kaiſers; IV) die Repräſentation und exekutive Gewalt des Reichs.

Den Gegenſtand, welchen ſich der Hr. Verf. gewählt hat, iſt ſo intereſſant, und die Ausführung ſo gründlich, daſs das Publikum gewiſs der Fortſetzung mit groſſer Begierde entgegen ſieht.

5) Leipzig in der Weidmanniſchen Buchhandlung: *Titus Lucretius Carus. Von der Natur.* Ein Lehrgedicht in ſechs Büchern. Ueberſetzt und erläutert von *Joh. Heinr. Fr. Meinke*, des fürſtl. Quedlinbur-

linburgiſchen Gymnaſii Rektor und Ehrenmitgliede der Berliniſchen Geſellſchaft naturforſchender Freunde. *Erſter Band.* 1795. 26 B *Zweiter Band.* 1795. 26 B.

Dieſe Ueberſetzung iſt für junge Studierende beſtimmt, die den ſpekulativen Geiſt der Alten aus ihren eignen Schriften wollen kennen lernen, und denen es an hinlänglichen Vorkenntniſſen und Hülfsmitteln fehlt. Alſo ein Erleichterungsmittel, den Lukrez im Original zu ſtudieren, wollte Hr. M liefern. Dieſen Zweck hat der beſcheidene Hr. V vollkommen erreicht. Aber auch ohne Original läſst ſich die Ueberſetzung gut leſen; ſie iſt treu, und dem deutſchen Genius gemäſs. Die Gegenanmerkungen ſind blos durch das Oberconſiſtorium in Dresden veranlaſst, das den Druck blos unter dieſer Bedingung verſtattete. Die ſchmutzigen Stellen ſind in der Ueberſetzung weggelaſſen. Aber die Bedenklichkeiten, welche den Verf dazu beſtimmten, verrathen eine zu ängſtliche Denkart. Zwei Abhandlungen gehn vor der Ueberſetzung vorher, wovon die eine vom Leben, Charakter und der Philoſophie des Epikurs, die andere vom Lukrez handelt. In den Urtheilen über die Philoſophie des Epikurs läſst ſich der Verf zu ſehr von dem Gefühl der Abſcheulichkeit der Epikuräiſchen Grundſätze leiten. Es hätte vielmehr das Epikuräiſche Syſtem blos als ein conſequentes Ganzes beurtheilt werden müſſen. Gegen die Vorwürfe, welche dem Lukrez S. 27 gemacht werden, hat ihn ſchon Bayle hinlänglich gerechtfertiget.

ANZEI-

Digitized by Google

ANZEIGER.

FRAGMENTARISCHE ERINNERUNGEN
ÜBER KANTS PHILOSOPHIE,
aus einem Briefe an den Redakteur der Annalen.

Für einen der Hauptfehler der Kantiſchen Kritik halte ich die Aufnahme *metaphyſiſcher* Begriffe und Grundſätze unter die *Principien* der Kritik. Ich verſtehe aber unter metaphyſiſchen Begriffen und Grundſätzen ſolche, deren Gebrauch im Felde der Erfahrung erſt durch die Kritik gerechtfertiget werden ſoll. Dahin gehört z B der Begriff eines Subjekts unſrer Gedanken und Erkenntniſſe, nebſt dem Satze, daſs unſre geſammte Erkenntniſs a priori, und mithin auch alle reine Anſchauung lediglich in dieſem Subjekte ihren Grund habe. Der genannte Begriff iſt durchaus metaphyſiſch, denn ein ſolches Subjekt iſt uns weder durch den innern noch durch äuſsere Sinne gegeben, und in das Bewuſstſeyn kommt er blos durch Anwendung des metaphyſiſchen Grundſatzes, daſs alles Succeſſive Beſtimmung von etwas Beharrlichen ſey, in welchen es wechſelt. Dieſer letzte Satz liegt nun freilich allein unſerm Denken über ucceſſive Dinge zum Grunde, und obiger Begriff wird daher auch ſonſt überall ohne Widerſpruch als gültig gebraucht; aber in einer Kritik, die dergleichen Gebrauch zu rechtfertigen übernommen hat, kann er vor Vollendung dieſer Rechtfertigung ohne einen fehlerhaften Cirkel nicht zugelaſſen werden. Daſſelbe gilt von dem oben angeführten Satze, die reinen Anſchauungen betreffend. Man zergliedere den Begriff einer Vorſtellung a priori ſo viel man will, und man wird nie auf das Prädikat kommen, daſs ſie lediglich im Subjekte der Erkenntniſs ihren Grund habe. Die reine Anſchauung iſt der empiriſchen entgegengeſetzt. Beide haben als Anſchauungen das mit einander gemein, daſs ſie gegeben ſeyn müſſen. Der ſpecifiſche Charakter der Wahrnehmung aber iſt, nicht daſs ſie von *aufsen* gegeben ſey, denn es giebt auch Wahrnehmungen des innern Sinnes; ſondern daſs ſie in einem *beſtimmten Zeitpunkte* gegeben ſey. Ihr gegenüber ſteht alſo auch nicht diejenige Anſchauung, die uns durch das Subjektive unſers Vermögens, ſondern diejenige, die uns zu *aller* ei gegeben iſt, und es bleibt in dem Begriffe derſelben völlig unbeſtimmt, *woher* ſie uns zukomme. Die angeführte Behauptung iſt demnach ſynthetiſches Urtheil, und da ſie weder bewieſen wird, noch auch für einen Grundſatz von unmittelbarer Intuitiver Gewiſsheit gelten kann, völlig grundlos und zu Begründung kritiſcher Lehrſätze durchaus untaug Von Rechtswegen durfte und muſste in der Kritik nur von demjenigen die Rede ſeyn, was *in* unſrer Erkenntniſs liegt, keinesweges aber von dem, was etwa zum Behuf einer beſondern Erkenntniſsart vorausgeſetzt werden muſs. Die Entwickelung des erſtern konnte bis zu den erſten Elementen der Begriffe und Urtheile fortgeſetzt werden.

Vor-

Digitized by Google

Vorausſetzungen aber, wodurch die Möglichkeit des Seyns und Werdens von etwas andern erklärt werden ſoll, geſchehen allemal nur zufolge metaphyſiſcher Grundſätze, und die Kritik verirrt ſich alſo durch Aufnahme ſolcher Vorausſetzungen aus ihrem Gebiet, wird ſelbſt metaphyſiſch, und verliert hierdurch die Befugniſs über metaphyſiſche Fragen in oberſter Inſtanz zu entſcheiden.

Dieſe Verirrung in das Gebiet einer formalen Metaphyſik hat nun die Verabſäumung manches Punkts, der ganz eigentlich ein Gegenſtand kritiſcher Unterſuchung hätte ſeyn ſollen, veranlaſst. Ich rechne dahin beſonders eine genauere Analyſis der Begriffe, und genauere Beſtimmung der Worte. So lange Sprache das Werkzeug unſers Denkens und der Mittheilung unſrer Gedanken ſeyn wird, und ſo lange die Verknüpfung der Begriffe mit den Worten nicht von der Willkühr ganz unabhängig gemacht worden ſeyn wird, ſo lange werden genaue Wörterklärungen ein weſentliches Erforderniſs alles gründlichen Philoſophirens bleiben, nicht nur um von andern nicht miſsverſtanden zu werden, ſondern auch um nicht bei dem ſchwankenden Gebrauche eines Worts unſre eigne Begriffe zu verwechſeln, und zu Fehlſchlüſſen verleitet zu werden. Ein groſser und gewiſs bei weitem der gröſste Theil metaphyſiſcher Streitigkeiten beruhet auf dem Mangel genauer Wortbeſtimmung. Eine Theorie der Nominaldefinitionen, d. i. auſser dem, was gemeine Logik bereits über dieſes Kapitel hat, eine kritiſche Beſtimmung der Gränzen, bis zu welchen die Entwickelung der Begriffe fortgeführt werden kann und muſs, wenn alle Zweideutigkeit als gehoben betrachtet werden ſoll; eine ſolche Theorie wäre demnach ein weſentliches Erforderniſs einer Kritik geweſen, welche die Streitigkeiten im Gebiet der reinen Vernunft beilegen will: wenigſtens durfte vor Vollendung einer ſolchen Theorie kein Philoſoph ſich vermeſſen, die reine Vernunft ſelbſt einer natürlichen Dialektik zu beſchuldigen, indem er vor Erfüllung dieſer meiner Forderung ſchlechterdings nicht wiſſen kann, welchen Antheil an den vermeintlichen Paralogismen und Antinomien der mangelhaft beſtimmte Sprachgebrauch habe. Auch wäre es nach Entdeckung der reinen Anſchauungen und Verſtandesbegriffe gar ſo ſchwer nicht geweſen, eine dergleichen Theorie aufzuſtellen. Aber die Kantiſche Kritik hat es nicht nur verabſäumt, dieſen Leitfaden weiter zu verfolgen, ſondern ſie vernachläſsigt ſogar in dieſem Punkt die gemeinſten ohne alle tiefe Unterſuchung einleuchtenden Vorſchriften. Mehrere Ausdrücke, die wegen der neuen Bedeutung, worin ſie genommen werden, gar wohl einer Erklärung bedurft hätten, erhalten entweder gar keine, oder doch nur eine Quaſierklärung, die durch das Schwankende der gebrauchten Merkmale ſelbſt ſchwankend wird, und in Anſehung der wahren Bedeutung des zu erklärenden Ausdrucks manche Frage von Erheblichkeit unbeantwortet läſst; oder was noch ſchlimmer iſt, ſie laufen wohl gar in einer doppelten Bedeutung, davon die eine nachmals mit der andern verwechſelt und derſelben untergeſchoben wird. Zum Beweiſe dieſer Beſchuldigungen berufe ich mich auf die Ausdrücke: Enthalten ſeyn in einem Begriff, Anſchauung, Gemüth, mögliche Erfahrung etc. Nach dem gemeinen Sprachgebrauch heiſset ein Prädikat enthalten in dem Begriff einer Gattung, wenn es allen darunter enthaltnen Individuis mit ſtrenger Allgemeinheit zukommt. Dieſem Sprachgebrauche zufolge iſt alſo das Prädikat, welches die Summe der Winkel eines Drei-

Dreiecks beſtimme, in dem Begriff des Dreiecks mit enthalten. Nach dem Kantiſchen liegt eben dies Prädikat auſser dem Begriff eines Dreiecks. Hiermit hängt nun die Bedeutung der Ausdrücke „Inhalt und Umfang eines Begriffs“ ja des Ausdrucks „Begriff“ ſelbſt unzertrennlich zuſammen; ſie alle erhalten durch dieſe Abänderung des Sprachgebrauchs eine in etwas veränderte Bedeutung, welches doch wohl wenigſtens einer Anzeige bedurft hätte. In Anſehung des Ausdrucks „Anſchauung“ bemerke ich, daſs durch die Quaſierklärung, die zu Anfang der Aeſthetik davon gegeben wird, auch nicht im mindeſten entſchieden werde, ob dabei eine beſondere Klaſſe der Vorſtellungen, oder vielmehr ein beſonderer Beſtandtheil aller Vorſtellungen, der aber ſelbſt noch nicht Vorſtellung iſt, gedacht werden ſolle; und in der gleich darauf folgenden Erklärung des Begriffs einer empiriſchen Anſchauung ſucht man vergebens das Merkmal, wodurch dieſe Species ſich von ihrem Geſchlechtsbegriff unterſcheidet. In Anſehung des Gemüths frage ich, ob dieſer Ausdruck einen Gemeinbegriff oder Einzelbegriff bezeichnen ſolle, d. i. ob ſo viele Gemüther als Menſchen ſind, oder ob für ſämmtliche menſchliche Individua nur ein einziges Gemüth gedacht werden ſolle? Iſt das erſte, ſo frage ich, was die numeriſche Identität des Raums, der Zeit, und der transcendentalen Apperception bedeuten ſolle, von der mehrmals die Rede iſt, und ohne welche auch alle Uebereinſtimmung verſchiedener Individuen in den ſynthetiſchen Urtheilen a priori nur zufällig ſeyn werde? Iſt das letzte, ſo frage ich, wie in dem Hauptſtück von den Paralogismen der reinen Vernunft das Objekt der rationalen Pſychologie mit dem Gemüth für einerlei erklärt werden könne? Hier iſt alſo ein offenbares Spiegelgefecht mit dem Doppelſinn eines Ausdrucks, einem Doppelſinn, der von hieraus in alle damit zuſammenhängende Begriffe der transcendentalen Gemüthsvermögen und der möglichen Erfahrung als deren Produkt mit hinübergeht. Was aber das Schlimmſte iſt, ſo ſind dies nicht etwa Verſtoſse, die blos aus Uebereilung entſtanden wären; nein, die Verletzung der Methode wird hier ganz eigentlich zur Regel gemacht. In der ſogenannten Methodenlehre wird von den Nominaldefinitionen, von denen doch eigentlich die Beſtimmtheit des Vortrages abhängt, als von der unbedeutendſten Nebenſache geſprochen, und aus dem Umſtande, daſs die Sacherklärungen (die freilich erlaſſen werden können) der Mathematik ausſchlieſslich angehören, überhaupt gefolgert, daſs die Philoſophie in dieſem Punkt es der Mathematik nicht nachthun müſſe, die Definition voran zu ſchicken, als nur etwa zum bloſsen Verſuch. So hat man ſich freilich mit leichter Mühe von der läſtigen Forderung entbunden, beſtimmte Rechenſchaft von ſeinen Begriffen zu geben. Lies nur einmal, ich bitte dich, den Artikel von den Definitionen im erſten Abſchnitte der Methodenlehre mit Aufmerkſamkeit, und du wirſt erſtaunen, mit welcher Sorgloſigkeit hier alles behandelt iſt. Man traut ſeinen eignen Augen kaum, wenn man lieſt, „daſs bei empiriſchen Begriffen das Wort, mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen ſolle“ gleich als ob dies je anders ſeyn könnte. Man begreift ſchlechterdings nicht, wie der Mann, der zuerſt die Spontaneität, als den eigenthümlichen Charakter der Begriffe im Gegenſatz der Anſchauungen, deren Charakter das Gegebenſeyn iſt, feſtgeſetzt hat, wie, ſage ich, eben dieſer Mann gleichwohl noch

von

von *gegebnen*, und zwar durch den Gegenstand gegebnen Begriffen sprechen kann, ohne zu bemerken, dafs sie Anschauungen und keine Begriffe mehr seyn würden, wenn sie anders, als durch den Sprachgebrauch gegeben wären, und auf einem andern, als dem hermeneutischen Wege bestimmt werden müssen. — — — Und nun noch ein Paar Worte über den Unterschied der mathematischen und philosophischen Erkenntnifs. Heifset „einen Begriff construiren" so viel, als die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen, so giebt es gar keine synthetische Urtheile a priori ohne vorgängige Construction der Begriffe. Ich nehme den logischen Satz: ex more negativis nil sequitur. Ich mag den Begriff eines verneinenden Satzes, sammt dem der Consequenz so lange zergliedern, als ich nur will, ich komme nie auf einen Grund zu obiger Behauptung. Ich sehe mich also genöthiget, das Verhältnifs der 3 Hauptbegriffe eines Vernunftschlusses dem Begriffe verneinender Prämissen gemäfs in concreto mir vorzustellen, gerade wie das bei den symbolischen Constructionen der Algebra der Fall ist, und da entdecke ich denn, dafs aus der blofsen Trennung des terminus maj. und minor und dem terminus medius in Ansehung der Verbindung oder Trennung der beiden erstern gar nichts geschlossen werden könne. Eine gleiche Bewandnifs hat es mit allen übrigen synthetischen Sätzen der Logik und Metaphysik, und Du darfst nur z. B. die Beweise der Kritik in dem Kapitel von der Analytik der Grundsätze der reinen Vernunft, oder von der Antinomie der reinen Vernunft nachsehen, um zu bemerken, dafs sie gar nicht aus Begriffen geführt werden, sondern durchaus auf einer dem Begriffe correspondirenden Anschauung a priori beruhen, ohne welche die ganze Beweiskraft wegfallen würde. Ich weifs wohl, dafs die Kritik diese Funktion des Verstandes nicht Konstruktion, sondern figürliche oder intellektuelle Synthesis benennt wissen will; aber diese ganze Unterscheidung hat keinen weitern Grund, als das Verhaben, die einmal gewagte Behauptung über den Unterschied der mathematischen und philosophischen Erkenntnifs zu retten. Ganz offenbar ist der logische Satz: das Merkmal eines Geschlechtsbegriffs ist zugleich ein Merkmal aller unter demselben enthaltnen Begriffe r unter dem mathematischen Grundsatz: der Theil des Theils ist auch allemal ein Theil des Ganzen, mit enthalten. Beide beruhen demnach auf einerlei Function des Verstandes. Entweder also beruht auch der letztere auf keiner Construktion der Begriffe, oder es mufs solches auch von dem erstern eingeräumt werden. Diese Construktion geschieht nun freilich nicht in dem geometrischen Raume, sondern in einem Raume andrer Art, der jedoch durch den geometrischen mit repräsentirt werden kann, und den Grund enthält, dafs die räumlichen Begriffe „über und unter, an und aufser, Mittel und Ende und so viele andre in der Logik und Metaphysik eben sowohl, als in der Körperlehre ihre Anwendung finden. Was ich noch sonst hierüber zu sagen hatte, mufs ich, so wie meine Erinnerungen über den praktischen Theil der Kantischen Philosophie einer künftigen Gelegenheit vorbehalten etc.

Digitized by Google

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.
II. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDISCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

INHALT.

1) *Kiesewetters* Logik 1ter Th. Seite 193
2) *dessen* Compendium einer allgem. Logik 198
3) *Mets* Institutiones Logic. 200
4) *Reuss* Vorlesungen über die theoret. Philos. 201
5) *Schmid's* Logik 208
6) *Krug* Von der Ueberzeugung u. s. w. 208
7) *Pörschke* Moral 209
8) *Bernhardi* gemeinfaßl. Darstellung der kantischen Lehren über Sittlichkeit etc. 227
9) *Drews* Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit 228
10) *Abichts* Lehre von Belohnung und Strafe 229
11) *Schlegels* Grundsatz der Vernunftmoral 252
12) *Kosegartens* Eusebia 253
13) *Bergers* Versuch einer moral. Einleitung in das neue Testament 264
14) *Heidenreichs* Taschenbuch für denkende Gottesverehrer 1ter Jahrgang 269
15) *Müllers* Entwurf einer philosophischen Religionslehre 274
16 *Tiefstrunks* philosoph. Untersuchungen über das Recht etc. 298
17) *Meyers* Versuch einer neuen Grundlegung zur allgemeinen Rechtslehre 314
18) *Weisens* Grundwissenschaft des Rechts 334
19) *Bauers* philosophische Versuche 342
20) Denkschrift für Hrn. Schlosser 349
21) *Greilings* Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie 353
22) *Snells* drei Abhandlungen philosophischen Inhalts 359

Digitized by Google

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

Neue Verlagsbücher der von Kleefeldschen Buchhandlung in Leipzig zur Jubilate-Messe 1797.

Bauer, K. G. philosophische Versuche über Gegenstände der Moral und Pädagogik 8. 1 Thlr.

Grundsätze, allgemeinste, der dramatischen Dichtkunst, nach Lessing, Engel und Lichenburg. 8. 6 Gr.

Jakob, L. H. Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes 3r B. 4. 797. 3 Thlr.

Leune, I. C. F. über die Verdienste des verewigten D. Kadelbachs, ausüb. Arztes zu Leipzig. gr. 8. 4 Gr.

Mönche, die, von San Martino auf der Keuschheitsprobe, von Richard Roos. 8. 1 Thlr.

Podagrist, der, Originallustspiel in 2 Akten von Bösenberg. 8. 6 Gr.

Scheidemantel, F. C. G. Beiträge zur Arzneikunde 2te und letzte Abtheil. m. K. gr. 8. 1 Thlr. 4 Gr.

Schubart von Kleefeld, I. C. Landwirthschaftslehre zum gemeinnützigen Gebrauch für Landwirthe, nach einem Manuscript aus seinem Nachlass. 8. 8 Gr. gebunden 9 Gr.

Digitized by Google

Slede, I. C. das kleine nützliche Buch für das Jahr des Mannbarwerdens, in Beziehung auf Temperament, Geist, Herz, Wachsthum, Gesundheit und Schönheit. Ein Lesebuch für Eltern und junge Leute beiderlei Geschlechts. 8. 12 Gr.

Tai und Scherik, oder der Festtag des bösen Gottes. Ein kleines morgenländisches Schauspiel in 2 Akten von D. Davidson. 8. 6 Gr.

Winkler, G. L. über das Rechtsmittel der Wiedereinsetzung in den vorigen Stand gegen die eheliche Gütergemeinschaft. Ein Beitrag zum deutschen Rechte. 8. 5 Gr.

in Commission:

Peßler, B. G. kurze Beschreibung und Abbildung eines neuerfundenen Butterfasses, nebst Anhang, m. K. 8. 12 Gr.

In den Messen 1795 und 1796 waren neu:

Beelzebubs Reisen und Thaten, seit der Eroberung von Mexiko bis auf den Targowitscher Bund oder den Umsturz der neuen polnischen Constitution. 2 Theile 8 (NB. darf in Sachsen nicht gekauft werden) 1 Thlr. 4 Gr.

Carminatis, Bassiano, Inbegriff der allgemeinen Gesundheitslehre und der praktischen Arzneikunde. 2r Band 1r Abschnitt, Arzneimittellehre. 8. 15 Gr.

Didaskalien. 8. 18 Gr.

Fischer, G. F. Homilien, ein Erbauungsbuch für Christen. 8. 12 Gr.

Jakob, L. H. Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes, 2r Band 1796. 4. 3 Thlr.

Kleopatra, Königin von Aegypten, dramatisch bearbeitet von Albrecht. 3r Theil 8. 1 Thlr.

Moser, H. C. Deutschlands ökonomische Flora, ein Taschenbuch für Landwirthe und Freunde der Gärtnerei. m. K. 8. 16 Gr.

Prinz Hassan der Hochherzige, bestraft durch Rache und glücklich durch Liebe 8. 12 Gr.

Scheidemantel, F. C. G. Beiträge zur Arzneikunde, erste Abtheilung. gr. 8. 1 Thlr.

Streifereien im Gebiete der Dramaturgie. 8. 18 Gr.

in Commission:

Kritik der Humanität 8. 20 Gr.

Natur und Menschenleben in Bildern für die Jugend, m. K. 4. 20 Gr.

Spieß, K. H. der Alte Ueberall und Nirgends, 2 Theile. Neue Auflage. 8. 2 Thlr.

Nächstens erscheint:

Neuer Schlüssel zur Unsterblichkeit, oder Unterhaltungen eines Kosmopoliten mit einem einsamen Bergbewohner über Transorganisation und Unsterblichkeit. 8.

Digitized by Google

I. LOGIK.

1) Berlin bei Lagarde: *Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen* zum Gebrauch für Vorleſungen, begleitet mit einer weitern Auseinanderſetzung für diejenigen, die keine Vorleſungen darüber hören können. *Zweiter Theil*, welcher die angewandte allgemeine Logik enthält, von *J. G. C. C. Kieſewetter* Doktor und Profeſſor der Philoſophie 1796. 29 Bogen gr. 8.

2) Ebend. *Compendium einer allgemeinen Logik, ſo wohl der reinen als der angewandten, nach Kantiſchen Grundſätzen* zum Gebrauch für Vorleſungen von *J. G. C. C. Kieſewetter* Dokt. und Prof. der Philoſophie 1796. 15 Bog. gr. 8.

Die reine Logik des Hrn. Prof. Kieſewetter gehört ohne allen Zweifel zu den beſten Bearbeitungen dieſer Wiſſenſchaft. Sie zeichnet ſich durch einen planen, deutlichen und beſtimmten Vortrag aus, und die Erläuterungen ſind zu dem Selbſtunterrichte vollkommen hinreichend. Eben dieſes urtheilt Rec. auch von dem zweiten Theile, welcher unter dem N. 1 angegebenen Titel erſchienen iſt. Die Materialien, welche man zur angewandten Logik rechnet, ſind auf eine neue eigenthümliche, wirklich ſehr bequeme Art geordnet, welche durch die Anordnung in der reinen Logik beſtimmt wird. Es ſind viele neue und intereſſante Geſichtspunkte getroffen, und die hinzugefügten Erläuterungen liefern paſſende Beiſpiele, woran man die Richtigkeit der gegebenen allgemeinen Regeln ſehr gut erkennen kann. Wir wollen das Auszeichnende in dieſer allgemeinen angewandten Logik unſern Leſern mittheilen, damit ſie ſelbſt in den Stand geſetzt werden mögen das zu würdigen, was der Verf. geleiſtet hat.

Nachdem in der Einleitung der Begriff der angewandten Logik erörtert iſt, wird §. 11 die Abhandlung der Wiſſenſchaft ſelbſt auf zwei Stücke eingeſchränkt, nämlich ſie handelt 1) von den Einſchränkungen des menſchlichen Denkens, und 2) von den Mitteln die Nachtheile zu heben, welche aus dieſen Einſchränkungen entſpringen. Beide Stücke werden nach den vier Geſichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet, welches bei einer Abhandlung von der Erkenntniß überhaupt, ſehr zu billigen und das beſte Leitungsprincip zur Vollſtändigkeit iſt. Die Eingeſchränktheit unſrer Erkenntniſs der extenſiven Quantität nach betrift den *Umfang* unſrer Erkenntniſſe; der daraus entſpringende Nachtheil

iſt *Unwiſſenheit*; die intenſive Quantität betrift die *Wichtigkeit*. In Beziehung auf jene iſt zu zeigen, welche Unwiſſenheit vermeidlich, welche unvermeidlich iſt; in Beziehung auf dieſe, welche Erkenntniſs jeder Menſch haben muſs. Es wird daher 1) *Von der Eingeſchränktheit der menſchlichen Erkenntniß der Quantität nach, gehandelt, und wie ſie in dieſer Rückſicht zu vervollkommnen.* S. 6 — 41. Es giebt einen gewiſſen *Horizont* der menſchlichen Erkenntniſs, der theils ein *allgemeiner*, theils ein *Privat*-Horizont iſt. In der Kritik der reinen Vernunft werden die Grenzen des allgemeinen Horizonts unſrer Erkenntniſſe beſtimmt. Die Erkenntniſſe der Menſchen ſind auf das Gebiet der Erfahrung eingeſchränkt. Aber auch ſelbſt im Gebiete der Erfahrung iſt die Erkenntniſs der Menſchen eingeſchränkt, denn die Erfahrung iſt unendlich, das Leben des Menſchen aber und ſeine Kräfte ſind beſchränkt, und da hier bei jedem beſondern Menſchen ein beſonderes Maſs ſich findet, ſo wird jeder einen Privathorizont ſeiner Erkenntniſſe haben.

Der Horizont kann auch nach den Erkenntniſſen, die er in ſich begreift, eingetheilt werden, nämlich in den Horizont ſeiner Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen, dieſer iſt vollkommen beſtimmt, in den Horizont mathematiſcher Erkenntniſſe, dieſer iſt unendlich, und in den Horizont der Erfahrungserkenntniſſe, welcher gleichfalls unendlich iſt.

Die *Wichtigkeit* der Erkenntniſs hängt von der Beziehung deſſelben auf einen gegebnen Zweck ab. Dieſer Zweck iſt entweder der höchſte Zweck der Menſchheit überhaupt, *die Sittlichkeit*, oder es ſind die beſondern Privatzwecke eines jeden. Die Erkenntniſſe, die mit der Sittlichkeit in einer unmittelbaren Verbindung ſtehen, haben vor allen andern in Rückſicht der Wichtigkeit den Vorzug. Hier ſcheint der Verf. zu weit zu gehen. Denn die Beurtheilung, welches der höchſte Zweck ſey, gehört nicht in die Logik; ſie beſtimmt nur den Begriff der Wichtigkeit, nicht die wichtigen Erkenntniſſe ſelbſt. Es hätte alſo dieſes wenigſtens in die Erläuterungen des Paragraphen gebracht werden müſſen. Die Eingeſchränktheit unſerer Erkenntniſs der Quantität nach, beruht auf den Schranken unſers Erkenntniſsvermögens überhaupt, auf dem Grade der Erkenntniſskraft eines jeden einzelnen Menſchen, auf der Eingeſchränktheit unſerer Lebenslänge, und auf der beſtimmten Lage eines jeden einzelnen. Hier kömmt nun der V. auf die Lehre von der Erweiterung unſerer Erkenntniſſe, handelt von der Autodidaktie, dem Erfinden, dem Meditiren, der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode, den Aufgaben etc. von der Art zu reinen und zu Erfahrungserkenntniſſen zu gelangen, folglich auch von den Sinnen, der Einbildungskraft, der Vergleichung, Abſonderung, Verſuchen etc von der Lehrmethode, der Bezeichnung, der Sprache, dem Zeugniſſe, der Lektüre etc, denn alles dieſes ſind Mittel die Einſchränkung in Anſehung der Quantität der Erkenntniſs zu hindern. In der weitern Auseinanderſetzung iſt beſonders die Lehre von den Aufgaben und die Zeichenlehre ſehr ſchön abgehandelt. 2) *Von der Eingeſchränktheit der menſchlichen Erkenntniß der Qualität nach, und wie ſie in dieſer Rückſicht zu vervollkommnen* S 42 — 48. Hier wird von der Aufmerkſamkeit, Zerſtreuung u. ſ w. und von den Mitteln jene zu ſchärfen, und dieſe zu verhüten gehandelt. 3) *Von der Eingeſchränktheit der menſchlichen Erkenntniß der Relation nach und wie ſie in dieſer Rückſicht zu vervollkommnen.* 49 — 71. handelt von dem Schein, Irrthum, den Quellen beider und den Mitteln

teln dagegen. Die Auseinanderſetzung hierüber iſt vorzüglich gut und ausführlich. 4) *Von der Eingeſchränktheit der menſchlichen Erkenntniß der Modalität nach, und wie ſie in dieſer Rückſicht zu vervollkommnen.* 72 — 90. Von den verſchiedenen Arten und Graden des Wiſſens, Meinens und Fürwahrhaltens, dem Zeugniß, der Auslegung, Disputiren u. ſ. w. Um ein Beiſpiel zu geben, wie der Verf. ſeine Materien erläutert, wollen wir das, was er über die Hypotheſen ſagt: hierher ſetzen: S. 341 „In der reinen allgemeinen Logik haben wir folgende Erklärung der Hypotheſe gegeben: Sie iſt eine Erklärung von etwas Wirklichem, durch etwas anders, deſſen Wirklichkeit entweder nicht bewieſen werden kann, oder doch nicht erwieſen iſt. Die Erläuterung dieſer Erklärung findet man in der weitern Auseinanderſetzung des oben angeführten §. der reinen allgemeinen Logik Eine Hypotheſe iſt alſo ein problematiſches Urtheil, das nicht Gewißheit, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit hat Sie entſpringt aus der Eingeſchränktheit unſerer Erkenntniſſe, wenn die Vernunft uns antreibt, aus Gründen zu erkennen, und dieſe Gründe ſich nicht im Gebiet unſeret Erkenntniſſe befinden Die Vernunft begnügt ſich nicht, erkennt zu haben, daß der Magnet das Eiſen an ſich zieht, ſondern ſie treibt uns an, den Grund dieſer Erſcheinung aufzuſuchen, da wir nun denſelben in der Erfahrung nicht entdecken können, ſo nehmen wir zu einer Hypotheſe (von der durchſtrömenden magnetiſchen Materie unſere Zuflucht. Hypotheſen können alſo nur dann ſtatt finden, wenn kein in der Erfahrung gegebener Erkenntnißgrund vorhanden iſt. Seitdem man entdeckt hat, daß der Grund des Steigens des Waſſers in einer Pumpenröhre vom Drucke der Luft herrührt, ſo fällt die Hypotheſe vom Abſcheu der Natur gegen das Leere, die man ſonſt zur Erklärung dieſer Erſcheinung annahm, von ſelbſt weg. — Der Satz, zu deſſen Erklärung man eine Hypotheſe ſucht, muß ſelbſt erſt unbezweifelt gewiß ſeyn. So wird es thöricht ſeyn, eine Hypotheſe zur Erklärung des Einfluſſes der Einbildungskraft der Mutter auf das ungeborne Kind, welches ſie trägt, zu ſuchen, ehe man nicht von der Wirklichkeit dieſes Einfluſſes ſich überzeugt hat"

„Ich habe im §. die Vollkommenheit der Hypotheſe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach angegeben, und ich will jezt dieſe Beſtimmungen durch Beiſpiele erläutern. Eine Hypotheſe iſt der Quantität nach um ſo vollkommner, je mehr ſich aus ihr erklären läßt. So laſſen ſich aus der Lavoiſierſchen Hypotheſe vom Verbrennen, daß nämlich der brennende Körper aus der Luft den ſäuremachenden Stoff (das Oxygen) der durch Wärme frei wird, an ſich zieht, eine Menge Erſcheinungen erklären; daß die Luft ſich vermindert, wenn man in einem verſchloſſenen Gefäße einen Körper verbrennt; daß der Phosphor nach dem Verbrennen eine Säure zurück läßt; daß die Metallkalke ſchwerer ſind als die Metalle, aus denen ſie entſtanden ſind; daß in einem verſchloſſenen Gefäße ein Licht endlich verlöſchen muß, weil kein Sauerſtoff mehr in der Luft vorhanden iſt; daß ohne Luft kein Feuer brennt u. ſ. w. Läßt ſich aus einer Hypotheſe eine Erſcheinung nicht erklären, die doch auch daraus erklärbar ſeyn müßte, ſo vermindert dies die Glaubwürdigkeit der Hypotheſe, und nöthigt uns eine beſſere zu ſuchen. So iſt z. B. nach dem Stahliſchen Syſtem, daß beim Verbrennen eines Körpers ſich Brennſtoff (Phlogiſton) entwickelt, die Erſcheinung nicht zu erklären, daß die Metallkalke ſchwerer als die Metalle ſind; und dies

machte die Erfindung einer neuen Hypotheſe nothwendig." —

„Der Qualität nach iſt eine Hypotheſe um ſo vollkommner, je leichter und gründlicher ſich aus ihr die Erſcheinungen erklären laſſen. So ſieht man nach der Lavoiſierſchen Hypotheſe vom Verbrennen leicht ein, daſs der Metallkalk ſchwerer als das Metall ſeyn muſs, weil in dem Kalk der Sauerſtoff ſich findet, den das Metall beim Glühen aus der Luft an ſich gezogen hat. Dieſe Erklärung iſt um ſo gründlicher, weil man aus dem Metallkalk den Sauerſtoff wieder abſcheiden, und das Metall wieder herſtellen kann, wo denn der abgeſchiedne Sauerſtoff (als Sauerſtoffgas) gerade eben ſo viel wiegt, als der Unterſchied des Gewichts zwiſchen dem Metallkalk und dem Metall beträgt."

„Der Relation nach iſt eine Hypotheſe um ſo vollkommner, je weniger Hülfshypotheſen ſie bedarf. Man nennt eine Hypotheſe, die zur Unterſuchung einer andern Hypotheſe dient, eine *Hülfshypotheſe*. So iſt in der Eulerſchen Hypotheſe von der magnetiſchen Materie es eine Hülfshypotheſe, daſs in dem Magneten und Eiſen ſich kleine Röhren befänden, wodurch die magnetiſche Materie ſtröme."

„Der Modalität nach muſs eine Hypotheſe möglich ſeyn. Zur Möglichkeit derſelben gehört nicht blos, daſs ſie keinen innern Widerſpruch in ſich ſchlieſst, ſondern ſie muſs auch keiner Erfahrung, oder einer andern erkannten Wahrheit widerſprechen. Die Hypotheſe von dem Abſcheu der Natur gegen das Leere, um das Steigen des Waſſers in den Pumpen zu erklären, widerſprach der Erfahrung, daſs das Waſſer nicht über 32 Fuſs ſteigt."

„Die Hypotheſen haben verſchiedene Grade des Fürwahrhaltens, und können nach Beſchaffenheit der Umſtände bald zum Meinen und bald zum Glauben gerechnet werden. Die oben als Beiſpiel gegebene Lavoiſierſche Hypotheſe vom Verbrennen gehört bei mir zum Glauben; andere Hypotheſen haben blos den Grad der Gewiſsheit des Meinens."

„Iſt der Zweck, wozu wir eine Hypotheſe brauchen, uns nothwendig durch die Vernunft gegeben, und iſt für uns keine andere Erklärungsart möglich, ſo wird das Fürwahrhalten der Hypotheſen zum nothwendigen Glauben, wie z. B. die Hypotheſe von der Freiheit des menſchlichen Willens u. ſ. w., wo die Sittlichkeit ein nothwendiger Zweck iſt, den die Vernunft nicht aufgeben darf, und wo die Freiheit des Willens der einzige mögliche Erklärungsgrund derſelben iſt."

Der Unterſchied zwiſchen der theoretiſchen und moraliſchen Gewiſsheit § 164. ſcheint nicht richtig angegeben zu ſeyn. Erſtlich muſs dem theoretiſchen das praktiſche der logiſchen Genauigkeit gemäſs und nicht das moraliſche entgegengeſetzt werden, weil, daſs das moraliſche das alleinige praktiſche ſey, erſt einen Beweis erfodert. So dann wird geſagt, daſs ein Satz dann moraliſche Gewiſsheit habe, wenn ihr die Pflicht anzunehmen gebiete. Allein dieſes iſt unrichtig. Die Pflicht gebietet nicht an Gott und Unſterblichkeit der Freiheit zu glauben. Denn ſonſt würde der ein ſchlechter Menſch ſeyn, der daran zweifelte. Diese moraliſche Gewiſsheit iſt vielmehr eine ſolche, welche durch die moraliſche Gemüthsſtimmung erzeugt wird, dahingegen die logiſche eine ſolche iſt, welche durch *Erkenntniſs* der *Gründe* hervorgebracht wird. Der Paragraph muſs daher ſo berichtiget werden, daſs er heiſst: die Gewiſsheit iſt entweder *objektiv* oder *ſubjektiv*. Jene wird durch Vorſtellung der Objekte, dieſe durch die Beſchaffenheit des Gemüths hervorgebracht. Die letztere iſt entweder auch vor der Vernunft,

mufs, nachdem man ihr Urſachen entdeckt hat, gültig, und bleibt Gewifsheit, oder ſie wird dadurch, dafs man ihre Entſtehung einſieht, vernichtet. Die letztere iſt die ſubjektive Gewifsheit, welche aus dem Scheine der objektiven entſpringt, und mit dieſem Schein aufhört. Leidenſchaften, Gewohnheiten, Vorurtheile u. ſ. w. ſind ihre Quelle. Die erſtere iſt die ſubjektive Gewifsheit, welche aus der moraliſchen Denkart hervorgeht, und praktiſch. Man befolgt ihren Inhalt ſtets im Handeln, ob man gleich theoretiſch (im Erkennen) an dem, was ſie vorausſetzt, zweifeln möchte. Doch die Auseinanderſetzung der verſchiedenen Natur der Gewifsheit gehört eigentlich nicht zur Logik.

Num 2. iſt der Text der ganzen Logik, ohne Kommentar, und ſehr bequem zum Gebrauch bei Vorleſungen.

3) Bamberg bei der Wittwe Göbhardt: *Inſtitutiones Logicae* praeviis nonnullis Pſychologiae empiricae capitibus ſubjectae. Auctoribus ſuis primum in annum Philoſophiis ſcripſit *Andreas Metz*, Philoſ. Doctor, SS. theol. Licent. Phyſices theoretae et philoſophiae practicae, hoc anno Wirceburgi Profeſſor P. O. 1796. 16 B. 8.

Um ein Lehrbuch gehörig zu beurtheilen, muſs man allemal zugleich mit auf das Bedürfnis Rükſicht nehmen, wodurch es veranlaſst wird. In dieſer Rückſicht verdient des Hrn. Metz Buch allen Beifall. Den lateiniſchen Vortrag machte der fürſtl. Befehl nöthig, nach welchem die Philoſophie nach lateiniſchen Kompendien vorgetragen werden ſoll. Die pſychologiſchen Bruchſtücke wurden vorgeſetzt, weil die Schüler mit der Logik anfangen und man alſo nicht vorausſetzen kann, dafs ſie ſchon die nöthigen pſychologiſchen Vorkenntniſſe haben. Die Einleitung erörtert den Begriff der Philoſophie und ihrer Theile, und gibt die pſychologiſche Theorie des Erkenntniſsvermögens, die Logik iſt nach dem Syſtem geordnet, wozu *Jakob* und *Kieſewetter* den Grund gelegt haben, und den Beſchluſs macht eine Geſchichte der Logik. Neues wird man alſo hier zwar nicht antreffen, aber dieſes iſt auch nicht zu erwarten. Die Materialien ſind gut geordnet, und die Begriffe gröſstentheils richtig aufgefaſst und beſtimmt.

4) Würzburg bei Riemer: *Vorleſungen über die theoretiſche und praktiſche Philoſophie*, welche *Materna Reuſs* öffentlicher Lehrer der Logik und Metaphyſik und prakt. Philoſophie an der Univerſität zu Würzburg, ſeit dem Jahre 1789 gehalten und nun zunächſt für ſeine zeitherigen und künftigen Zuhörer, auch für jene Denker, welche das Weſentliche der Lehre über Logik, Metaphyſik, Naturrecht und Moralphiloſophie nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie zu verſtehen und beurtheilen zu können wünſchen, ohne Vorleſungen darüber zu hören, im Grundriſſe zum Drucke befördert hat. *Erſter Theil. Vorleſungen über die Logik.* 1797. 7 B. 8.

Hr. Prof. Reuſs hat ſich durch ſein ateiniſches Lehrbuch über die Logik ſchon rühmlichſt bekannt gemacht. Sein gegenwärtiges Vorhaben zeigt der Titel hinreichend an. Wenn man inſonderheit die Vorrede lieſet, wann Hr. R. die Bewegungsgründe auseinanderſetzt, welche ihn ver-

vermocht haben, dieſe Vorleſungen drucken zu laſſen; ſo kann man nicht anders als dieſes Unternehmen billigen, wodurch Hr Reuſs ſich um ſeine Schüler und das gelehrte Publikum, vorzüglich aber um das katholiſche Deutſchland verdient machen will. Eine Theorie des Vorſtellungsvermögens nach Reinhold macht den Anfang, ſo dann gehen die Vorleſungen über die bekannten Materialien der Logik fort und empfehlen ſich durchgängig durch ihre Deutlichkeit und Kürze.

3) Jena und Leipzig und in der neuen Akadem. Buchhandlung zu Marburg: Grundriſs der Logik von *Carl Chriſtian Erhard Schmid* Prof. der Philoſophie zu Jena 1797. 20 B. (20 Gr.)

Wenn eine Wiſſenſchaft auch noch ſo oft und noch ſo glücklich bearbeitet iſt; ſo wird ihr die neue Bearbeitung von erfahrnen Männern und guten Köpfen doch immer vortheilhaft ſeyn. Und ſo wird auch der Kenner dieſe Logik mit Nutzen leſen und mancherlei finden, wodurch er ſeine eignen Begriffe verbeſſern, berichtigen und erhellen kann. Das eigenthümliche dieſes Lehrbuchs beſteht in der Anordnung, das hier kürzlich angezeigt werden ſoll.

Den Anfang macht eine Einleitung in die Philoſophie überhaupt. Nach des Rec. Erfahrungen ſtiften dieſe Einleitungen wenig Nutzen, weil ſie gewöhnliche Begriffe enthalten, die nicht eher, als nach der Vollendung von den Zuhörern verſtanden werden können. Da beſonders die Logik gemeiniglich von angehenden Studenten gehört wird, die noch nicht an Begriffszergliederungen gewöhnt ſind; ſo wird ihnen ſehr oft gleich im Anfange die Wiſſenſchaft verleidet. In der Einleitung des Verf. kommen ebenfalls eine Menge viel zu ſchwerer Begriffe vor, als daſs ſie zur Vorbereitung dienen könnten. So heiſst S. 1: „*Ich denke* d. h. ich verbinde das Mannichfaltige meiner Vorſtellungen; ich bringe Einheit darin hervor.“ Rec. zweifelt ob nicht der Ausdruck: *Ich denke* für den Zuhörer klärer iſt, als die gegebene Erklärung, da im Anfange der ſchwere Begriff der Einheit durch kein Beiſpiel deutlich gemacht werden kann. Eben ſo ſchwer iſt die Erklärung der *theoretiſchen* und *praktiſchen Vernunft*. S. 2. „*Ich denke vernünftig* d. h. ich beſtrebe mich, abſolute Uebereinſtimmung hervorzubringen; ich beziehe alle mannichfaltige Vorſtellungen auf abſolute Einheit. *Theoretiſche Vernunft.* — *Ich will vernünftig* d. h. ich beſtrebe mich gedachte Gegenſtände meinem vernünftigen Denken gemäſs d. h. abſolute Uebereinſtimmung der Objekte meines Strebens hervorzubringen. *Praktiſche Vernunft.* Eben ſo ſchwer und zu frühzeitig gegeben, ſcheinen dem Rec. die Erklärungen von Vernunft, abſoluten Grund, Endzweck, Geſetz u. ſ. w. zu ſeyn.

Nach dieſen Begriffen folgt eine Entwickelung des Begriffs der Philoſophie und ihre Eintheilung. Der Verf. theilt ſie den Gegenſtänden nach in die theoretiſche, praktiſche und teleologiſche. Dieſe Eintheilung ſetzt voraus, daſs die bisherige Eintheilung in theoretiſche und praktiſche nicht für vollſtändig gehalten wird; wovon der Rec. den Rechtfertigungsgrund gern geſehen hätte. Die Teleologie iſt gar kein beſonderer Theil der Philoſophie, ſondern nur eine Anwendung praktiſcher Grundſätze auf theoretiſche Erkenntniſſe; die Teleologie hat keine eignen Principien; die praktiſchen ſind die übrigen. Daher iſt ſie ein Zweig der praktiſchen angewandten Philoſophie. — Der Verf. hat ſie aber als einen

einen ſpecifiſchen Theil, auch in der folgenden Eintheilung S. 13. ausgeführt. Er rechnet auch die Kritik des Geſchmacks, welche ſich mit dem Begriffe des *Zweckmäßigen* beſchäftiget, mit zur Teleologie, da letztere es doch blos mit den *Zwecken* zu thun haben ſoll. Rec. muß daher zweifeln, ob dieſe neue Eintheilung Beifall finden werde.

Die Logik ſelbſt beginnt nun mit der reinen Logik, welche der Verf. in folgende Theile ſpaltet: 1) Reine Theorie des Vorſtellungsvermögens; 2) reine Theorie des Erkenntniſsvermögens; 3) reine Theorie des Begriffvermögens, der reinen Verſtandeslehre und Vernunftlehre; 4) reine Theorie der Urtheilskraft; 5) reine Theorie der Wiſſenſchaft. In der reinen Theorie des Vorſtellungsvermögens werden die Begriffe der Vorſtellung, des Bewuſstſeyns u. ſ. w. und anderer Begriffe erörtert, deren Erörterung man in der allgemeinen Vorſtellungstheorie überhaupt zu finden gewohnt iſt. In der reinen Theorie des Erkenntniſsvermögens wird von der Erkenntniſs überhaupt, dem Objekte, von Anſchauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verſtand, und deren Grundgeſetzen und Formen gehandelt. Hier wird auch ſchon von der Wahrheit und Falſchheit der Vorſtellungen, der äſthetiſchen, logiſchen, materiellen und formellen geredet, von Dingen an ſich und Erſcheinungen und der verſchiedenen Wahrheit in Beziehung auf dieſelbe, von der Meinung, der ſubjektiven und objektiven, unmittelbaren und mittelbaren, verſtändigen und vernünftigen; die Begriffe von Begriff, Urtheil, Idee und deren Vermögen werden beſtimmt. Nun wird § 10 der Begriff des Denkens entwickelt, der Satz der Einſtimmung und des Widerſpruchs aufgeſtellt, und überhaupt das geliefert, was man ſonſt in den Abſchnitten der Logik über das Denken überhaupt zu finden pflegt. In der reinen Verſtandeslehre wird die Form deſſelben, als eines Vermögens der Begriffe erwogen, oder die Merkmale der logiſchen formellen Wahrheit, die Materie und Form, Inhalt und Umfang, Form und Verhältniſſe der Begriffe. Die reine Vernunftlehre S. 95 u. ſ. w. befaſst die Lehre von den Ideen d. h. nach dem Verf. derjenigen Begriffe (S. 96.) welche durch Verbindung eines Mannichfaltigen von Begriffen entſtehen, wobei von der Idee alle die Merkmale wiederholt werden, welche vorher von der Wahrheit der Begriffe gegeben waren. Es wird hier von ſynthetiſchen und analytiſchen Grundbegriffen (§ 155) von abſoluten und comparativen, reinen und empiriſchen Vernunftbegriffen geredet. In der reinen Theorie der Urtheilskraft (§. 161 u. ſ. w.) findet man die logiſche Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen. Aber auch von ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen, ſo wie von den analogiſchen Schlüſſen wird daneben geredet. Die reine Theorie der Wiſſenſchaft S. 150 u. ſ. w. beſchäftiget ſich mit den Geſetzen des vollkommenſten Gebrauches aller Erkenntniſsvermögen überhaupt. Sie handelt von den formalen Principien und Merkmalen und Bedingungen einer Wiſſenſchaft im allgemeinen, deren Begriffe ſie blos beſtimmt.

Die angewandte Logik beſtimmt der Herr Verf. §. 219. als die Wiſſenſchaft der Geſetze des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, in ſo fern ſie bei dem Menſchen in Verbindung mit einem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen wirken, und es folgen nun eben ſo viel angewandte Theorien als derſelben reine vorhergegangen ſind. In der angewandten Theorie des menſchlichen Vorſtellungsvermögens werden diejenigen beſonderen, aus der menſchlichen Einrichtung fieſſenden Beſtimmungen der *menſchlichen* Vorſtellun-

ſtellungen, welche und ſo fern ſie auf den richtigen Gebrauch des menſchlichen Erkenntniſsvermögens Einfluſs haben, betrachtet, und von der Eingeſchränktheit, Klarheit und Dunkelheit u. ſ. w. der Vorſtellungen, von Vorſtellungen a priori und a posteriori, von der Wahrheit, dem Irthume u. ſ. w. gehandelt. In der angewandten Theorie des Erkenntniſsvermögens iſt die Rede von der Bildung, Bezeichnung und dem Fürwahrhalten der menſchlichen Erkenntniſs, den Irthümern, dem Scheine, den Quellen der Erkenntniſs von der Erkenntniſs a priori und a posteriori, der empiriſchen, reinen und gemiſchten, der Erfahrung und Vernunft, den analytiſchen Urtheilen, von den verſchiedenen Erkenntniſsmitteln u. ſ. w. Die angewandte Verſtandes- und Vernunftlehre befaſst 1) die Lehre von der Quelle, 2) von der Bildung 3) von dem Gebrauch; 4) von der Entwickelung; 5) von der Bezeichnung der Begriffe des menſchlichen Verſtandes und der menſchlichen Vernunft Hier werden die verſchiedenen Arten der reinen und empiriſchen und vermiſchten Begriffe aufgeſucht, die gegebenen und gemachten werden unterſchieden; die Klarheit und Dunkelheit der Begriffe, die logiſche und äſthetiſche Deutlichkeit, die Lehre von Definitionen und Eintheilungen u ſ. w. wird hier abgehandelt Die angewandte Theorie der Urtheilskraft handelt wiederum von den Quellen der Bildung, dem Gebrauche der Entwickelung und Bezeichnung der Urtheile und Schlüſſe, und hier hat man die Lehre von den mannichfaltigen Arten der Sätze und Beweiſe u. ſ. w zu ſuchen. Endlich die angewandte Theorie der Wiſſenſchaft handelt von der *menſchlichen* Wiſſenſchaft im ſtrengen und weiteren Sinne, von der mathematiſchen und philoſophiſchen, von reiner und empiriſcher Philoſophie.

Aus dieſer kurzen Ueberſicht der verſchiedenen Rubriken läſst ſich erſehen, daſs es diesem Buche nicht an Reichthum des Inhalts fehlt. Es iſt auch leicht zu denken, daſs der Verf. viele Materien mit eignem Scharfſinn entwickelt und in ein neues Licht geſetzt habe, und braucht daher nicht erinnert zu werden. Ob aber durch die vom Verf. gewählte Methode und Anordnung die Logik gewinnen und der Vortrag derſelben erleichtert werde, daran zweifelt Rec. Denn 1) ſind viele Materialien mit hineingezogen, welche in die eigentliche Logik, als die analytiſche Wiſſenſchaft des Denkens nicht gehören, und ſie ha dadurch an Einfachheit und Leichtigkeit ſehr viel verloren. Der bloſse ſimple Begriff des *Denkens* gibt alle Materialien zur Logik her, und begründet ſie auch. Die Begriffe der Vorſtellung der Erkenntniſs, Empfindung u. ſ. w. dürfen in der Logik nur in ſo weit beſtimmt werden, als es nöthig iſt, den Begriff des Denkens hervorzuheben und deutlich zu machen, ihre Theorie aber gehört gar nicht dahin. Der Unterſchied zwiſchen Vorſtellungen a priori und a posteriori empiriſchen und reinen u. ſ w. iſt gar nicht logiſch, und alles was über die Entſtehung der Vorſtellungen geſagt wird, iſt ihr gänzlich heterogen und bedarf materialer Principien, wenn die Materie gründlich vorgetragen werden ſoll: die bloſsen Begriffe davon ſcheinen nicht von ſonderlichem Nutzen zu ſeyn, da ſie leicht vergeſſen werden, wenn man nicht das Intereſſante und Wichtige der Unterſcheidungen anführen kann, wie in der Transſcendentalphiloſophie geſchehen muſs. 2) Die Methode verleitet zu einer öftern Wiederholung derſelben Dinge. In der Theorie des Vorſtellungsvermögens, des Erkenntniſsvermögens, der Urtheilskraft u. ſ. w. wird immer daſſelbe wiederholt, welches

auch

auch nicht anders seyn konnte, da doch blos das *Denken* dieser Vermögen entwickelt werden sollte. Dieses muss aber für Leser und Zuhörer sehr viel Unbequemes haben. Rec. kann daher nicht umhin zu bekennen, dass er die Kiesewettersche Logik viel simpler und leichter gefunden hat, und dass er sie zur Erlernung der eigentlichen Logik für geschickter hält, als dieses Schmidsche Lehrbuch, ohnerachtet das letztere in vieler andern Hinsicht studiert zu werden verdient.

6) Jena bei Voigt: *Von der Ueberzeugung nach ihren verschiedenen Arten und Graden* 1797. 5 B. (6 Gr.)

Diese Schrift, zu der sich durch die Unterschrift der Vorrede Herr Adjunkt *Krug* in Wittenberg bekennt, handelt die auf dem Titel genannten Materien auf eine interessante und belehrende Art ab. Dem grösten Theile nach stimmt alles was er sagt, mit dem was Kant und mehrere seiner Schüler über diese Punkte gelehrt haben, überein. Nur in Ansehung der Kantischen Bemerkung, dass in der diskursiven oder philosophischen Erkenntnis keine Evidenz, Definition und Demonstration möglich sey, bemerkt der Hr. Verf. dass Kant der Etymologie zu viel nachgebe, und meint, dass in der philosophischen Erkenntnis ebenfalls apodiktische Gewissheit, Definitionen, Demonstrationen u. s. w. möglich seyen.

Was er über den sonstigen Missbrauch des Ausdrucks der moralischen Gewissheit S. 75. etc. sagt, ist sehr gut. Die Idee der eigentlichen wahren moralischen Gewissheit, ist zwar richtig gefasst; aber Rec. glaubt nicht, dass die Darlegung der sie erzeugenden Gründe ein Beweis genannt werden könne, da ein solcher schlechterdings objektive Gründe fodert. Ueberhaupt aber hätte Rec. gewünscht, dass Hr. K. sich tiefer auf die Auseinandersetzung des Unterschiedes der *Grade* und der *Art* der Ueberzeugung eingelassen hätte. Die praktische Ueberzeugung kann dem *Grade* nach mit der theoretischen einerlei werden, aber sie bleibt der *Art* nach stets verschieden, da diese durch Einsicht (objektiver) Gründe und allemal erst nach derselben erzeugt werden kann; diese aber der Einsicht ihrer (subjektiven) Gründe vorhergeht und von derselben unabhängig ist.

II. MORALPHILOSOPHIE.

6) Libau bei Friederich: Einleitung in die Moral. Von *Karl Ludwig Pörschke* 1797. 30 B. (1 Thlr. 12 Gr.)

Rec. hat dieses Buch mit anhaltendem Interesse durchgelesen. Der allgemein verständliche Ausdruck; die Reinigkeit und Richtigkeit der Begriffe; die Lebhaftigkeit des Stils; die frappanten und oft paradoxen Wendungen, mit welcher gewöhnliche Gedanken dargestellt werden, die vortrefliche Kunst, wahre Gedanken in Sentenzen zu sagen u. s. w. Alles dieses vereinigt sich das Werk zu einer anziehenden Lektüre zu machen. Man muss kein in scholastischer Form abgefasstes Lehrbuch der Moral hier erwarten; aber dennoch wird sich dem Kenner der systematische Gang des Verfassers offenbaren, und er wird nicht leicht nach einer Materie fragen, die in Beziehung auf die Moral von Wichtigkeit ist, welche nicht hier abgehandelt wäre.

Der Geist, welcher das Werk beherrscht, ist der Geist der Kritik der praktischen Vernunft; er ist aber nicht von einem andern erborgt, sondern aus dem Verf. selbst entsprungen, und so hat er

seine Eigenthümlichkeiten, von welchen hier einige angezeigt und geprüft werden sollen.

Es wird nicht nöthig seyn, den Inhalt detaillirt anzuzeigen, wenn wir sagen, dass alle Lehren der allgemeinen Moral darin abgehandelt sind; aber im allgemeinen wollen wir andeuten, wie der Verf. seine Materialien geordnet hat. Das Ganze zerfällt nämlich in zwei Haupttheile, wovon der erstere die allgemeinen Gründe und Begriffe der Moral, der andere die durch dieselben gebotenen Pflichten abhandelt. Dort wird in drei Abschnitten von dem freien Willen, dem höchsten Gute, den moralischen Gesetzen und den damit zusammenhängenden Begriffen gehandelt. Hier werden in zwei Abschnitten, die aber viele Unterabtheilungen haben, die einzelnen Pflichten und Tugenden aufgesucht und mit vieler Präcision anthropologisch beschrieben und bestimmt. In den allermehresten Stücken ist zwischen dem Verf. und Recensenten nicht der geringste Zwiespalt, und wer es überhaupt nicht darauf anlegt, einzelne Ausdrücke zu misdeuten, wird nicht leicht Behauptungen antreffen, die er nicht unterschreiben möchte. Um so mehr hält es Rec. für seine Pflicht, den Verf. auf das aufmerksam zu machen, was ihm einer nähern Bestimmung oder Abänderung zu bedürfen scheint.

Dass der Hr Verf. sein Buch mit der Darstellung des Menschen als eines *freien* Wesens anfängt ist ganz zweckmäßig. Aber die Unbegreiflichkeit der Freiheit selbst macht, dass jeder Versuch von ihrer Entstehung einen Begriff zu machen oder positive zu bestimmen, was sie an sich sey, misslingt, und dass die Ausdrücke, welche dabei gebraucht werden, leicht Fragen herbeiführen, die eben so schwer sind, als die man zu beantworten versucht hat. Ob nun gleich Rec. überzeugt ist, dass Niemand geschickter ist, seinen Worten die richtige Deutung zuzusichern, als der Verf. selbst; so scheint es doch dass viele Leser unbestimmte Gedanken erhalten werden, wenn sie folgende Stelle lesen: S. 1. „Der Geist des Menschen setzet sich als das Erste und als das Letzte, als den ersten Grund und den letzten Zweck alles Seyns und alles Sollens. Der Geist des Menschen ist frei." Wer nicht schon den Begriff des moralischen Handelns inne hat, und davon ausgeht, wird sich schwerlich in diese Stelle finden können. Er wird fragen der *Geist* des Menschen? Was ist dieses, giebt es überall ein solches Wesen? — er setzet *sich?* Woher weiss ich das? Ist er nicht vielleicht nur durch etwas anderes gesetzt? u. s. w. — Bisweilen scheinen die Ausdrücke, welche der Verf. zur Bezeichnung seiner Begriffe gewählt hat, zu schwer verständlich, und dem Zwecke der Popularität nicht angemessen zu seyn, z. B in folgenden Stellen: S. 19. In dem Tugendhaften ist noch ein beständiges Schwanken vom guten zum Bösen, eine ununterbrochene Bekämpfung der ihn zur Thierheit zurückziehenden Sinnlichkeit: er bedarf des Setzens seines unwandelbaren Geistesobjektes, der Urform alles Praktischen, der absoluten Autonomie und Autopraxie, der reinen Intelligenz, (die ihr Handeln mit ihrem Seyn identisch macht,) deren Gesetz und Wille die Handlung ist. Es ist ein Gott! Dann S. 107. Die absolute (allgemeine) juridische Pflicht ist: die Nothwendigkeit der durch das Vernunftgesetz der Unverletzlichkeit des äussern Eigenthums (der äussern Rechte) andrer gebotenen Handlungen. Die hypothetische (besondere) juridische Pflicht: die Nothwendigkeit der durch das Vernunftgesetz der Unverletzlichkeit und der verabredeten wechselseitigen Vertheidigung des äussern Eigenthumes (der äussern

Rechte

Rechte andrer gebotenen Handlungen. Jene ist die Pflicht des reinen Naturrechtes; diese ist die Pflicht des reinen Bürgerrechtes. Die moralische Pflicht ist die Nothwendigkeit der zum höchsten Zwecke der Menschheit durch die Vernunft gebotenen und durch die Vernunft auszuübenden Handlungen. Das moralische Wesen hat Autonomie und Autopraxie seines guten Willens, welcher die Form aller menschlichen oder freien Handlungen ist." Rec. findet den Ausdruck wahr und die Begriffe sind richtig, aber die Construktion wird viele Leser abhalten, die Wahrheit und Richtigkeit der Begriffe zu fassen. Eben dieses scheint dem Rec. der S. 120 gegebenen Erklärung der Moralität entgegen zu stehen, welche heißt: „Sie ist das Verhältniss welches die von der Naturnothwendigkeit unabhängigen Handlungen zu den durch die Vernunft zum höchsten Zwecke der Menschheit gebotenen, und durch die Vernunft zu erfüllenden, Gesetzen (Handlungen) haben." Es gibt aber solcher etwas schwerfälligen Stellen nur sehr wenige im Buche.

In der Anwendung der moralischen Begriffe scheint der Verfasser in seiner (sonst sehr zu billigenden) strengen moralischen Denkart hie und da zu weit gegangen zu seyn. Indessen kann eine billige Auslegung bald alles unter die richtige Regel bringen. So sagt er z. B. in dem Abschnitte: *Von den Arten der moralisch zu behandelnden Glückseligkeit*; S. 40. „Wir selbst müssen uns, damit unsre träge Natur thätiger werde, damit wir unsre Vorsätze gut zu seyn erneuern, und wir uns rüstiger zur Ausführung derselben machen, Schmerz bereiten." Die Pflicht, den Schmerz nicht zu scheuen, wenn die Tugend ohne ihn nicht ausgeübt werden kann, ihn zu übernehmen, wenn ein durch Pflicht gebotenes Gut, ohne ihn nicht erreicht werden kann, und ihn wo er unvermeidlich ist, mit Würde zu ertragen, ist klar; aber eine Pflicht, sich Schmerz zu verursachen, weil er uns einen Uebungsplatz für die Tugend eröfnen könnte, wie die angeführte Stelle zu sagen scheint, kann Rec. nicht anerkennen. Denn der Schmerz ist jederzeit ein Zustand, welcher die Kräfte des Menschen einschränkt, einige Theile seines Leibes oder seine Seele ausser Stand setzt, gehörig zu handeln, und einen solchen Zustand sich zum Zwecke zu machen, kann nie durch die Pflicht geboten seyn. Wenn er unvermeidliche (natürliche) Folge der Ausübung unsrer Pflicht (nicht das Objekt derselben) ist; so dürfen wir um seinetwillen die Pflicht nicht vernachlässigen. Aber nie kann er Zweck unsrer Handlungen seyn, so wie etwa das Wachsthum, die Vervollkommnung des Erkenntnissvermögens u. s. w. Da überhaupt die Moralität nur darin besteht, dass die Form der Allgemeinheit die Handlungen bestimmt; die Handlungen selbst aber, die dadurch bestimmt werden und welche materiale Zwecke hervorbringen, sämmtlich Erscheinungen sind; so können dem Menschen überhaupt nur solche Erscheinungen zu den Objekten seines Willens gemacht werden, die auch zugleich, an sich betrachtet, Objekte seines sinnlichen Begehrens seyn können. Das Moralische dabey besteht nur darin, dass das sinnliche Begehrungsvermögen auf die Form der allgemeinen Gesetzgebung eingeschränkt, und ihm das Objekt nur in so weit zu begehren verstattet wird, als es nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist. Da nun der Schmerz, der Verlust eines Gliedes, der Tod u. s. w. nie das Objekt einer natürlichen Begierde seyn kann, sondern vielmehr deren Gegentheil es ist; so kann Schmerz, Verlust eines Gliedes, Tod u. s. w. auch nie das Objekt einer

Pflicht seyn. Es bleiben dieses natürliche Uebel, die nur alsdann zu dulden und moralisch zu benutzen sind, wenn sie entweder die Natur unvermeidlich herbeiführt, oder wenn sie mit der Ausübung einer Pflicht, die aber einen andern Zweck hat, nothwendig verbunden sind. Alle Arten von Kasteiungen und Büssungen u. s. w. haben daher gar keinen moralischen Werth und sind unter keinen Umständen durch die Pflicht geboten. Denn das was durch sie bezielt wird, nämlich Neigungen zu zähmen und zu bändigen, muss jeder Mensch ohne dieses können und vermögen, so weit es ihm die Pflicht gebietet. Die Zeit, welche er auf Büssungen und Kasteiungen verwendet, *soll* er mit nützlichen und pflichtmässigen Arbeiten ausfüllen, wozu ihm die Gelegenheit nie fehlen kann, und wodurch er seinen ausschweifenden Begierden mehr entgegenarbeiten wird, als durch alle Büssungen. Diese sind aber an sich unrecht, weil es einer allgemeinen Gesetzgebung geradezu widerspricht, dass jemand die Tugend dadurch in sich bewirken solle, wodurch er sich der Mittel der tugendhaften Thätigkeit beraubt. Wir müssen bedenken, dass das, was die Natur thut, uns nicht zugerechnet werden könne. Angenommen also, es sey in dem Menschen ein Naturtrieb so stark, dass er denselben durch seinen Willen *unmöglich* bezwingen könne; so würde er nur die Natur verstümmeln, wenn er deshalb das Instrument dieses Triebes vernichten wollte. Nicht die Vernichtung des Instruments, sondern den richtigen und heiligen Gebrauch desselben macht ihm das Sittengesetz zur Pflicht. Ein Organ, das daher eines heiligen, sittlichen Gebrauchs fähig ist, darf nicht zweckmässig zerstört werden. Denn was dieses Organ für sich thut, geht den freien Menschen, der es besitzt, nichts an. Er ist nur für das verantwortlich, was *Er* damit thut; und er würde sich nur des Mittels berauben, irgend etwas damit zu thun, wenn er es bei Anwandelung einer starken Begierde, etwas unsittliches damit zu thun, vernichten wollte. „Die Pflicht will, er soll das Organ behalten und doch nichts Unsittliches damit thun.

Rec. kann daher aus den angeführten Gründen unmöglich in folgende Stellen des Hrn. Verf. einstimmen: S. 119. „Der Mensch soll sich körperlich züchtigen, er soll sich sogar peinigen, wenn keine andern Hülfsmittel da sind, um sich zu bändigen. Die Flagellanten handelten nicht allemal unrecht, selbst die Asceten nicht, welche sich wie Origines verstümmelten, oder es sich durchaus unmöglich machten, den Versuchungen zur Wollust je zu unterliegen." Und S. 204. „Es ist freilich ein Verbrechen, feindselig gegen sich zu seyn, und das Leben in finsterer Schwermuth und bitterer Verläugnung zuzubringen, wenn wir dadurch die Kraft und den Muth zum Guten vermindern: sähen wir aber, dass die Geisselungen, so wie die von Eremiten und Wallfahrern sich aufgelegten Plagen unsern Willen veredeln, so sollen wir sie uns auflegen. Alles sollen wir zur Beförderung des Reiches des Guten hingeben; immer sollen wir eingedenk des heroischen Zurufes seyn: Aergert dich deine Hand, so haue sie ab!" Und noch eine andere Stelle, wo der Verf. ausdrücklich sagt, man müsse diesen Sittenspruch *wörtlich* nehmen. Rec. bemerkt, dass der Hr. V. selbst keinen einzigen Fall annimmt, wo er dergleichen Massregeln für nothwendig hielte. Man kann dieses insonderheit aus der Stelle sehen, wo er sich über den Selbstmord erklärt, und die ich hier ganz anführen will: S. 264. „Da unser Körper nicht unser Selbst, nicht die Menschheit ist, so ist selbiger nichts weiter

als

als eine Sache, nur zu dem Dienſte des guten Willens beſtimmt; was dieſer für eine Form von dem Körper fordert, die müſſen wir ihm geben. Iſt es zum Dienſte der Weisheit erforderlich, ſo müſſen wir unſern Körper ſchwächen, (freilich durch nichts was ſchon an ſich ein Laſter iſt,) wir müſſen ihn verſtümmeln, und ſo gar das Aeuſſerſte gegen ihn thun, wenn keine andre Rettung der Moralität möglich wäre; um ſie zu erhalten, ſollen wir ihn tödten. Für die Gottheit, für die Moralität müſſen wir alles aufopfern, ſie iſt das Höchſte; wie ſollten wir eine Ausnahme denkbar finden, um nicht auch unſer phyſiſches Daſeyn für das Koſtbarſte aufzugeben! Unſer Leben iſt die Bedingung aller Güter; die meiſten Menſchen halten es ſogar unbedingt für das höchſte Lebensgut; es wäre Thorheit ſelbiges für die Schätze, die Wollüſte und die Ehre aller Völker und Zeiten zu verlaſſen. Gibt es ohne das Leben noch Güter? Wir dürfen den peinigendſten Schmerzen nicht unterliegen und uns tödten; ſie ſollen für uns Gelegenheit werden, um die Gröſſe und Gewalt unſrer Geiſtesherrſchaft auszuüben; vor nichts ſoll unſer vom Himmel ſtammender Muth weichen, unſer Geiſt ſoll ſeine königliche Macht mit nichts in der Welt theilen. Es bleibt immer eine Feigheit, ſelbſt dem gröſſeſten Schmerze, ſo lange die Redlichkeit des Herzens noch ſiehet, daſs in uns die Gottheit nicht aufhören muſs, und wenn könnte dieſes geſchehen! durch den Tod zu entrinnen. Den moraliſch Handelnden hält blos das Verbot der Vernunft vom Selbſtmorden zurück; muſs er aber erſt die Sinnlichkeit auf die Seite der Vernunft zu ziehen ſuchen, ſo gedenke er des Unglückes und der Schande, die er über ſeine Freunde, und über ſein Andenken bringen muſs, er gedenke des Böſen und Nachtheiligen, das durch ein ſolches von ihm aufgeſtelltes Beiſpiel über die Menſchengeſellſchaft kommen kann, und ſehe auf die ſchrecklichen Bilder einer ihn erwartenden Zukunft. Doch wie ohnmächtig ſind alle dieſe Ueberredungsgründe, wenn die Verzweifelung den Unglücklichen mit ſich reiſst, wenn die Stimme der Vernunft von ihm nicht mehr gehöret wird."

„Der *Selbſtmord* iſt ſo wie jeder *Menſchenmord* durchaus ein Verbrechen; aber auch vom *Selbſtrodſchlage* kann in keinem wirklichen Falle, (obgleich die eine Bedingung, unter der es uns frei ſtehet uns vom Leben zu befreien, geſetzet worden,) als von einer nothwendigen Pflicht geredet werden. Der Wille des Menſchen kann nicht gezwungen werden, er bleibt immer frei; wie könnte der Menſch die Unmöglichkeit ſeines fernern Widerſtandes gegen die Verſuchung zum Böſen beweiſen: wenn er unterliegt, ſo iſt es allemal zum Theil ſeine Schuld; er hatte nicht redlich alle Geiſteskräfte, nicht alle äuſſern Hülfsmittel, um der Verſuchung zu widerſtehen, aufgeboten. Wenn das Böſe auſſer uns wäre, es wie Kälte und Hitze auf uns, auch wider unſern Willen, wirkte, ſo könnte es uns auch wider unſern Willen überwältigen: nun aber gehet das Böſe aus uns hervor, es kann uns nicht eher als bis wir wollen überwältigen. Wer vermag die Unmöglichkeit zu zeigen, wo wir gegen eine Uebermacht des Glückes oder des Unglückes unſre Redlichkeit nicht länger behaupten können, und wir zu ihrer Rettung das Leben verlaſſen müſsten. Auſſer dem Gebiete der Erdichtungen, denn wahre Dichtung und Moral ſtimmen vollkommen zuſammen, iſt der Unterſchied zwiſchen Selbſtrodſchlag und Selbſtmord nicht groſs."

„Wagen ſollen wir unſer Leben, ſelbſt die äuſſerſte Todesgefahr ſoll uns nicht beu-

bewegen, wenn die Erhaltung unſrer Moralität gebietet. Auf wie mancherlei Art wir unſer Leben verlieren können, das ſagt uns nur die Erfahrung, die uns keine abſolute Gewiſsheit, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit des Todes zeiget. Derjenige welcher ſich, wenn die Pflicht ihn ruft, der ſchrecklichſten Lebensgefahr ausſetzet, handelt wie ein Held: er ſtürzt ſich nicht in den Tod, ſo ſehr er ſeinen auch verachtet, er hat noch immer die Ausſicht davon kommen zu können. Auch dann iſt ſein Tod noch nicht gewiſs, wenn er ſich zwiſchen tauſend Schwerdter ſtürzet, es iſt nur möglich, daſs es hier umkommt; da ihn aber ſeine Pflicht rief, ſo durfte er vor dem Feinde nicht fliehen: er hatte dem Geſetze verſprochen, nicht anders als nur als Sieger zurück zu kehren; mit Freudigkeit erfüllet er ſeine Zusage, er iſt erhaben."

Aber ſelbſt den ſchwankenden Unterſchied zwiſchen einen Selbſttodſchlage und einem Selbſtmorde, kann Rec. nicht billigen, und ein Selbſttodſchlag ſcheint ihm ſo wenig unter die Kategorie der Moralität zu paſſen, als ein Selbſtmord und als eine Selbſtverſtümmelung, wenn in beiden der Tod und die Verſtümmelung, als Zweck, wenn gleich als mittelbarer Zweck der Handlung geſetzt und nicht als zufällige d. i. von der Abſicht des handelnden unabhängigen Folge einer durch Pflicht gebotenen Handlung angenommen wird. Denn das Vorhandenſeyn eines Gliedes oder des Lebens kann uns in keinem Falle, wo die Pflicht das Gegentheil gebietet, zwingen dieſelbe zu übertreten. Dieſes folgt ſchon aus dem Pflichtgebote ſelbſt. Es kann aber auch die Zerſtörung deſſelben kein Mittel zur künftigen moraliſchen Thätigkeit ſeyn, da die Vernichtung eines oder aller Organe alle Thätigkeit durch dieſelben unmöglich macht. Blos ein falſcher Begriff von der Tugend konnte die Stoiker verleiten, ſich einen Fall als möglich zu denken, wo man ſich ſelbſt das Leben nehmen dürfte oder gar ſollte. So bald ſie erwogen hätten, daſs die Tugend in der Geſinnung beſteht, die kein äuſseres Verhältnis und keine Naturkraft vernichten kann, wenn das freie Weſen nicht ſelbſt will; ſo würden ſie keine Lage des Lebens für unerträglich mit der Tugend erklärt haben. Und wenn es auch wirklich einen Zuſtand des Lebens gäbe, der die Möglichkeit, Tugend zu üben, aufhübe (als Verſtandesverrückung u. ſ. w.); ſo würde dieſes doch kein hinreichender Grund ſeyn, ſich das Leben zu nehmen, da ich mich nicht ſelbſt des Verſtandes beraube, ſondern die Natur dieſe Wirkung hervorbringt, deren Folgen ich alſo nicht zu verantworten habe. Ich ſelbſt aber bleibe es mir immer ſchuldig, das Inſtrument, welches ich als das einzige mögliche Mittel ſittlich thätig zu ſeyn, kenne, ſo lange es mir nur möglich iſt, zu erhalten. Wenn alſo die folgende Stelle eine Vertheidigung der Stoiſchen Maxime ſeyn ſoll, ſich unter gewiſſen Umſtänden willkührlich das Leben zu nehmen; ſo kann ihr Rec. unmöglich beitreten. Die Stelle heiſst nämlich ſo: S. 84. „Da der Stoiker nichts als die Tugend achtungswerth fand, ſo waren ihm alle Güter des Lebens, ja gar das Leben ſelbſt, gleichgültig; alles erhielt für ihn, nur durch die Brauchbarkeit zur Tugend, einen Werth. Der Menſch muſs ein uneingeſchränkter Gebieter über alle ſeine Dinge ſeyn; hier findet keine Ausnahme ſtatt. Nur die feige Anhänglichkeit am Leben, mag über des Stoikers *Euthanaſie* erſchrecken; der edle Mann dachte ſich darunter ja keinen Selbſtmord, der durchaus abſcheulich iſt, er dachte ſich nur die Freiheit ſein Leben, das ungeachtet ſeines redlichſten Kampfes tugendhaft zu ſeyn, doch der Ehrloſigkeit oder

oder dem Laster zum Raube hingegeben würde, zu verlassen. Wenn es nun aber für den rechtschaffenen Mann keine Nothwendigkeit durch die Natur lasterhaft zu werden giebt? so gibt es für ihn auch keine Freiheit, sich seines Lebens zu entledigen. Wahr ist die Lehre, dass, wenn die Tugend das h. G. ist, also absoluten Werth hat, und durchaus nicht aufgegeben werden darf, alle übrige Dinge für diesen höchsten Zweck aufgewandt werden dürfen. Nicht der Körper, sondern der Geist, ist des Menschen letzter Zweck."

Ein anderer Punkt, in welchem sich Rec. mit dem Verf. nicht zu vereinigen weiss, ist das, was er S. 116. über die erlaubten Handlungen sagt. Die Stelle lautet, wie folget: „Da jede moralische Handlung die Erfüllung einer nothwendigen Pflicht ist, so gibt es in der Moral keine blos erlaubte Handlungen, wobei es in unserer Willkühr stünde, ob wir sie thun oder unterlassen wollten, wo wir also gar das Gegentheil von dem Gethanen hätten thun dürfen. Es gibt im moralischen Leben keine gleichgültigen (unter keinem Gesetze stehenden) Handlungen; sie stehen alle unter nothwendigen Regeln, sind nur auf eine Art möglich zu thun. Die Annahme der Adiaphoren ist wider die Vernunftgesetze: alle Erkenntniss ist entweder wahr oder falsch, jede Handlung ist entweder gut oder böse; kein Ding ist dem andern Dinge gleich. Es ist uns nicht erlaubet gegen diesen Menschen wohlthätig, und gegen jenen strenge zu seyn; es ist unsre Schuldigkeit gegen diesen Menschen wohlthätig, und gegen jenen strenge zu seyn. Wir haben uns nichts zu erlauben, sondern wir sollen uns befehlen; wenn die Bedingungen etwas zu thun da sind, so ist die bedingte Handlung unwiderruflich. Nur in dem rein dargestellten Bürgerleben, das aber nur als ein Princip der Gesetzgebung für alle Handlungen überhaupt vorher gehen muss, nennen wir alle Handlungen, die keine Angriffe auf das äussere Recht der Nebenmenschen sind, erlaubt, d. i. niemand kann sich dagegen vertheidigen, denn sie vermindern niemands Eigenthum. Diese juridisch erlaubten Handlungen sollen doch auch moralisch seyn, wir sollen sie zu Mitteln unsers höchsten Zweckes machen: sie werden also durchaus nicht unsrer Willkühr überlassen, wir dürfen in unsrer Pflicht nicht schwanken, sie sind entweder gut oder böse, sie sollen geschehen, oder sollen nicht geschehen. So wie unser Mitbürger keine moralische Handlung von uns als eine Schuld fordern darf, eben so darf er nicht dulden, dass wir sie für ihn, wenn er nichts als Bürger seyn mag, wider seinen Willen thun. Ein vollständiges bürgerliches Thier darf sich gegen uns wehren, wenn wir ihn wider sein Gelüsten, Glückseligkeit und Weisheit (die freilich jezt für ihn weder Glückseligkeit noch Weisheit sind,) aufdringen wollen. Auch wider die moralische Pflicht handeln wir, denn es ist unvernünftig, jemand zur Weisheit, d. i. zur Freiheit zu zwingen."

Wäre weiter nichts gesagt, als dass alle freien Handlungen durch das Moralgesetz entweder als nothwendig (Pflichten) oder als zufällig (erlaubt) bestimmt sind, dass also alle Handlungen in einer bestimmten Beziehung zum Sittengesetze stehen und eine gewisse Bestimmung nämlich der Pflicht oder des Erlaubtseyns oder deren Gegentheil dadurch erhalten; so wäre des Rec. Meinung ganz getroffen. Aber die Meinung des Verf. scheint zu seyn, dass der Begriff des *moralisch* erlaubten gar kein Object habe, und dass dieser Begriff ein blosses *juridisches* Verhältniss ausdrücke, welches weder in den moralischen Begriffen gegründet ist, noch durch das gemeine

ne

ne moralische Urtheil Bestätigung erhält. Denn nach letzterem ist es weder pflichtwidrig noch pflichtmäßig, ob ich meinen Spaziergang nach Süden oder Westen richte, den linken oder rechten Fuß zuerst setze u. s. w. Dieses sind also nach der gemeinen Meinung wahre Adiaphora. Diese Meinung verträgt sich aber auch vollkommen mit den strengsten Sittenbegriffen. Denn es gibt eine große Menge Handlungen, die so wohl als deren Gegentheil zu einem und ebendemselben Zwecke, auf gleich sichere Art führen, und die beide nach einem allgemeinen Gesetze als möglich gedacht werden können, die oft auf einen bloßen Naturzweck gehen, welchen zu erreichen das Sittengesetz gar nicht gebietet, sondern blos verstattet u. s. w.

Rec. hat durch diese Bemerkungen dem Hrn. Verf. einen Beweis von der Aufmerksamkeit geben wollen, mit welcher er sein Buch gelesen hat. Die erwähnten Stellen sind fast die einzigen, gegen welche er etwas zu erinnern fand. Alles übrige hat er mit Beifall und wahrer Erbauung gelesen. Denn die Art, wie der Verf. bekannte Begriffe zu sagen weiß, hat so etwas anziehendes, daß man sich zugleich zur Befolgung derselben im Handeln verbunden fühlt, und das Buch ist daher, ein wahres praktisches Buch fürs Leben, dem Rec. einen sehr großen Lesecirkel wünscht. Er kann sich daher nicht enthalten, zum Schlusse einige Stellen herzusetzen, welche dieses sein gefälltes Urtheil bestätigen können: (S. 236.) „Nicht die Gotteslängnung (Gottlosigkeit) ist der Grund des lasterhaften Lebens, sondern das lasterhafte Leben ist der Grund der Gotteslängnung. Man darf keinen redlichen Mann vor Gotteslängnung warnen; in allen seinen Handlungen bekennet er Gott: und so lange diese gut bleiben, wird keine Sophisterei, keine Gewalt ihm seinen Gott nehmen. Man darf auch keinen unredlichen Mann vor Gotteslängnung warnen; in allen seinen Handlungen leugnet er Gott: und so lange diese böse bleiben, wird keine Weisheit, keine Gewalt ihm seinen Gott geben. Wer am heftigsten die Gotteslängner verfolget, wer sie lästert und peiniget, obgleich sie vor ihn, der doch kein Blutrichter ist, nicht als überführte bürgerliche Bösewichter gebracht worden, ist selbst der schändlichste Gotteslängner; er mag von seinem Glauben an Gott sagen so viel er wolle, er mag mit seinem Feuereifer für den Namen des Herrn prahlen, er kennet Gott den Heiligen und Gerechten nicht, er hat ihn in seinem Herzen nicht als den Allgütigen aufgestellet, er weiß nicht, daß durch menschliche Gewalt niemand moralisch gemacht und zu Gott geführet werden kann, er weiß nicht, daß wer nicht selbst sich zu Gott führet durch keine Macht der Natur, selbst nicht durch den Allmächtigen, ein Gottesverehrer, der sich nur durch laute menschliche Freiheit bildet, werden kann. Aus bloßer Unwissenheit vergeht sich niemand so sehr, daß er den andern der Gotteslängnung beschuldige, wer ein wahrer Anbeter der Gottheit ist, für den ist sie allgegenwärtig, eine Erlöserin von dem schwarzen Menschenhasse und der teuflischen Verketzerungssucht. Der Ankläger auf den Atheismus wird entweder durch Dummheit oder durch Bosheit getrieben; er vertilget das Reich der Gottheit auf Erden, und würget seinem Moloch, seinem geistlichen Hochmuthe, Menschenopfer. Wer ist nicht des Ausspruchs jenes Lieblings der ernsten Muse eingedenk: hätte ein Staat die Todesstrafe gegen die Gotteslängner bestimmt, und es verklagte jemand den andern als einen Gotteslängner, so würde ich, wenn ich ein Fürst wäre, den Ankläger, als einen

nen Gotteslängner, verbrennen laſſen.“ Und (S. 248). „Die am meiſten gemiſsbrauchte und verderbliche Ceremonie iſt der *Eid*, die feierliche Verſicherung der Wahrheit einer Ausſage, mit Uebergebung unſrer zeitlichen und ewigen Glückſeligkeit, wenn lügenhaft von uns gehandelt worden, in die Rache des Allwiſſenden und Gerechten. Der Schwörende ſetzet das Koſtbarſte, was erdenkbar iſt, was entweder gar nicht als ein Ding der Sinne beſtehet, oder er nicht in ſeiner Gewalt hat, zum Pfande. Wer bei der nichtswürdigſten Aufforderung ſogar ſein Alles zum Pfande ſetzet, ſetzet eigentlich nichts; er müſste ſchlechterdings verſprechen, ſeinen Grundtrieb nach Glückſeligkeit aufzugeben, was aber ein abſurdes Verſprechen iſt, als ob er leben und doch keine Sinne haben wollte Von niemanden als nur von dem, von welchem wir es für möglich halten, daſs er lüget, fordern wir die ſchreckliche Verſicherung ſeiner Wahrhaftigkeit, eine Verſicherung welche auch eine Lüge ſeyn kann: wir fordern daſs er ſich ſelbſt verfluche, er uns das gebe was wir nie von ihm erlangen können, was uns durch keine Macht gegeben werden kann. Jeder verpfände das was ihm zugehöret, und was der andre ihm nehmen kann: es würde weit weniger falſch geſchworen werden, wenn der Schwörende Naſe und Ohren verpfändete, daſs man ſie ihm, bei bewieſener Lügenhaftigkeit ſeiner Ausſage, ohne Schonung abſchnitte. In einer moraliſchen Welt gründet ſich die Wahrhaftigkeit der Ausſage, von einer geſchehenen, oder künftig zu begehenden Handlung, auf dem bloſsen Worte: dieſes iſt die verpfändete höchſte, die moraliſche, Ehre. Nichts kann den moraliſchen Menſchen ſtärker als ſein Ausſpruch verbinden; die Kraft deſſelben kann durch keine äuſſern Maſchinen vergröſsert werden; was er redet das redet Gott aus ihm. Der unmoraliſche Menſch verbindet ſich durch ſein Wort gar nicht; die äuſſern Maſchinen machen ihn nicht redlicher, obgleich furchtſamer: was er redet das redet der Geiſt der Lügen, oder der niederträchtigen Feigheit, aus ihm. Endlich vertauſchet er auch die Feigheit mit der Frechheit; der Name Gottes verliert für ihn alle moraliſche Kraft; zu Zeiten peiniget ihn noch die Furcht, aber immer mehr wird ihm die Zukunft dunkler und ohnmächtiger, die Gegenwart wird ihm gewaltiger, für ſie gibt er alles hin, und ſo verlieren ſeine Mitmenſchen auch das letzte erbärmliche Hülfsmittel wider ſeine Falſchheit und Bosheit. Bei jedem Eide, als einer Religionshandlung, wird der bei allen Menſchen verſchiedene Anthropomorphismus angewandt; es kann auch ſchon darum nicht für alle Menſchen einerlei Art des Eides, einerlei Schreckmittel, gebrauchet werden. Wer ſich ſeinen Gott als einen nachſichtsvollen, verſöhnlichen Herrſcher vorſtellet, leget ohne Bedenken Meineide ab, voll Vertrauen, die ſchlimmen Folgen derſelben vernichten zu können. Wer iſt hier der gröſsere Thor; der Schwörende, oder der welcher den Schwur zu ſeiner gröſsern Sicherheit gefordert hat? In jenen Zeiten, da man noch Geſpenſter und Atheiſten um ſich ſah, ſtritt man ſich darum, wie man jene bannen, und dieſe ſchwören laſſen müſste, denn gebannet und geſchworen ſollte einmal werden. Der Unmoraliſche, der zu aller Religion Unfähige, und der entſchloſſene Lügner, iſt in unſern Tagen der einzige Atheiſt; dieſer ſoll durchaus nicht ſchwören, denn was bedeutet ihm eine Lüge mehr; wird denn durch eine neue Lüge die Wahrheit und Sicherheit vermehret? Der Moraliſche, der Religionsfähige, der entſchloſſene Wahrhaftige, iſt der einzige Gottesverehrer, auch dieſer

soll durchaus nicht schwören, denn tausend Versicherungen einer Wahrheit, machen sie nicht gewisser als sie schon war. Aber in der Mitte zwischen beiden, dem ganz Gewissenslosen und dem ganz Gewissenhaften, stehen ja die meisten Menschen: gehöret denn nicht für diese der Eid? Moralität und Sicherheit des Unsrigen wird dadurch nicht vermehret, also wird sie vermindert. Will man den Eid als ein Mittel der Rache anwenden, will man den Meineidigen einer ewigen Marter übergeben, so ist diese Schändlichkeit des Willens so einleuchtend teufelisch, dass sie keiner Erklärung bedarf. Dass die halborganisirten Bürgergesellschaften ehemals, im Stande halber Wildheit, sich der Ablegung des Eides, als einer Schutzwehr ihres Eigenthums, als eines Mittels versteckte Wahrheit, deren Aufsuchung der Trägheit zu lästig fiel, hervor zu zaubern, als eines Schwertes den für sie zu festen Knoten zu zerhauen, bedienten, kam daher, weil sie allenthalben, auch da wo es ihres Urtheils nicht Noth that, entscheiden zu müssen glaubten, sie ihre Herrschaft bis ins Geisterreich erstreckten, und gar noch nicht wusten, was sie waren. Ist es denn nicht vor den Ohren des Menschengeschlechtes, von seinem weisesten Lehrer, der den einzig wahren Weg der Erlösung von der physischen, bürgerlichen und geistigen Sklaverei erfunden hat, hörbar genug gesaget worden: *Ihr sollt nicht schwören! Eure Rede sey Ja! Nein!*"

7) Freiberg in der Craziſchen Buchhandlung. *Gemeinfaßliche Darſtellung der Kantiſchen Lehren über Sittlichkeit, Freiheit, Gott und Unſterblichkeit* von *Ambroſius Bethmann Bernhardi* I. Th. 1796. 19 B kl. 8 (20 gr) II. Th. 1797. 20 B. (20 gr.)

Ob man gleich schon nach der Ankündigung des Titels keine neuen Aufschlüsse in der Philosophie in diesem Werke erwarten darf; so ist doch die beabsichtigte Popularität ziemlich gut erreicht, und es ist nicht zu zweifeln, dass das Buch in den Händen solcher Leser, für welche es bestimmt ist, gute Wirkung thun, und die Richtigkeit der Begriffe von Moral und Religion befördern werde.

8) Leipzig bei Crusius: *Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit*, zusammengestellt von *Georg Dreves*. Erster Theil 1797. kl 8. 22 B. (1 rthlr.)

Man findet hier eine historische Darstellung dessen, was die berühmtesten Männer über die Sittlichkeit gelehrt haben Ob nun gleich die originellen Quellen bei Darstellung der Meinungen selten gebraucht sind; so muss man doch dem Verf. das Lob geben, dass er die Werke der Neueren mit guten Beurtheilungen ausgezogen und benuzt habe, und so ist es immer angenehm, die Meinungen vieler nach der Reihe hier aufgestellt zu finden, besonders da es in einer richtigen und leichten Sprache geschehen ist Die Männer und Sekten, deren Meinungen in diesem ersten Theile vorgetragen worden, sind folgende: Epikur, die Stoiker, Michael Montaigne, Benedikt de Spinoza, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Home, Ferguson, Payley, Helvetius, Crusius, Wolf, Mendelssohn, Selle Eberhard, Feder, Platner, Garve, Schlosser, Bahrdt

Montaigne hat in der That in der Moral gar kein neues System gelehrt, und verdient daher hier keine besondere Stelle; alles was in seinen Schriften hierüber vorkömmt sind blosse rhapsodistische Einfälle.

Der

Der Mann hat seinen Credit als Moralist blos einer zufälligen Erwähnung Kants zu verdanken. Weit mehr Aufmerksamkeit verdient Helvetius. Payley verdient ebenfalls keiner besondern Erwähnung. Er folgt dem gewöhnlichen Glückseligkeitssysteme, und sein Buch ist ein sehr gemeines Predigtbuch.

9) Erlangen bei J. J. Palm: *Die Lehre von Belohnung und Strafe*, in ihrer Anwendung auf die bürgerliche Vergeltungsgerechtigkeit überhaupt, und auf die Criminalgesetzgebung insbesondere, wie auch auf Moral, Theologie und Erziehungswissenschaft. Nach kritischen Principien neu bearbeitet von *Joh. Heinr. Abicht* Professor. *Erster Band.* 1796. 31 B. gr. 8.

Da der Herr Verf. selbst in der Vorrede wünscht, dass das Urtheil über die Theorie bis nach der Prüfung des zweiten Theils verschoben werden möchte, so begnügt sich Rec. durch einen kurzen Auszug den Inhalt dieses interessanten und wichtigen Werks darzulegen, und blos einige kritische Bedenken hie und da beizufügen:

Eine Einleitung, worin vorläufig die Falschheit der bisherigen Begriffe von Belohnung und Strafe behauptet, und der grosse Einfluss der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Begriffe aufs handelnde Leben gezeigt wird, macht den Anfang, dann folgt (S. 10 etc.) eine sachkundige Betrachtung über die Ausdrücke Belohnung und Strafe und anderer, welche verwandte Begriffe bezeichnen, und darauf wird vielleicht mit allzuvielen Worten gezeigt, dass wir ein Recht haben, den falschen Sprachgebrauch zu ändern, den schwankenden näher zu bestimmen etc. S. 19 etc. Ihm soll einstweilen so gefolgt werden, dass (S 28) die unbekannte Gebühr des Verdienstes und der noch versteckte Begriff desselben mit dem Worte *Belohnung*, und die Gebühr der Schuld und der noch zuführende Begriff von ihr, mit dem Worte *Strafe* bezeichnet wird

Um nun diese Begriffe in ihren Quellen auszuführen, wird erstlich der gemeine Menschenverstand gefragt, was nach ihm Strafe und Belohnung seyn könne, (S. 29 etc.) der zwar kein entscheidender Richter, aber doch ein nicht zu verachtender Beistand bei dergleichen Untersuchungen ist, und in dessen Aussagen die richtigen und reinen Begriffe liegen, ob sie gleich nicht jeder herausfinden und in abstracto darstellen kann. Dieser setzt nun nach Hrn A. (S. 31) das *Verdienst* in selbsterworbene Seelengüte und Würde, und die Schuld in dem Charakter der Unwürde; bei beiden wird an nichts äusseres gedacht, sondern ausschliesslich an einen Charakter des Geistes. Wenn nun der gemeine Verstand Verdienst und Schuld hinsetzt, da erkennt er auch beiden etwas anders zu — Belohnung und Strafe, das wie etwa eine Wirkung zur Ursache, wie Eigenheit zu seinem Wesen gehört (S. 32 Der Inhalt seines Ausspruches wird nun so ausgelegt, dass er dem Verdienste proportionirliches Wohlseyn, der Schuld proportionirliches Weh zuerkenne Beides wird als nothwendig zu beiden gehörig vorgestellt, und die Foderung des Verdienstlabers an die gerechte Belohnung ist da, so wie das Verdienst da ist. Vom Uebrigen auf die Belohnung weiss das Innere nichts (34). „Der Mensch freuet sich oft seines Verdienstes, und liebt es so innig-lich, als er je etwas lieben kann, so bald er es nur einmal erkannt hat; das thut er, auch wenn es ihm durchaus keinen weitern Nuzen versprechen kann. Um ein gewisses Verdienst in sich lieben zu können,

das er nicht hat, sucht er allerlei Mittel und Wege auf, sich glauben zu machen, dass er es habe. — Auch schämt er sich seiner Schuld und Unwürde, er hasst sie, und betrübt sich herzlich darüber, gesetzt auch, dass sie ihm keinen weitern Nachtheil bringt; wenn er sie nur in ihrer Hässlichkeit ins Auge fasst. Nur verkennt der Mensch oft beide, sein Verdienst und seine Schuld. Allein jene Liebe und Freude ist ihm sicherlich eine Belohnung seines Verdienstes, und diese schmerzhafte Kränkung ist ihm zuverlässig eine Strafe seiner Schuld." Ist aber beides, jene Freude und diese Unlust, das *einzige*, was dem Verdienste und der Schuld gebührt? oder müssen noch andere Güter mit ihren Freuden, und gewisse äussere Uebel mit ihren Leiden *hinzukommen*, wenn das Verdienst seine vollständige Belohnung, und die Schuld ihre volle Strafe erhalten haben soll? Kann der Verdienstvolle nicht auch mit äussern Weltgütern *ganz allein* belohnt werden, so, dass ihm sein Verdienst *nur* mit der Lust, die *sie* gewähren können, vergolten wird? Kann nicht der Schuldige mit solchen Schmerzen allein bestraft werden, die ihm, nicht seine Schuld und ihre eigenthümliche Widrigkeit, sondern irgend andere ihm zugefügte, ihn treffende Uebel verursachen? An diesen Fragen nimmt der gemeine Menschenverstand Anstoss, wofern er anders nicht überkühn, sondern noch bedächtlich ist; sie sind ihm verfänglich.

(Nach des Rec. Erfahrung sieht der gemeine Verstand noch viel eher das Wohl und Weh, welches ihm von aussen entspringt, als Belohnung seines Verdienstes und seiner Schuld an, da die Geschichte aller Zeiten beweiset, wie die Meinung unter allen Völkern herrschend ist, dass das äussere Glück oder Unglück den Menschen um ihrer guten oder bösen Thaten willen zugefügt würde, die Bedenklichkeiten hierüber entstehen gar nicht in der gemeinen, sondern nur allein in der gelehrten Vernunft.)

Die Frage welche der V. für den gemeinen Verstand als streitig aufstellt ist nach S. 36: „ob Güter und Uebel, welche selbst weder sittlicher Werth noch Unwerth, weder Verdienst noch Schuld sind, jemals Belohnung und Strafe für uns seyn können?" Ueber diese Frage bemerkt Rec. nur vorläufig, dass das Gefühl nicht an sich Schuld oder Verdienst ist, sondern dass es diesen Charakter erst allemal dadurch erhält, dass es als Folge einer freien Handlung oder des Verdienstes und der Schuld gedacht wird. Der Verf meint aber eigentlich hier, ob auch Uebel und Güter, die von der Einwirkung äusserer Dinge kommen, als Belohnung und Strafe angesehen werden können. Nun sagt der V. (S 37) es seyen uns zwei Fälle möglich, wie äussere Güter und Uebel mit dem Verdienste und der Schuld in Verbindung kommen. Entweder, dass Verdienst und Schuld sie wie natürliche Ursachen nach sich ziehen, oder dass ein Gott sie damit verknüpft. (Dieses scheint dem Rec. eins und dasselbe. Denn ein Princip, welches macht, dass die Güter und Uebel mit dem Verdienste und der Schuld in die genaueste Proportion kommen, ist Gott, man mag es wenden, wie man will.) Nun meint der Verf lasse sich einem Widerspruche nicht ausweichen, wenn die Belohnung der Tugend das Daseyn Gottes voraussetzen solle, weil der, welcher sich nicht von Gottes Daseyn überzeugen könne, auch keine Belohnung hoffen könne, die er doch zu erwarten sich gedrungen sehe. Jedem sichere sein Inneres die Vergeltung zu, ehe er noch an Gott denke. (Wenn dieses wirklich ist, so sichert ja das Innere ihm auch ein Princip zu, wodurch die Vergeltung möglich ist. Ein solches Princip und

Gott

Gott iſt aber identiſch.) S. 40 etc wird ausführlich bewieſen, A) daſs die Vertheilung der phyſiſchen Güter und Uebel nicht als Strafe oder Belohnung angeſehen werden könne. Die Gründe deren ſich der Hr. Verf. bedient, haben mannichfaltigen Werth. Der erſte wäre allein hinreichend geweſen. Die hauptſächlichſten, welche angeführt werden, ſind folgende: 1) weil die Erfahrung einen Zuſammenhang zwiſchen der Tugend und den Glücksgütern gar nicht lehre; 2) weil durch kein Criterium derjenigen Güter, welche Belohnungen und Strafen ſeyn ſollen, von denen, die es nicht ſind, unterſchieden werden können, weil das Verdienſt dadurch einen Marktpreis erhalten und eigennützig werden, d. h. ſich ſelbſt vernichten würde etc. 3) In unſerm Inneren finde ſich kein Gedanke von einer Vergeltung mit Gütern, wornach dem Eigennutze gelüſte. (Das letztere würde freilich dem Tugendverdienſte widerſprechen. Aber wenn es einem tugendhaften Manne wohl geht: ſagt dann nicht jeder daſs er es verdiene? Und wenn wir auch bei dieſem Spruche überzeugt ſind, daſs es nicht eigentlich Belohnung ſey; ſchlieſst er nicht wenigſtens in ſich daſs es Belohnung ſeyn könne? Folglich wird das Unſchickliche durch äuſſere Dinge zu belohnen durch den gemeinen Menſchenſinn nicht empfunden). B) Daſs auch die natürlichen Folgen der Handlungen nicht als moraliſche Belohnungen und Strafen angeſehen werden können S. 54 — 67. Nachdem der Verf. bisher gezeigt hat, daſs eine äuſſere Vergeltung nicht ſtatt finde, ſucht er nun auch S. 67 a priori ihre Undenkbarkeit darzuthun: Er ſchlieſst hierüber ſo: „Wenn zweierlei Sachen, ſo wie in unſerm Falle die Güter und Uebel der Welt auf der einen, und das Verdienſt und die Schuld auf der andern Seite, in Gleichheit gebracht werden ſollen; ſo müſſen ſie ſich in Rückſicht ihres Maaſses geradezu vergleichen, oder es muſs ſich ein Maaſsſtab, nach dem ſich zwiſchen ihnen eine Vergleichung anſtellen läſst, gedenken laſſen. Nun iſt aber weder das eine noch das andere gedenkbar; alſo iſt auch eine gerechte Ausmittelung zwiſchen ſolchen Gütern und dem Verdienſte, zwiſchen den äuſsern Uebeln und der Schuld, folglich eine Gleichung, eine Gerechtigkeit unter ihnen, ungedenkbar. Es iſt aber ſchlechterdings unmöglich, die Gröſse und Menge der belohnenden Güter mit der Gröſse eines Verdienſtes, oder die Gröſse beſtrafender Uebel mit dem Maaſse einer Schuld in Vergleichung zu ſetzen; eben ſo unmöglich, als ſich eine dritte Sache als Maaſsſtab zu gedenken, an welche jene beiderlei Gegenſtände ausgeglichen werden könnten. Wie viel Lebensgüter gebühren einem gewiſſen Verdienſte, und wie viel und groſse Uebel einer nahmhaften Schuld, wenn ſie beide vergolten ſeyn, wenn zwiſchen je beiden Gleichheit und Gerechtigkeit ſtatt finden ſoll? Welche ausgebreitete Ehre, welches Maaſs von Geſundheit und Lebensdauer, welche und wie viel wohlſchmeckende Speiſen und Getränke gebühren dem Manne, der das Verdienſt von dieſer und jener Gröſse aufweiſen kann? Dieſe Fragen ſind, wie ich glaube, an ſich ſelbſt und folglich für Jedermann unbeantwortlich. Denn es iſt unmöglich, zwiſchen Sachen eine Gleichheit auszumitteln, die ihrem Weſen nach in keine Vergleichung kommen können; es iſt eben ſo unmöglich, ein Verdienſt mit dem Wohlgeſchmacke einer Speiſe und umgekehrt, als die Schwere eines Körpers mit einer Elle zuſammen zu halten, und zwiſchen den Gröſsen beider eine Gleichheit oder Ungleichheit zu entdecken. Daſs ſich aber das Verdienſt und die Schuld gegen alle Gröſsen-

Gröſsenvergleichung mit den übrigen Gütern und Uebeln, unter weiſsen Hände ſie auch kommen mögen, ſträuben müſſen, erhellt daraus: daſs das Verdienſt ein unvergleichliches Gut iſt, das in keinem Preiſse ſtehen, und nur in und durch ſich ſelbſt, folglich auch nie nach und durch eine andere Sache, als ſeinem Maaſsſtabe, geſchätzt werden kann; daſs hingegen alles übrige, was noch gut zu nennen iſt, etwas blos nützliches ſeyn kann, das ſich niemals für ſich ſelbſt, ſondern nach dem Unvergleichlichen, wozu es dient, und nach ſeinem Beitrage zu demſelben, ſchätzen läſst. Sollten ſich dieſe beiderlei Güter gleich halten laſſen; ſo müſste die verdiente Würde des Menſchen nicht mehr das unvergleichliche Gut ſeyn, ſie müſste zuvor mit dem Nützlichen einartig werden, damit in beiden gleichartige Gröſsen zum möglichen Ausgleichen gefunden würden: ſonſt iſt zwiſchen ihnen durchaus keine Gleichhaltigkeit und gleiche Geltung gedenkbar. Was aber in dieſer Rückſicht von dem Verdienſte gilt, das gilt auch von der Schuld."

Die Ungereimtheiten, welche aus dem Begriffe einer göttlichen äuſſeren Vergeltung flieſsen ſollen, werden S. 69 etc. noch mit ſehr vieler Ausführlichkeit aufgezählt, und insbeſondere dargethan, daſs die Vorſtellung davon die innere Tugendwürde vernichten müſste „Iſt nun von allen Seiten," heiſst es S. 93 „der Glaube an eine ſittliche Vergeltung, die mit äuſsern Freuden und Leiden geſchehen ſoll, augenſcheinlich höchſt ungereimt und verderblich; muſs aber nebenbei denn doch auch eingeſtanden werden, daſs jedem Verdienſte ſein ihm gleichkommendes Maaſs von Freude als ſeine Belohnung, ſo wie einer Schuld ein ihr gleiches Maaſs von Leid, als ihre Strafe, ohne Widerrede gebühre; ſo bleibt dem gemeinen Menſchenverſtande, will er anders in keine Widerſprüche verfallen und alſo geſund urtheilen, ſonſt nichts, als der Glaube an eine innre Selbſtvergeltung übrig. Ich meine, dieſer innre Richter muſs die Sache dahin entſcheiden, daſs wir die Belohnung unſers Verdienſtes blos in derjenigen Freude, womit den Edlen das Bewuſstſeyn ſeiner verdienten Würde ſelbſt erfreut, und daſs wir die Strafe der Schuld blos in jenem Schmerze zu ſuchen haben, womit den Thoren und Uebelthäter das Bewuſstſeyn ſeiner Schuld und Unwürde ſelbſt beſtraft, kurz, daſs Jedem das Vergnügen an ſeinem eignen Verdienſte ausſchlieſslich ſeine Belohnung, und das Miſsvergnügen über ſeine eigne Schuld ganz allein ſeine Strafe ſeyn könne." Bei einer ſolchen Vergeltung ſtehe 1) Belohnung und Strafe mit Verdienſt und Schuld in unauflöslicher Verbindung; 2) es ſey die genaueſte Proportion zwiſchen beiden da; 3) die Tugend erſcheine dabei als ein an ſich ſelbſt liebenswürdiges Gut, belohne ſich durch ſich ſelbſt; 4) vertrage ſich eine ſolche Vergeltung mit der ſittlichen Freiheit am beſten, weil ſo wohl Zweck als Beſtimmungsgrund in dem handelnden Subjekte liege; 5) Belohnung und Strafe folge der That augenblicklich. Endlich vertrage ſich eine ſolche Theorie mit der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit und Vorſehung am beſten, weil dabei alle äuſſere Güter als bloſse Gelegenheitsmittel zur ſittlichen Wirkſamkeit angeſehen werden könnten.

Diese Theorie, welche bisher blos aus dem gemeinen Verſtande entwickelt worden, ſucht nun Hr. A. noch mehr aus der ſittlichen Natur des Menſchen zu entwickeln S. 108 – 227. Er legt zu dieſem Behufe zuerſt ſeine ſchon anderweitig bekannte Willenstheorie mit einigen Abänderungen hier dar. Beſonders handelt er weitläuftig von der Natur des menſchlichen Herzens

Herzens und sucht zu zeigen, dass dieses nicht zur Sinnlichkeit gehöre, worunter er (S. 130) die Fähigkeit der Seele versteht, sich durch die Eindrücke gewisser Gegenstände *unmittelbar* zu einer Art von Thätigkeit bestimmen zu lassen – ein Vermögen durch gewisse Eindrücke, gewisse Veränderungen nothwendig zu erleiden. *Sinnliche* Gefühle wären demnach solche (S. 131) die in uns unmittelbar und unabwehrlich entstehen, so bald gewisse Gegenstände auf unsre Seele einwirken. Das Herz hingegen sey (S. 137) von der Natur und Fähigkeit, dass es nun durch *solche Gedanken*, womit wir an unsre eigne von uns selbst erworbene Seelencigenschaften (welche unsern Werth und unsere Güte, unsere Unwürde und Böslichkeit ausmachen) denken müssen sich öffnen, und zur Erzeugung der Gefühle vermögen lasse; welcher Satz mit vier Beweisen versehen wird. Das Herz gebe also (S. 147) zunächst und eigentlich einem Jeden von uns seine eigne Person, und namentlich die durch ihn selbst erworbenen oder vermeidlichen Eigenschaften seiner Seele, also den Werth und Unwerth, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Stärke und Schwäche seiner Person zu fühlen, und es können blos durch Gedanken oder durch ein Bewusstseyn dieser Eigenschaften Gefühle in ihm erzeugt werden. Alles was für sich selbst fühlbar seyn soll, findet sich in unsrer Seele selbst. Da nun dieses an sich fühlbare, nämlich das durch sich selbst Erfreuliche oder Widrige eben dasjenige sey, was wir *Gut und Böse an sich* nennen, und um sein selbst begehren oder verabscheuen müssen; so erhelle, dass wir, vermöge dieser Einrichtung unsers Herzens, die *Hauptgegenstände*, die *letzten Zwecke* und *Gründe* alles unsers Begehrens und Verabscheuens, in unsrer Person zu suchen haben, und auch in ihr allein finden. Hieraus folgt alsdenn weiter: dass alle Dinge und Sachen, welche ausser unsrer Person anzutreffen sind, vor unserm Herzen und Willen blos als *nützliche* oder *schädliche* Sachen bestehen können, als Sachen, die sich nie um ihrer eignen Fühlbarkeit und Güte nie um ihrer selbst, sondern um des Guten und Bösen willen wozu sie dienen, und welches unter dem Namen der Würde und Unwürde in unsrer Person selbst anzutreffen ist, begehren oder verabscheuen lassen. Diese Betrachtung unsers Willens und Herzens leitet uns also geradezu auf das Daseyn einer *sittlichen Natur* des Menschen.

Diese sittliche Natur sey nicht anders, als das ursprüngliche Vermögen der Seele die Gesetze und Bewegungsgründe ihres Willens aus sich selbst zu bewirken und durch dieselben ihre Willensthätigkeit zu beherrschen. Da nämlich unser *Wille* so geartet ist, dass er nur das an sich Liebenswürdige und Hassenswerthe zum Ziele seines Bestrebens machen kann, dass er blos durch einen Vorgedanken eines solchen Lieb- und Hassenswerthen sich lenken und regieren, und durch ein Vorgefühl desselben sich bewegen und in wirkliche Thätigkeit versetzen lässt; — da aber auf der andern Seite unser Herz vermöge seiner Einrichtung, uns und unsern Willen auf uns selbst, auf unsre persönliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit hinweisen muss, wenn wir nach dem für sich selbst Liebens- und Hassenswerthen, folglich nach dem an sich Begehrlichen und Verabscheulichen fragen; — so ist es einleuchtend, dass wir das Vermögen haben, *in den Gedanken* an jenes mannichfaltige an sich Liebenswürdige und Hassenswerthe unsrer Person *Gesetze*, und in den, vermittelst dieser Gedanken aus unserm Herzen erzeugten *Vorgefühlen* unsrer möglichen Würde und Unwürde *Beweggründe* und

Trieb-

Triebfedern für unsern Willen, in und aus uns selbst zu Stande zu bringen: und eben dieses Vermögen ist unsere sittliche Natur.

Diese sittliche Natur ist nun auch das Vermögen etwas zu verdienen und zu verschulden. Blos das was wir durch diese hervorbringen ist Verdienst oder Schuld. Diese daher auch allein das Gute oder Uebel. Das daraus folgende Raisonnement über Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe fasst der Verf. selbst in folgenden Vortrag zusammen: „Zufolge der Einrichtung unsers Herzens ist unser Selbstwerth das einzige, was wir der unmittelbaren Liebe würdig halten können. Unser Wille ist aber so beschaffen, dass er nur einen an sich selbst liebenswürdigen Gegenstand zum Ziele, letzten Grunde, und Zwecke seines Bestrebens haben kann. Zu einem dergleichen Ziele und Zwecke wird ihm ein solcher Gegenstand durch einen Gedanken und durch eine Vorliebe desselben gemacht. Beide nun, der Gedanke und die Liebe zu unserm Seelenwerthe, keimen aus unserm Innern selbst hervor; mit ihnen geben wir unserm Willen die Richtung und Neigung und auch den Trieb; mit ihnen setzen wir ihn in *freie* Thätigkeit, deren Ziel und Erfolg unsre *Selbstwürde* ist, eben diese Würde, worauf wir seine Thätigkeit gestimmt hatten. Wir *können*, ja wir *sollen* also unsere Seelengüte, dies einzige an sich selbst Erfreuliche, *selbst erwerben*, durch uns selbst uns zu eigen machen. Wir *sollen*. *Sollen* ist die *Nöthigung* unsers Willens, die ihm unsre sittliche Natur durch ihre eignen unveränderlichen Bestimmungsgründe, bei der Einrichtung, die er als *seine* Natur erhalten hat, und wodurch er unter den Einfluss einer gewissen Art von Bestimmungsgründen gebracht worden ist, selbst anthut. Unsere sittliche Natur nöthigt ihn aber zu gewissen Neigungen und Handlungsweisen durch ihre *Gesetze* und *Gedanken* an Selbstgüte, woran sie seine Thätigkeit *hindert*; diese Nöthigung heisst *Verbindlichkeit*, welche also nichts anders als eine *Selbstnöthigung* zu gewissen *Handlungsarten* ist. Ferner nöthigt sie ihn auch zu Trieben und Aeusserungen selbst, und zwar durch ihre *Triebfedern*, durch ihre *Selbstliebe*, mit welcher sie seine Thätigkeit und den Zweck, den sie seiner Thätigkeit vorsetzt, gleichsam zusammenknüpft; diese Nöthigung desselben heisst Verpflichtung, oder Selbstnöthigung zur That. — Durch ihre Gesetze und Neigungsgedanken richtet sie seine Handlungsarten ein, macht sie recht, füglich, sich und ihrem Zwecke angemessen; das heisst, sie gibt ihm Selbstrechte, sie berechtigt und befugt ihn zu gewissen Handlungsarten durch ihre Gesetze, diese sind ihm also eigentliche Natur- oder Menschheitsrechte. Was hingegen andrer Wesen Rechte ihm zulassen, und wenn er auch durch seine Selbstrechte nicht dazu befugt wäre, das ist ihm erlaubt und zugestanden; Erlaubnis ist also die Angemessenheit seiner Handlungsart zu den Naturgesetzen und Rechten andrer Wesen. Ihm ist viel erlaubt, was er nicht berechtigt und befugt zu thun ist.

Selbstwerth ist aber auch das einzige Gut, welches unser Wille mit seiner freien Thätigkeit erreichen und ganz eigenmächtig zu Stande bringen kann; er ist also einzig unser Verdienst, unser selbsterwerbliches, durch einen freien, gleichsam durch einen Selbstdienst erringbares Gut. Denn eine Selbstthätigkeit ist eine solche, zu welcher wir den vollständigen und zureichenden Bestimmungsgrund in uns selbst haben, und blos aus unserm Selbst nehmen. Wir fanden aber die Natur unsers Willens so eingerichtet, dass er nur in dem Guten an sich den hinreichenden Grund seiner Handlungen finden, und unser

unser Herz so beschaffen, dass es ausschliesslich unsern Selbstwerth als das Liebenswürdige und Gute an sich anerkennen kann. Und blos auch von diesem Selbstwerthe und seinen Formen können wir, aber müssen wir freilich auch, nach der Einrichtung unsers Geistes, von uns selbst heraus Gedanken als Leiter, als Gesetze unsers Willens, und eine Vorliebe als Beweggrund unsrer Willensthätigkeit, hervorbringen. Also blos für unsern Selbstwerth und seine Erreichung haben wir hinreichende Bestimmungsgründe einer freien, verdienstlichen, selbsterwerblichen Thätigkeit. Er allein kann folglich unser Verdienst, unser selbsterrungenes Gut seyn und werden.

Ihm aber, diesem Selbstwerthe und Verdienste, hat unsere sittliche Natur, namentlich in der Einrichtung des Herzens, eine Zugabe bereitet und geeignet, welche ihm, so lange unser Herz seine Natur behält, nie entgehen kann. Diese Gabe des Herzens ist nämlich ein süsses Vergnügen, ein beseligendes Wohlgefallen an diesem Selbstwerthe. Und dieses Vergnügen ist die Krone, die das Herz dem Verdienste aufsetzt, so bald es ihm der innre Richter bekannt gemacht hat; es ist die Gebühr, die Belohnung, der Tribut, den unser Herz, vermöge seines natürlichen Amtes, unserm Verdienste, unsrer selbsterworbenen Würde, entrichten muss; es ist ein nothwendiger Tribut, der sich fodern und von dem Herzen erzwingen lässt, weil, wie gesagt, die Entrichtung desselben unserm Herzen zum Gesetze, zu seinem Amte, gleichsam zu seiner Pflicht gemacht ist. Von dieser Einrichtung unsers Herzens, und von seinem Verhältnisse zu der Selbstgüte kommt es denn, dass wir uns einer gewissen trotzigen Foderung, einer gebieterischen Anmassung, eines vollkommen rechtlichen Anspruchs an Freude durchaus nicht erwehren können, wenn wir uns das Daseyn eines Verdienstes, sey es in uns oder in andern Menschen, gedacht haben; von daher kommt es, dass wir es widernatürlich und ungerecht finden, wenn wir einen Menschen von Verdienst missvergnügt sehen; es liegt uns nämlich der wahre Naturgedanke im Sinne: dass ein Verdienst seine Freude haben müsse, dass sie sein nothwendiger Tribut sey.

Aber auch nur und ganz ausschliesslich ist der verdienten Selbstwürde dieses liebliche Loos von der Natur beschieden. Denn das Naturgesetz, das wir in unserm Herzen lesen, lautete wie folget: „Blos durch ein glaubiges Bewusstseyn unsrer eignen Seeleneigenschaften, blos durch Gedanken der erwerblichen Stärke und Würde unsrer Seelenkräfte, lässt sich unser Herz zum Ergus eines Vergnügens erwecken.“ Unser Seelenwerth, der nicht anders als von uns selbst verdient werden kann, ist einziger unmittelbarer Gegenstand unsers Wohlgefallens. Ihm allein also hat die Natur die süssen Früchte des Herzens geweiht, und seine Freuden zum Tribut gemacht. Was andere Dinge mit ihren Eigenschaften von Lust und Wohlgefallen auf sich ziehen, haben sie allein ihrer, von uns gedachten und geglaubten Verbindung mit unsrer Selbstgüte zu verdanken; indem sie bald als Vortheile und Gehülfen, bald als Zeugen und Spiegel dieser Güte, sich unsrer Seele darstellen, und so die Lust von dieser Güte entlehnen. Sie sind blosse Theilnehmer an der Selbstliebe, blosse Vermittler derselben, so wie etwa ein für sich gleichgültiger Kuppler und Briefträger ein Gehülfe der Liebe zu der Geliebten ist; die Liebe zu der Güte unsers Selbst geht auf sie, als mit unsrer Selbstgüte Vereinte, über — Die sittliche Natur hat demnach bestimmt: dass jede Freude, jeder Genuss des Lebens, Vergnü-

Anmerk. 797.

gen an unserm Verdienste, folglich *Belohnung* sey; diese unsre Bestimmung leuchtet aus der Einrichtung unsers Herzens hervor, vermöge welcher es uns blos an unsrer Selbstgüte, die denn immer nur selbsterworben und verdient seyn will, vergnügen lassen kann.

Die beseligende Lust, die das Herz der selbsterworbenen Würde weihen muss, ist der Grösse dieser Würde jedesmal angemessen, sie ist gerecht; sie gilt ihr dem Maasse und dem Werthe nach gleich: sie ist also Vergeltung, Vergeltung eines sittlichen Gutes, sittliche Vergeltung. Nur muss eine solche Würde in ihrer eigenthümlichen Grösse dem Herzen nahe gebracht und beglaubigt werden: ein beglaubigter Gedanke muss sie ihm vorführen und bekannt machen: so will es das Gesetz seiner Haushaltung. Ist das geschehen; so kann nichts in der Welt dem Herzen wehren eine Liebe zu erzeugen, womit wir uns unsers Verdienstes ganz erfreuen, also eine vollkommene Liebe, die der Foderung, welche das Verdienst an unser Herz zu thun berechtigt ist, volle Genüge leistet. Allein, dies Vergnügen an unsrer verdienten Würde kann auch nur einzig die Vergeltung von dieser seyn; zwischen ihm und unserm Verdienste ist gleiche Geltung an Werth und Grösse, ist eine Gerechtigkeit nur allein möglich. Kein anderes Gut, sonst nichts Erfreuliches in der Welt, kommt an geltendem Werthe unserm Verdienste, unsrer Würde gleich. Denn unsre Güte ist etwas unvergleichliches, alle übrigen Güter stehen in Rücksicht ihres Werthes unter ihr, und leiden durchaus keine Messung und Vergleichung mit ihr. — Wie lässt sich aber auch ohnehin an eine andere Freude, welche Vergeltung des Verdienstes seyn soll, jemals denken, als an eben jene Freude über unsre Würde; da nach der gefundenen Einrichtung unsers Herzens jedes Vergnügen nur Vergnügen an unsrer Selbstgüte, an unserm selbsterwerblichen Werthe, kurz blosse Selbstliebe seyn kann? Oder, will man etwa das Vergnügen an eingebildeter, gewähnter Würde und Vortreflichkeit, eine Täuschungs- und Wahnfreude, zur Belohnung des wirklichen Verdienstes, zur sittlichen Vergeltung erheben? Der Gedanke ist zu auffallend ungereimt, als dass er einer Widerlegung bedürfte. Unsere gerechte Belohnung, die wahrhaft vergeltende Freude für unser Verdienst, lässt sich also, zufolge der Einrichtung unsrer sittlichen Natur, durchaus nur in der Lust und Liebe, in jenem inniglichen Wohlgefallen an unserm Verdienste und errungenen Selbstwerthe suchen und finden.

Das Vergnügen, womit unser Herz das Verdienst vergelten muss, ist ein Tribut, der sich gleich im Augenblicke, da das Verdienst zu Stande kommt, und denn weiterhin alle Lebensstufen hindurch, erheben lässt. Die sittliche Natur kennt kein Warten, keine Zwischenzeit zwischen Belohnung und Verdienst, keinen Aufschub, keinen Verlust, weder des Rechts auf Belohnung noch der Vergeltung selbst, keinen Abschnitt des Genusses dessen, was wir uns einmal von Würde erworben haben. Das Verdienst ist unsterblich, so auch das Recht auf seine Belohnung; unsere Würde ist ein unvergängliches Gut, dessen Reiz und Gewalt über unser Herz nach Jahrtausenden noch eben so frisch und eingreifend ist, als im Augenblicke seines Entstehens. Wer heute sich Verdienst erwirbt, kann es, soll es auch heute seinem Herzen vortragen, und ihm den Tribut dafür abnehmen; der kann und soll es nicht vergessen, soll es im steten Andenken erhalten, und damit sein Herz ununterbrochen erwärmen und seinem Verdienste offen erhalten. Das gibt den wahren

wahren natürlichen Lebensgenuſs, wozu wir bestimmt sind. Es ist des Verdienſthabers Schuld, wenn er diesem Rufe seiner Natur nicht folgt; das innre Mahnen und Rufen, Gegenstände des Herzens und der Liebe herbeizuschaffen, ergeht ja laut und ununterbrochen an ihn. — „Aber finden wir nicht, daſs unsre erworbene Würde einerlei Schicksal mit allen unsern übrigen Lebensgütern hat, und als ein ewiges Einerley ekel wird, wenn wir immer nur mit ihr unser Herz beschäftigen?“ Nein, das wird sie, sie für sich, niemals; in dieser Bemerkung hat man sich einer Verwechslung schuldig gemacht: man bürdet dem Verdienſte, welches man hat, die Unzufriedenheit auf, die man alsdann empfindet, wenn man in der Freude über daſſelbe den Ruf der Vernunft vergiſst, sich noch mehr zu erwerben, der Nebenblick auf das Versäumte erregt eigentlich jenen Ekel an uns, aber sicherlich nicht das fortdauernde Andenken an das Vorhandene. Das vorhandene Verdienſt verliert sein Wesen, seinen Reiz und Glanz niemals; was sollte es auch verändern? was ihm die Farbe, das Wesen eines Unwerthes geben? — So gewiſs es also ist, daſs die Natur unsers Verdienſtes, in Verbindung mit der Einrichtung des Herzens, den Genuſs der Belohnung augenblicklich nach dem Eintritte des Verdienſtes möglich mache, eben so auch den ununterbrochenen Fortgenuſs; so gewiſs ist es aber auch: daſs Belohnung nicht vor dem Verdienſte kommen könne. Belohnung ist Genuſs, ist Vergnügen an dem Wirklichen; sie ist keine Hofnung, kein bloſser Vorschmack: das nur noch mögliche Verdienſt vergnügt in der Hofnung: es gibt eine bloſse Vorkoſt mit den Lippen, die zur Begehrung reizt. Und wäre dieſer Vorschmack durch Schwärmerei und phantastische Nebengedanken auch noch so süſs geworden, wäre die Hofnungsliebe auf Verdienſt noch mehr, als er es bisher gewesen seyn mag, voller und inniger als mancher Genuſs in Augenblicken der Störung; es würde dennoch eine Verkehrung der Natur und Wahrheit seyn, den Vorschmack eines Verdienſtes als Genuſs und Belohnung anzusehen, und überhaupt eine dem Verdienſte vorgängige Vergeltung desſelben zu denken.

Die Wahrheiten, die wir so eben über das Verdienſt und seine Belohnung aus den Grundsätzen der sittlichen Natur herleiteten, sind, einige Aenderungen abgerechnet, die nämlichen die herauskommen, wenn wir diese Natur wegen unsrer Schuld und ihrer Strafe befragen.“

In dem folgenden Abschnitte wird gezeigt, wie Belohnung und Strafe zweckmäſsig sey d. h. wie sie die Erreichung unserer vollkommensten Würde und Seligkeit befördere (S. 227 -- 238). In der letzteren Hälfte des Buchs werden die Vergeltungstheorien nach den Grundsätzen des Verf geprüft, welche von Plato, Aristoteles, Zeno, Garve, Epikur, Leibnitz, Wolf, Crusius und Grotius, Daries, Baumgarten, Mendelssohn, Kant, Schmid, Ammon und Snell aufgestellt sind, geprüft, und wenn man auch nicht in allen Stücken mit den Urtheilen des V. einig werden kann; so wird man sie doch gewiſs nicht lesen, ohne der Gelehrsamkeit und dem denkenden Geiste des V sein gebührendes Lob zu ertheilen.

Was die eigne Vergeltungstheorie des Verf. selbst betrift, so macht der Rec. folgende Bemerkungen darüber: 1 Es scheint, als ob der Verf. den Ausdruck *physisch* und *sinnlich* in einer blos zufälligen Bedeutung genommen und das Wesentliche dieses Begriffes übersehen habe. Eine Lust oder Unlust mag nämlich von *aussen* (durch Gegenstände im Raume) oder von *innen* (durch Vorstellungen) erregt werden; so ist sie doch immer ein Gefühl, ein

subjektiver Zustand, und ein Gegenstand des *innern* Sinnes; das Objekt ist ein inneres Phänomen, es gehört zur Sinnenwelt, und ist also etwas physisches. In wie fern es begehrt wird, ist es ein physisches Gut, in wie fern es verabscheuet wird, ein physisches Uebel. Wenn daher Belohnung für ein physisches Gut, und Bestrafung für ein physisches Uebel ausgegeben wird; so schliesst dieser Begriff keinesweges das Gefühl aus, welches mit dem Bewusstseyn der guten oder bösen That verknüpft ist. Denn in wie fern dieses den Begriffen von Verdienst und Schuld gemäss in der gehörigen Proportion entspringt, in so fern passen auch die Begriffe der Belohnung und Bestrafung auf sie; aber physische Güter und Uebel bleiben sie immer; so wie sinnliche Gegenstände. Wenn Sinnlichkeit, die Fähigkeit ist durch Eindrücke afficirt zu werden; so müssen ja diese Eindrücke nicht eben von aussen kommen. Die inneren Vorstellungen, das Bewusstseyn moralischer Handlungen macht auch Eindrücke, und die Fähigkeit des Subjekts durch innere oder äussere Ursachen subjektiver Veränderungen (Gefühle) zu erhalten, ist *Sinnlichkeit*.

2) Es ist in der That der grosse Unterschied unter von aussen und von innen verursachten Gefühlen nicht, den der V. darein setzt, und wornach er annimmt, dass jene zur Belohnung und Bestrafung schlechterdings untauglich seyn sollen. Denn wenn das belohnende Gefühl darin bestehr, dass man sich bewusst ist, die Lust sey die Folge des Verdienstes, und Gefühl der Strafe darin, dass man sich bewusst ist, die Unlust sey die Folge der Schuld; so ist es ja übrigens völlig gleich, ob die Einrichtung in der Natur so getroffen ist, dass dieses Gefühl durch die moralischen Thaten *unmittelbar* hervorgebracht werde, oder ob dieses *mittelbar* d. i. also durch sie geschiehet, dass sie erst andere Dinge in Bewegung setzen und durch diese das zum Verdienst oder zur Schuld gehörige Gefühl erzeugen. In beiden Fällen ist es immer das Bewusstseyn der Würde oder Unwürde, welches dieses Gefühl begleitet. Denn gesetzt, das Gefühl, welches mit dem Bewusstseyn guter Thaten verknüpft werden soll, könnte nicht anders entstehen, als die gute That selbst müsste erst einen Reichen bewegen, den Thäter zum Erben einzusetzen, und die Vorstellung davon müsste erst die Organe auf eine gewisse Art erschüttern, und auf diese Art könne erst die Lust, die der guten That gebührt, erfolgen; so würde dieses die Natur der Belohnung selbst nicht im mindesten edler oder unedler machen. Es kömmt hierbei alles nur darauf an, dass man sich vorstellt, die Lust sey um der guten That willen da, und mit derselben unvermeidlich verknüpft.

3) In der That sind die Begriffe der Belohnung und Strafe blos Reflexionsbegriffe, keine unmittelbaren Empfindungsbegriffe. Wir stellen uns nämlich, vermöge unsrer sittlichen Vernunft vor, dass der Tugend Belohnung und der Schuld Strafe gebühre. Finden wir nun, dass sich mit der Tugend irgendwo Lust und mit dem Laster Unlust verknüpft; so beziehen wir unsre Begriffe von Belohnung und Strafe darauf, weil eine solche Verknüpfung der Foderung gemäss ist, welche unsere sittliche Vernunft thut. Hierbei nehmen wir nicht blos auf das Gefühl Rücksicht, welches aus dem Bewusstseyn guter und böser Thaten (einer besonderen eignen Erscheinung) selbst entspringt; sondern wir ziehen dabei überhaupt den Zustand in Erwägung, den jemand erleidet. Ein Minister, der ungerechte und tyrannische Massregeln Zeitlebens geübt, verfällt zuletzt in Ungnade, schmerzhafte Krankheit, geräth

an

an Bettelſtab u. ſ. w. Ich ſetze, das Bewuſstſeyn ſeiner Uebelthaten mache ihm nicht das geringſte zu ſchaffen, Beiſpiele, deren Zahl Legion iſt; er leidet blos durch den Widerſtreit, der ſeinen Sinnesneigungen geſchieht, und denkt ſich alle dieſe Leiden gar nicht als Strafe; es iſt auch kein *natürlicher* Zuſammenhang zwiſchen ſeinen Uebelthaten und widrigem Schickſale. Wer aber über ſein Geſchick moraliſch reflektirt, ſagt dennoch, daſs ihm daran ganz recht geſchehe, und daſs er für ſeine ſchlechten Streiche billig leide. Hier nimmt man gar nicht auf die Urſachen Rückſicht, welche *jezt* ſein Gefühl gewirkt haben, ſondern blos auf ſeinen Zuſtand, den man mit ſeinem moraliſchen Werthe vergleicht, und beide zuſammenſtimmend findet. Was Hr. Ab. über die von auſſen bewirkten Gefühle ſagt, iſt gröſstentheils wahr, aber es trift diejenigen nicht, welche es als Strafe oder Belohnung anſehen wollen. Er nämlich betrachtet ſie ſo, daſs er dabei entweder nur auf den Genuſs und auf das Bewuſstſeyn ſieht, daſs dieſer Genuſs auch unabhängig von der Sittlichkeit entſpringen könne, oder er betrachtet jene Gefühle als Kriterien der Sittlichkeit; er frägt die Erfahrung wegen dieſes Zuſammenhanges, und da iſt es freilich leicht, die Ungereimtheit der Antwort zu beweiſen, welche dieſe gibt. Aber wenn man frägt, welchen Zuſammenhang die Vernunft a priori fodert, ob ihn gleich die Erfahrung nicht lehrt; ſo bekömmt man eine ganz andere Antwort. Denn dieſe verlangt zwar nicht, daſs die natürlichen oder phyſiſchen Gefühle ſchlechthin mit der Moralität in der Sinnenwelt zuſammenhänge; aber ſie urtheilt doch, daſs die Tugend *würdig* ſey Wohlſeyn zu genieſsen. Dieſem Urtheile bleibt ſie treu, wenn ihm auch in der ſichtbaren Welt keines widerfährt, ſelbſt alsdann, wenn ſie finden ſollte, daſs der Genuſs, der aus dem Bewuſstſeyn der guten That ſelbſt entſpringt, nicht ſonderlich erfreulich ſeyn ſollte. Denn ſie begnügt ſich dabei, daſs ſie *hier* nur einen *phyſiſchen*, keinen moraliſchen Zuſammenhang der Dinge bemerken kann. Wenn ſie nun aber dennoch, gleichſam wider ihr Erwarten findet, daſs der Tugendhafte auch hier ſich wohl befindet, es ſey durch das Bewuſstſeyn ſeiner Tugend oder zugleich durch zufällige Glücksumſtände; ſo freuet ſie ſich über dieſe zufällige Zuſammenſtimmung mit ihrer Idee, und ihre Vorausſetzung, daſs dieſes in einer moraliſchen Ordnung, an die ſie als an ein unſichtbares Ding glaubt, immer ſo ſeyn werde, wird nur lebhafter, nicht gewiſſer, weil die Gewiſsheit der Realität einer ſittlichen Ordnung ſich auf ganz etwas anders ſtützt, als auf die ſinnliche Wahrnehmung derſelben.

4) In der That glaubt Rec nicht, daſs die Vortheile mit der Theorie des Verf. verbunden ſind, deren er ſich ſchmeichelt. Denn a) da das Bewuſstſeyn der edeln That und die damit verknüpfte Luſt doch verſchieden ſind, und ſich wie Urſache und Wirkung verhalten; ſo iſt doch ihr Verhältniſs *zufällig* und es läſst ſich denken daſs es anders ſey. Es läſst ſich z. B. denken, daſs die urſprüngliche Anordnung ſo getroffen wäre, daſs diejenige Luſt, welche jezt aus einer guten Mahlzeit entſpringt, mit dem Bewuſstſeyn der edeln That, und die Luſt, welche nach der jezigen Einrichtung der Dinge mit dem Bewuſstſeyn der edeln That verbunden iſt, mit dem Genuſſe der guten Mahlzeit verbunden wäre. In dieſem Falle würde offenbar diejenige Luſt als Belohnung angeſehen werden müſſen, die jezt eine gute Mahlzeit begleitet, und die Luſt, welche jezt mit der tugendhaften That verknüpft iſt, würde zum thieriſchen Vergnügen herabſinken,

ſinken, woraus erhellet, daſs es nicht ſo wohl auf die Qualität des Gefühls, als vielmehr auf die Verknüpfung deſſelben mit der moraliſchen That ankömmt, um es unter den Begriff der Vergeltung zu bringen oder nicht; b) da die Verknüpfung zwiſchen dem Gefühl und dem Bewuſstſeyn der That zufällig iſt; ſo bedarf ſie doch wieder einer Urſache oder eines Princips, welches der Grund der Regel iſt, daſs das Bewuſstſeyn der That Luſt oder Unluſt im Subjekte bewirkt. Was wäre aber ein ſolches Principium anders, als ein Gott! Denn hier wäre ja eine wahre ſittliche Ordnung, die der Verf. darinn ſetzt, daſs jede That ihre Belohnung oder Beſtrafung bei ſich führe. Wollte der Verf. annehmen, daſs eine ſolche Ordnung durch ſich ſelbſt nothwendig ſey; ſo iſt zu fürchten, daſs eine ſolche Nothwendigkeit eben ſo unverſtändlich ſeyn würde, als jede andere abſolute Nothwendigkeit. c) Soll das belohnende Gefühl nicht allein die Triebfeder, ſondern auch der Beſtimmungsgrund der Handlung ſeyn; ſo iſt es eigentlich doch eine erzwungene und keine freie Handlung. Denn das Gefühl würde dann doch der Zweck der Handlungen und die That nur das Mittel ſeyn, um zum Gefühle zu gelangen, und die Handlung würde daher ſo nothwendig ſeyn, als die Sehnſucht nach dem Gefühle ſtark wäre. Dieſe aber würde von dem natürlichen Bedürfniſſe abhängen, welches durch eine Einrichtung der Natur beſtimmt ſeyn würde, die mit der Freiheit keinen weiteren Zuſammenhang hat. Da nun die Stärke der Sehnſucht nach dergleichen Gefühlen in den verſchiedenen Subjekten verſchiedene Grade haben kann, da ſo gar in dem einen gleiche Thaten ganz andere Wirkungen haben könnten als in den andern, ſo würde nimmermehr folgen, weder daſs alle dieſes Gefühl begehren, noch daſs ſie es zu realiſiren eine Verpflichtung hätten. Selbſt der Begriff von Menſchenwürde, würde ſchwankend und ſubjektiv bleiben, indem das einen jeden am meiſten befriedigende Gefühl zum Kennzeichen der Würde gemacht werden müſste. Und dann würde es nur darauf ankommen, worin dieſer oder jener die meiſte Befriedigung fände, welches bekanntlich bei Verſchiedenen ſehr verſchieden iſt.

10) Leipzig bei H. Gräff: *Der Grundſatz der Vernunftmoral*: Handle nach dem Ausſpruch der Vernunft, zufolge einer lauteren Betrachtung der Dinge, erwieſen und angewandt von *D Gottlieb Schlegel*, General-Superintendenten, Procanzler und erſtem Profeſſor der Theologie zu Greifswald. 1797, 16. B. kl. 8. (16 gr.).

Man nimmt mit groſsem Vergnügen die unbefangene Denkart wahr, welche in dieſen und andern Schriften des würdigen Hrn. Verfaſſers herrſcht. Alles was die neuere Litteratur geliefert hat, iſt von dem Verf. geleſen, geprüft und zu ſeinem Zwecke angewandt worden. Und er iſt dabei ſo unpartheiiſch und human zu Werke gegangen, daſs er ſelbſt die mittelmäſsigen Schriften nicht hintennachſetzt, ſondern die darin gefundenen guten und zweckmäſsigen Gedanken mittheilt, und die Ehre ihrer Verfaſſer dadurch befördert.

Die litterariſche Entſtehung und die Tendenz des gegenwärtigen Werkes gibt der Verf. ſelbſt am beſten in der Vorrede an, wo es alſo heiſst: „Bereits bei meinen philoſophiſchen Vorleſungen auf der Univerſität zu Königsberg in den Jahren 1763 und 1764 ward ich auf den Satz geführet, daſs die Vernunftmoral auf Gründe der reinen Vernunft gebaut werden müſſe, und

und der oberste Grundsatz, den der Mensch zu wählen hätte, dieser sey: Handle vernünftig oder nach der Vernunft. Diesen Grundsatz habe ich hernach 1769 in einer zu Riga gedruckten kleinen Schrift über die Grundsätze der Sittenlehre und des Naturrechts, und 1770 in der Abhandlung von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften vorgetragen; hernach ausführlicher in einem Aufsatz: Giebt es einen allgemeinen Grundsatz, aus welchem alle Pflichten des Menschen, in welchem Zustande er sich auch befinden möge, so hergeleitet werden können, dass niemals ein Widerspruch in ihnen entstehe, zur Beantwortung einer Leidenschen Aufgabe, vertheidigt, und in der Betrachtung: Der Mensch in seiner Niedrigkeit und Hoheit, angewandt, welche letzten in der periodischen Schrift: Vermischte Aufsätze und Urtheile über gelehrte Werke ans Licht gestellt von verschiedenen Verfassern in und um Liefland, Riga 1774 u. f. stehen. Bei meinen Vorlesungen über die Moral nach der Vernunft und Schrift auf der Greifswaldischen Universität ward jener Grundsatz von mir aufs neue als nützlich zum Beweise der Pflichten erkannt: und so sind jene früheren Abhandlungen in der jetzigen Schrift erweitert worden.

Insbesondere habe ich durch die Uebereinstimmung des tiefsinnigen und, ob ich gleich der Zuhörer seiner lehrreichen Vorlesungen nicht mehr habe seyn können, dennoch persönlich von mir sehr geschätzten Herrn Prof. *Kant* in seinen seit 1785 herausgegebenen moralischen Schriften: Der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und der Kritik der praktischen Vernunft, im Wesentlichen eine nicht geringe Bestätigung erhalten. Es wird mir aber nicht zum Fehler angerechnet werden können, dass die Formbestimmung meines Grundsatzes von den Formeln desselben etwas abgeht. Der verehrungswürdige Greis, welcher in seinem, dem philosophischen Nachdenken gewidmeten, Lebenslaufe durch Denken, Wiederdenken und Andersdenken, Wägen und Wiederwägen fortgeschritten und zu der gegenwärtigen Stufe gelanget ist, und auch das an sich selbst nicht neue, bald mit der Subtilität der Ausdrücke und Unterscheidungen, bald durch eine Ausbesserung des Mangelhaften, durch eine sinnreiche Wendung oder durch eine beredte Sprache vorzustellen weiss, wird dies am wenigsten misbilligen. Er schreibt vielmehr in der Kritik der praktischen Vernunft selbst: „Schriftsteller würden sich mancher Irrthümer, mancher verlornen Mühe (weil sie auf Blendwerke gestellet war) ersparen, wenn sie sich nur entschliessen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werk zu gehen."

Ein ängstliches Halten an geachteten Vorstellungen und Wörtern, oder eine bloße Wiederholung derselben mit gleicher Materie und Form, führt die Einsichten nicht vorwärts, sondern wohl gar zurück. Vielmehr ist ein freies Denken und Forschen mit einem bescheidenen und sanftmuthevollen Vortrage der Weg, die menschlichen Erkenntnisse richtiger zu machen und zu vermehren. Dieses ist die Denkungsart aller wahren Weltweisen gewesen."

Jeder Vernünftige muss diese Denkart des V. ächtphilosophisch finden. Was den näheren Inhalt desselben betrift; so werden darin 1) die Ursachen der Verschiedenheit der von den Weltweisen angegebenen Grundsätze der Vernunftmoral angegeben; 2) die Eigenschaften eines solchen Grundsatzes entwickelt; daraus 3) der im Titel ausgedruckte Grundsatz deducirt und erwiesen; 4) der Begriff von

Gut

Gut durch ihn bestimmt. Hierauf wird er 5) mit verschiedenen andern Grundsätzen verglichen und vereiniget, und 6) näher auf die Praxis angewandt. — Die Deduction lautet in der Kürze, wie folget: 1) Die Moral soll die rechte Weise unserer freien Handlungen lehren. Sie ist die Wissenschaft dessen, was geschehen soll. Das Sollen hängt von Gründen ab, die sich der Vernünftige vorstellt. Diese können seyn a) blos sinnliche Lust und Vortheil; b) blos vernünftige, die innere Rechtschaffenheit der Handlungen. Eine Vernunftmoral mit ihren Bestimmungsgründen von den letzteren. 2) Die moralischen Grundbegriffe offenbaren sich sehr früh, selbst in wenig kultivirten Menschen, und weisen auf ein Vernunftvermögen hin. Dieses ist das Vermögen der Gesetze und Principien, sowohl zu den Erkenntnissen, um die Wahrheit derselben zu beurtheilen, als auch zu den Handlungen des Wollens, um sie für recht oder unrecht zu erklären, zu billigen oder zu misbilligen. Diese Gesetze des Denkens und Handelns hat die Vernunft nicht aus der Erfahrung: denn sie sind vor einer Erfahrung in der Seele, und können auch selbst nicht erfahren werden. Aber da sie sonst dunkel ruhen, so kommen sie bei den Erfahrungsgegenständen zum Bewusstseyn, und werden durch das Streben der Vernunft deutlich gemacht. Die allgemeinsten Grundsätze der Vernunft, welche man in allen Subjekten wahrnimmt und bei allen Objekten gebraucht, sind die Grundsätze von der Einstimmung und dem Widerspruch, nämlich dass eine Behauptung sich nicht selbst widersprechen, sondern Einstimmung in einer Behauptung seyn müsse und von dem Grund und der Folge, dass jede Wirkung ihren Grund, und der Grund etwas auf ihn Gegründetes haben müsse; beide aber einander gemäss seyn müssen. Es ist gewiss, dass die menschliche Vernunft diese Grundsätze am früheſten und am meistenzu gebrauchen Gelegenheit findet. Sie sind auch mit Recht für die obersten Grundsätze zu halten, weil man nichts denken und beschliessen kann, wofern man dieselben nicht zum Grunde legt. Das Urtheil ist eine Verbindung zweier Begriffe, davon der eine zugeeignet oder entzogen wird, entweder weil er einstimmt und widerspricht, oder weil er Grund und Gegründetes ist. Was diesen Grundsätzen in Erkenntnissen gemäss ist, muss die Vernunft nach der Einrichtung des Gemüths für wahr halten; und was ihnen in Handlungen gemäss ist, muss sie billigen oder für Verpflichtung achten. Es ist also ein Vernunftgesetz, jenen höchsten Grundsätzen der Vernunft gemäss zu erkennen und zu handeln, und es entsteht eine innere Nothwendigkeit, also zu urtheilen und zu handeln, wie es jenen Principien gemäss ist. 3) Die Foderung der Vernunft, ihrem Ausspruch in den freien Handlungen zu folgen, heisst das Moralgesetz der Vernunft. Hier legt sich nun oft die Sinnlichkeit zwischen dem Gebot der Vernunft und dem Geschehen: aber eben deswegen muss man auf die Sinnlichkeit, so wenig als möglich ist, hören. Alle Menschen handeln mit der Vernunft. Sie bedienen sich derselben als eines Werkzeuges, auch wenn sie sinnlichen Maximen Folge leisten. Sie handeln aber nur nach der Vernunft, wenn sie die alleinigen Aussprüche derselben befolgen. Die praktische Vernunft bestimmt in vielen Dingen, deren Inhalt ihr genug bekannt ist, auch ohne eine deutliche Erkenntniss und Anwendung der Gründe. Aber dem ungeachtet kann das Urtheil nicht ohne daseyende Gründe geschehen, wenn sie gleich nicht entwickelt sind. Es folgt hieraus auch nicht, dass die Erkenntniss des Gegenstandes

ſtandes und der Gründe nicht deutlich ſeyn dürfe. Die Erfahrung lehret, daſs die Vernunft in Dingen, deren Beſchaffenheit und Eigenſchaft bekannt oder genauer betrachtet ſind, richtiger entſcheidet, als in Dingen, die ihr nicht bekannt ſind, oder die nicht genugſam von dem Gemüthe erwogen werden. Die meiſten Menſchen ſtimmen darinn überein, daſs es unrecht ſey, des andern Eigenthum zu rauben. Aber man lege mehreren Menſchen die Frage vor, ob es recht ſey, einem Feinde Gutes oder Uebels zuzufügen: ſo werden ihre Urtheile verſchieden ausfallen, aus keiner andern Urſache, als weil ſie von dem Objekt, nehmlich dem Feinde, ſich nur einen einſeitigen und nicht völligen Begriff machen. Denn ſo bald ſie auf die Beſchaffenheit des Objekts aufmerkſam gemacht worden ſind; wenn ſie belehret werden, daſs der Feind ein Menſch, ein vernünftiges Geſchöpf iſt, das die Zwecke der Vernunft und des Lebens erfüllen ſoll, welches durch eine üble Begegnung nicht darinn geſtört werden muſs; ſo wird ihre Vernunft eine richtige Sentenz faſſen. Dem ungeachtet erhellet auch aus dem unrichtigen Urtheil über das, was recht iſt, daſs der Vernunft nicht an dem Vermögen mangele, über das, was recht iſt, entſcheiden zu wollen. 4) Die Vernunft muſs alſo die Natur der Dinge und deren Verhältniſs zu andern erforſchen, und dieſer berichtigten Erkenntniſs gemäſs ihre Handlungen beſtimmen, und hieraus gehet eben der Grundſatz S. 39 hervor: „Handle nach dem Ausſpruche der Vernunft, zufolge einer lauteren Betrachtung der Dinge.“ Dieſer Grundſatz wird nun in der Folge noch weiter bewieſen, und ſeine Vernunftmäſsigkeit und Richtigkeit dargethan.

Es iſt wohl kein Zweifel, daſs der Hr. V. leicht alle Parteien mit dieſem Grundſatze vereinigen wird. Nur ſtehet zu fürchten, daſs ſie ſich eben ſo ſchnell wieder trennen werden, wenn es nun darauf ankommt, das eigentliche allgemein reale Kriterium der Vernunftmäſsigkeit anzugeben. Denn hier würde man bald finden, daſs einige die Glückſeligkeit, andere die Vollkommenheit u. ſ. w. zu einem ſolchen Kriterio erheben wollen, das die allgemeine Vernunftmäſsigkeit der Handlungsweiſe bezeichnet. Es ſcheint daher dieſes Princip, ſo richtig und wahr es iſt, doch noch zu viele Fragen übrig zu laſſen, welche man eben aus dem oberſten Princip entſcheiden will, wozu es aber die Auflöſung nicht enthält. Dergleichen Unbeſtimmtheiten enthalten auch alle die übrigen Formeln, als: Handle rein vernünftig, oder handle der reinen Vernunft gemäſs u. ſ. w. Denn hier fehlt gerade das, was man, vermittelſt des Princips, gern wiſſen möchte, nämlich: Woher kann ich denn wiſſen, daſs ich rein vernünftig handle, daſs meine Betrachtung der Dinge lauter iſt u. ſ. w.? Kant gibt in ſeinem Princip die Antwort: wenn deine Maxime als allgemeines Geſetz gedacht werden kann. Hierbei wird nur freilich auch eine Geſchicklichkeit der Anwendung vorausgeſetzt, eine Vergleichung der Dinge mit den Zwecken und Bedürfniſſen der Menſchheit, die empiriſch iſt, und es gilt in dieſer Beziehung alles was der V. ſo ſchön und gründlich bemerkt hat. Nur ſcheint die Kantiſche Formel mehr ein eigentlich moraliſches Kriterium zu enthalten, da hingegen die Formel des Verf. ein logiſches Merkmal des moraliſchen Kriteriums ausdrückt.

III. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

11) Leipzig bei Gräff: *Euſebia.* Eine Jahresſchrift zur Beförderung der Religioſität. Herausgegeben von *Ludwig Theobul Koſegarten.* Mit einem Kupfer von

Digitized by Google

Penzel. *Erſtes Jahr* 1797. 23. B. gr. 8. Brochirt (1 rthlr. 8 gr.)

Die religiöſen Ideen zu beleben, und durch fromme Beiſpiele und ſchöne Ausſprüche ſelbſt aufzuklären, um dadurch in dem Herzen aufgeklärter Menſchen Religion zu wecken und ſie bis zur Handlung zu erwärmen, iſt in der That ein ſehr wichtiger Zweck, und die Beförderung deſſelben ein lobenswerthes Unternehmen. Da die Religion ſelbſt ſimpel und ſchlicht iſt, ſo iſt dieſer Zweck auch gewiſs weit eher und ſicherer, durch einfache aber wahre Gedanken, als durch metaphyſiſche unerweisliche Begriffe zu erreichen. Die religiöſen Ideen rührend zu machen, wird mehr die Betrachtung der ſichtbaren Welt dienen, als phantaſtiſche Erdichtungen, die zwar hie und da Wärme, aber gewiſs keine wahre Erbauung hervorzubringen im Stande ſind. Rec. hat es daher ungern geſehen, daſs der Hr. Verf. die teleologiſche Betrachtungen, die einzigen, welche ächte moraliſche Rührung geben können, ganz weggelaſſen hat. Es iſt indeſſen zu hoffen, daſs dieſes für die künftigen Jahrgänge aufgeſpart iſt, und wir wollen daher anzeigen, was die Euſebia dieſes Jahr geleiſtet hat. Gedichte, Briefe, Biographien, Predigten u. ſ. w. machen den Inhalt dieſes Buche aus. Den Charakter dieſer Stücke wollen wir den Verf. ſelbſt ſchildern laſſen, nach der Vorrede S. XII.: „Es beginnet dieſes Buch mit einer Reihe religiöſer Geſänge, nicht etwa einem in der Natur der Sache gegründeten Eintheilungsgrunde, als vielmehr einzig und allein dem herkömmlichen Primat zu Liebe, welchen man der Poeſie vor der Proſe einzuräumen pfleget. Die Geſänge enthalten für dieſsmal lauter Anbetungen. Die Dichter, aus welchen ich ſie zuſammentrug, gehören zu den geſchätzteſten mancher Zeiten und Zungen; und eben in dieſer Hinſicht habe ich billig Bedenken getragen, ihren Meiſterſtücken meine eigenen Verſuche in dieſem Felde beizugeſellen, als welche ich bis zu einem der künftigen Jahrgänge verſpare.

Es folgen die Briefe Eudämons an Pſyche, in welchen ich den etwas miſslichen Verſuch gewagt habe, den religiöſen Glauben auf eine lebhafte und mit Handlung durchwebte Meditation zu gründen. Nur die neun erſten Briefe des Ganzen erſcheinen hier; und dieſe Neun beſchäftigen ſich einzig und allein mit dem Theme der Sittlichkeit, von welchem in den folgenden zur Begründung der Freiheit, des höchſten Gutes, der Unſterblichkeit, des Daſeyns Gottes und einer allgemeinen moraliſchen Ordnung fortgeſchritten wird. Die ehrwürdigen Männer, deren Unterſuchungen ich bei dieſem durchaus anſpruchloſen Verſuche zum Grunde legte, einen Kant, Reinhold, Jacob, Heidenreich, Niethammer, Bendavid u. ſ. w. bei jeder einzelnen Gelegenheit zu zitiren, ſchien mir überflüſſig für den Kenner, und zurückſchreckend für den Layen. Nur jene wenigen Mahle habe ich ſie ausdrücklich angezogen, wo ich es für nöthig fand, einzelne Stellen aus ihren Schriften zu entlehnen.

Der biographiſche Theil des Buchs liefert für dieſsmal nur Fragmente aus dem Leben einiger weniger Männer, deren Religioſität ſich nicht auf die Läuterung und Beruhigung ihres inwendigen Menſchen beſchränkte, ſondern gleich einer lebendigen Kraft in das innerſte Getriebe ihres handlungreichen Lebens eingriff. Juſtus Jonas Nachricht von Luthers letzten Stunden, ſo wie Frankens Schilderung von Speners Lebensweiſe habe ich unverändert aufgenommen, weil ich vermuthete, daſs dieſe Aufſätze in ihrer treuherzigen, wenn gleich veralteten Manier dem Leſer will-

willkommner seyn würden, als in jeder modernisirten Umkleidung. — Emanuels Brief über Gott gehört freilich nicht im strengsten Sinne unter dieses Rubrum. Man wird jedoch diesen Verstoss wider die Topik um der ausnehmenden Vortreflichkeit des Inhalts willen hoffentlich gerne verzeihen.

Die dann folgende Blumen- (oder vielmehr Körner-) Lese von religiösen Ideen ist gleichsam eine Chrestomathie aus Plato, Aristoteles, Cicero, Marcus Aurelius, Baco, Montagne, Pascal, Hemsterhuys, Rousseau, Kant, Moser, Herder, Göthe, Friedrich Jacobi, Friedrich Schiller und Friedrich Richter — Männer, welche ich die Blutsfreunde meines Geistes und Herzens nennen möchte, wenn es sich geziemte, zu seinen Lehrern und Tröstern unter einem so vertraulichen Verhältniss hinaufzusehnen. Die Titel, unter welche ich diese Excerpte sammelte, sind: die Gottheit, die Natur, der Mensch, die Wahrheit, die Tugend, die Liebe, Unsterblichkeit, Vorsehung und Zukunft. Manche der hier gesammelten Gedanken, (Gedanken, welche „wie Schnuder in meiner Seele zurückblieben") habe ich des emsigen Nachsuchens ohngeachtet in der Folge nicht wieder auffinden können. In solchen Fällen kann ich für die eigentlichen Worte nicht immer einstehen, für den Sinn in alle Wege.

Die Züge des religiösen Heroismus sind aus Thuanus, Burnets, Hume's, Leonard Meisters und andern Geschichtbüchern, einige auch aus Feddersens, Wagnitzens, Lewätzens Sammlungen ausgezogen, und grösstentheils neu bearbeitet.

In den Uferpredigten (dergleichen nach einer uralten Sitte dieses Landes jährlich in der Nähe des Vorgebirges Arkona gehalten werden) wird die Natur durchweg als ein dem Reiche sittlicher Zwecke innigst zusprechendes Ganzes der physischen Kräfte betrachtet, und in dieser Hinsicht schienen selbige mir hier ganz eigentlich an ihrer Stelle zu stehen.

Das Gedicht endlich, welches dieses Buch beschliesst, ist die Frucht einer feierlichen, durch das Anschauen eben jener erhabenen Natur hervorgebrachten Stimmung. Best, nachdem es vollendet war, sahe ich, dass es auch für einen Versuch gelten könne, den Resultaten der neuesten Untersuchungen im Felde der Moral durch die lyrische Dichtkunst Lebendigkeit und Intuition zu geben.

Man siehet, dass ich diesen ersten Jahrgang ganz allein, theils ausgearbeitet, theils gesammelt habe. Sollte aber die Billigung der Kenner und der Beifall des Publici meiner Eusebia eine längere Fortdauer sichern, so hoffe ich auf den Beitritt mehrerer von Deutschlands vortreflichsten Schriftstellern, welche ich das Glück habe, zu meinen Freunden zu zählen, mit Sicherheit rechnen zu dürfen."

Die Lieder sind von Herder, Milton, Thomson, Vanini, Gerhard, Haller, Kleist, Gleim, Uz, Klopstock, Mendelssohn, und Schubart. Von Gellert, dem vortreflichsten unter allen religiösen Dichtern, findet man nichts, wahrscheinlich, weil der Verf. voraussetzte, dass er in aller Händen ist. In den Briefen Eudämons an Psyche sticht die scholastische Form zu sehr hervor. Die Biographien von Luther und Spener sind lehrreich, ob sie gleich für unsre *Zeiten* schwerlich erbaulich seyn möchten. Emanuels Brief über Gott aus den *Blumen-Frucht-* und *Dornenstücken* und der Weltball ohne Gott; ein Traum aus dem *Hesperus*, sind in der bekannten Manier des Verfassers dieser Schriften. Rec. kann die Vortreflichkeit in diesen Stücken nicht finden, die ihnen der Herausgeber beilegt. Es ist mehr Schwulst, als Wahrheit darin.

Die Phantasie und der Verstand werden zu gleicher Zeit auf Schrauben gestellt, und beide in die peinlichste Lage versetzt, indem jene keine klaren Bilder und dieser keine bestimmten Begriffe, in den Worten des Verfassers zu finden vermag Dieses Urtheil zu rechtfertigen, ist hier der Ort nicht; es kann aber, wenn es gefodert wird, durch tausend Beispiele geschehen. Der Traum insonderheit, ist weder schön noch erbaulich. Die Korallenbänke schlagender Herzen ist ein ekelhaftes Bild, und die *glimmenden* Seelen, die auf das Todtenmeer ausgeschüttet werden, sind lächerlich. — Die Aussprüche, welche unter der Rubrik: *Gedanken* vorkommen, sind gröstentheils schön und wahr. Manche Gedanken sind jedoch schief, und diese hätten lieber wegbleiben sollen, z. B. S. 201, wo es heisst: „Nur so viel ist Gutes am Menschen; nur in so weit ist er sich und andern etwas werth, als er Fähigkeit zu ahnden und zu glauben hat. Es liegt in der Natur des endlichen, nur mittelbar, das ist, sinnlich erkennenden Wesens, dass ihm Wahrheit, dass ihm eigentliches Daseyn und Leben, so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen seyn kann. Sympathie mit dem unsichtbaren Wirklichen, Lebendigen und Wahren ist Glaube. Je mehr Sinn jemand für das Unsichtbare in der Natur und im Menschen zeigt, je wirksamer und thätiger aus dem Unsichtbaren in ihm selbst er sich beweist; für desto vortreflicher müssen wir ihn achten, und achten, wir ihn allgemein."

Schwedenborg, Bourignon, und alle mystischen Träumer und Geisterseher verdienten demnach mehr Achtung, als die kalten Irrleher Bayle, Hume etc. Diese Deutung ist wenigstens die natürlichste. Die Züge des religiösen Heroismus S. 227 — 254 lassen das Herz kalt, und erregen keine Bewunderung, weil die Beispiele sämmtlich von der Art sind, dass die Motive, auch abergläubische Religion seyn können, die allemal einen widerlichen Eindruck macht, sie mag hervorbringen was sie will, und wenn ein tugendhafter Zug sich hinein mischt; so bedauert man nur, dass er nicht allein wirkt, sondern sich mit phantastischen Gründen vereiniget hat. Was für kleinliche Vorstellungen von Gott herrschen z. B. in dem Beispiele S. 247 von Fresenius. Und wenn Herrmann Franke (S. 245) wirklich keine weitere Aussicht hatte, den Bau seines Waisenhauses zu vollenden, als das Vertrauen auf Gott, wie in der dort angeführten Anekdote erzählt wird; so war er doch ein Thor, dass er ihn anfing. Denn wie leicht hätte es der Vorsehung viel gemässer seyn können, dass dieses Haus nicht entstund, und dann konnte er sehr leicht an den armen Bauleuten zum Betrüger werden müssen. Die Maxime: Ich will keinen nützlichen Zweck eher ausführen, als bis ich sichere Mittel dazu in Händen habe, ist weit vernünftiger und weit tugendhafter als: Ich will alles, was mir nützlich und gut scheint, anfangen, und mich darauf verlassen, dass mir Gott die Mittel geben werde. Die Uferpredigten vom Verf. sind zweckmässig, voll Wahrheit und rührender Stellen. Hie und da ist der Stil zu pretiös und die Bilder zu gesucht. Ueberhaupt wird der Verf. wohl thun, wenn er mehr Einfachheit in seine Schreibart zu bringen sucht, wodurch es ihm gewiß gelingen wird, die Würde zu erreichen, welche sich für die Religion schickt.

12) Lemgo in der Meyerschen Buchhandlung: *Versuch einer moralischen Einleitung in das Neue Testament* für Religionslehrer und denkende Christen. Von

Von *Immanuel Berger. Erster Theil.* 1797. 21 B. gr. 8.

Ob der Hr. Verf. die Worte des Neuen Testamentes richtig ausgelegt habe, wollen wir exegetischen Theologen zur Beurtheilung überlassen. Hier wird es genug seyn, die Principien der Auslegung, welche er in der Einleitung darstellt, mitzutheilen, um den Geist des Werks zu charakterisiren. Das Neue Testament kann theils als *historische* Urkunde, theils als *Offenbarungsurkunde* betrachtet werden. Ist das leztere, so lassen sich im voraus gewisse Eigenschaften bestimmen, welche dasselbe haben muss, um wirklich Offenbarung enthalten zu können. Diese Eigenschaften werden durch die Kritik des Offenbarungsbegriffs festgesetzt und nach ihnen die Möglichkeit beurtheilt, ob ein gewisses Buch, das dafür gehalten wird, geoffenbaret seyn könne oder nicht? Nach den Grundsätzen einer Offenbarungskritik (p. 5.) soll eine geoffenbarte Urkunde eine Religion enthalten, welche durch Leitung der göttlichen Vorsehung einer Gesellschaft von Menschen mitgetheilt wird, die sich zur Kultur einer vernünftigen Religion verbunden haben. Eine Religion, welche durch Veranstaltung des höchsten moralischen Wesens befördert werden soll, kann aber keine andre seyn, als eine moralische, d. i eine solche, welche durch eine Moral begründet wird, und dieselbe bei denjenigen, welche diese Religion bekennen, befördert. Mithin kann auch eine Offenbarung keine andere als eine *moralische* Religion enthalten. — Eine solche aber darf der reinen Moral nicht widersprechen, sondern muss vielmehr auf dieselbe gegründet seyn (p. 8.) Es ist aber nicht nothwendig, dass sie besondere moralische Vorschriften enthalte; sie könnte dieselben auch schon voraussetzen. In dem Neuen Testamente finden sich eine Menge moralischer Beispiele und Handlungen, welche nach der allgemeinen Moral beurtheilt und gewürdiget werden müssen. Diese zu zergliedern und lebendig darzustellen, ist der Hauptzweck des Verfassers. Es kommt bei der Moralität nicht darauf an, sagt der Verf. S. 24. sehr richtig, dass man ein System der Moral seinem Gedächtnisse anvertraut, sondern darauf, dass man seinen moralischen Sinn richtig gebildet habe. Zu dieser Bildung wird ein Buch, welches reine moralische Grundsätze deutlich, lebhaft und rührend vorträgt, sie mit passenden Beispielen erläutert und dadurch die Phantasie mit moralischen Bildern füllt, dem Verstande moralische Regeln und der moralischen Urtheilskraft Gelegenheit giebt, sich zu üben, und auf diese Weise der Vernunft den Weg bahnt, um ihre Gesetzgebung ausüben zu können, mehr beitragen als das scharfsinnigste, vollständigste, aber trockne Moralsystem.

Wenn ein solches Buch dabei in einem grossen Ansehen steht, wenn es von vielen Menschen gekannt, geschätzt und gelesen wird, so ist es um so brauchbarer zu einem moralischen Handbuche für die Menschen, bei welchen es dies Ansehen hat.

Das Neue Testament wird von dem grössten Theile der kultivirtesten Bewohner der Erde als das trefflichste moralische Handbuch verehrt. Welch ein Glück wäre es daher für sie, wenn eben das Buch zugleich eine so hohe moralische Reinheit, und eine so mannichfaltige moralische Vielseitigkeit haben sollte, dass es hierin nicht leicht von einem andern Buche übertroffen würde!

Eine moralische Einleitung ins Neue Testament wird sich daher auch diesen Zweck, welcher dadurch befördert werden kann, zum Gesichtspunkte machen, und es als moralisches Handbuch der Menschheit

heit be rachten. Sie wird die moralischen Vorstellungen desselben herausheben, die vorgezeichneten Charakterzüge moralisch merkwürdiger Personen entwickeln, und, so viel als möglich, in die feinsten moralischen Beziehungen einzudringen suchen, welche der Inhalt des Neuen Testaments darbietet

Bei der Entwickelung der Moral selbst bindet sich der Verf. an keine systematische Ordnung, sondern folgt der Ordnung der Kapitel. Mit Recht werden die Vorzüge der Sentenzen vor der systematischen Entwickelung der Begriffe in Beziehung auf das Praktische erhoben und folgende Stelle der Einleitung hat des Rec. vollkommnen Beifall: „Die Vortheile der Methode die Moral in Sittensprüchen vorzutragen, entstehen aus der Kürze, dem Nachdruck, der Einkleidung und der Faslichkeit dieser Sentenzen. Die Kürze solcher Sprüche macht, dass sie das Gedächtniss leichter auffassen und behalten kann. Sie werden dadurch wirksamer, indem sie in solchen Fällen, wo die Seele sich schnell entschliessen soll, ihr mit wenig Worten vorlegen, was zu thun ist. Hier würde vielleicht ein längeres Raisonnement, welches aus einem moralischen Systeme hätte schliessen wollen, was in diesem Falle Pflicht sey, oft unmöglich seyn. Eben dadurch gewinnen sie am Nachdruck, weil sie meistentheils apodiktisch ausgedrückt sind, und nicht erlauben, dass im Gemüthe Zweifel aufsteigen, die ihnen etwa entgegen stehen könnten. Haben Sprüche dieser Art schon ein gewisses Alter und Ansehn, so wird ihr Nachdruck noch vermehrt, indem jeder Mensch gern nach solchen Maximen handelt, die er von vielen gebilligt und befolgt sieht, und solche Sprüche als Resultate von Erfahrungen betrachtet, die sich die Vorwelt zum Theil mit ihrem Schaden erworben hat, und dem er zu entgehen hoffen darf, wenn er sich nach Grundsätzen richtet, die Weise und Erfahrne für eine vernünftige Handelsweise aufgestellt haben. Die Einkleidung dieser Sprüche ist mehrentheils bildlich. Dadurch wird moralische Bildung der Sinnlichkeit am vortheilhaftesten mit moralischer Verstandesbildung verbunden und der Uebergang von der einen zur andern erleichtert. Auch wird durch die Auflösung der Bilder, und durch ihre Anwendung die moralische Urtheilskraft geübt. Zu diesen Vortheilen kommt endlich noch die Faslichkeit, welche Sprüchen dieser Art eigen ist, indem jeder derselben für sich ein Ganzes ausmacht, und nicht, wie es bei dem systematischen Vortrage der Fall ist, die Bestimmung der Begriffe, welche in diesen Sprüchen vorkommen, von andern Sätzen abhängt, an die man sich zugleich erinnern muss, um von denen Gebrauch machen zu können, von welchen die Rede ist."

Rec. stimmt auch gern in den Wunsch ein, welchen der Verf. S. 50 thut, dass nämlich ein Mann von Geist in unsern Zeiten aus dem grossen Vorrath von Sittensprüchen, welche uns die Vorwelt hinterlassen hat, eine Anzahl der feinsten, umfassendsten und kräftigsten herausheben, und sie zu einer Moral für das Leben zusammenstellen möchte. Wenn es möglich wäre, dieselben so gemein zu machen, wie es z. B. die jüdischen 10 Gebote unter uns sind, so würde für moralische Volksbildung grosser Gewinn daraus gezogen werden können, besonders wenn man ihnen eine gleiche Autorität zu verschaffen wüsste, wie diejenige ist, welche der Dekalogus hat.

Die Arbeit des Verf. wird gewiss für Religionslehrer, welche das Neue Testament praktisch machen sollen, von grossem Nutzen seyn. Dieser erste Theil befasst

dem

den Matthäus und Markus, das Ganze denkt er in zwei noch folgenden Bänden zu vollenden.

13) Leipzig bei Gottfr. Martini: *Philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer von K. H. Heydenreich. Zweiter Jahrgang* 1797. 15 B. in 12.

Von dem zweiten Jahrgange dieses Taschenbuches gilt eben das, was der Rec. vom ersten (Annal. 95 Dec. S. 152 geurtheilt hat. Es enthält diesesmal 1) *Vorrede über ein scheinbares Paradoxon: Es ist in der Religionslehre der kritischen Philosophie alles alt und alles neu* S. I -- XLII. Dieses Paradoxon wird also gelöset: Die kritische Philosophie hat kein Lehrstück, dessen Gegenstand man nicht in irgend einem frühern Systeme fände, aber ihre Behandlung aller Gegenstände ist gänzlich neu und ohne Beispiel. Sie ist eine Darstellung der ursprünglichen und unveränderlichen Merkmale der Menschheit, wiefern sie sich durch Bewusstseyn und Vernunft entwickeln lassen, wie wäre es möglich, dass die Denker aller vorigen Jahrhunderte irgend einen charakteristischen Hauptzug unsrer Gattung übersehen haben sollten? Wie sehr sich auch vom Anbeginn die Freunde der Philosophie, nach ihrem Lehrgebäude von einander entfernt haben, so hat doch ihr Tiefsinn durchaus Richtung auf ein und dasselbe Ziel genommen, und wie verschieden auch die Resultate waren, welche sie fanden, so trafen sie doch in dem, was sie suchten, vollkommen zusammen. Alle suchten nämlich befriedigende Antwort auf zwei Fragen, die kein Mensch, ohne seine Vernunft zu verleugnen, von sich abweisen kann, die eine, die, auf welche alle andre für ihn mögliche Fragen zurückweisen: *was kann ich wissen?* die andre jene, auf welche alle andre für ihn mögliche Fragen hinführen: *was ist der letzte Zweck meines Daseyns?* Und wie mannigfaltig auch die Erklärungen der Philosophie ausfallen mussten, wenn man auf dasjenige Rücksicht nahm, was in den verschiedenen Systemen geleistet war, so konnte es dennoch jederzeit nur eine Erklärung jener Wissenschaft geben, wenn man das gemeinschaftliche Ziel in das Auge fasst, nach welchem alle hinstrebten. Kein Wunder, wenn die kritische Philosophie keine Gegenstände aufstellt, die sich nicht bereits in den vorigen Systemen nur hie und da zerstreut auffinden liessen, und eben so wenig unbegreiflich, dass so manche übrigens gelehrte Halbkenner derselben sie für nichts mehr, als einen ausgebildetern Eklekticismus halten.

Man kann aber auch noch in einer andern Hinsicht sagen, dass die kritische Philosophie nichts als alte Wahrheiten enthalte. Nämlich ihre wesentlichen Resultate sind keine andern, als die allgemeinen Resultate der gesunden und unverdorbenen Menschenvernunft, Wahrheiten, welche sich auch ohne alle Spekulation schon dem blossen Gefühle aufdringen. Zwar hat es bei dem ersten Studium derselben das Ansehen, als reiste man mit jedem Lehrstücke in ein ganz fremdes Land, allein, mit einem angenehmen Erstaunen findet man bald, dass der spekulative Gang des grossen Urhebers derselben zur Weisheit der Natur und des Lebens hinführt, dass sein ganzes System nichts anders, als ein mit einem Commentar versehener Codex der reinen Aussprüche der gesunden Menschenvernunft ist.

So wahr indessen das Gesagte ist, so unleugbar ist auf der andern Seite, dass jeder Theil dieses Systems, in Hinsicht der Art und Weise, wie er gegründet ist, und nach dem Verhältnisse, in welches er zu allen

allen übrigen Theilen und dem Ganzen gestellt ist, auch zugleich als neu angesehen werden muss.

Diejenige Methode, zu philosophiren, welche darin herrscht, ist originell und einzig, ohne Beispiel in irgend einem Denker der Vorzeit Nach ihr sind blinde Dogmen eben so wenig möglich, als gewagte und schwärmerische Resultate. Denn mit Vorsicht prüft sie vor aller Entscheidung das Vermögen, welches die Erforschung unternehmen soll, und kann denn so, da alle ihre Schritte durch Kritik geleitet sind, das Ziel gründlicher Wahrheit nicht verfehlen. Und insonderheit wird es S. xxiii auf die Religionslehre angewandt. II) *Ueber die moralische Ordnung als Basis der Gotteslehre der Vernunft* S. 44 – 88. Gewiss ist es, dass die Idee einer sittlichen Ordnung allein die Gründe der richtigen Bestimmung des Begriffs von Gott enthält, und dass der Glaube an die erstere den Glauben an den letzteren unvermeidlich herbeiführt. In dieser Abhandlung wird die sinnliche Natur mit der Idee einer sittlichen Ordnung verglichen, und insonderheit gezeigt, dass die Naturbetrachtung lehre, dass Glückseligkeit hier in der Welt dem Menschen eben nicht beschieden sey, und dass die Thiere eine grössere Empfänglichkeit für Glückseligkeit hätten als die Menschen. Wenn die natürliche Fähigkeit eines Wesens zu einem Zustande des Wohlseyns erwogen werden soll; so hängt die Entscheidung von der Beantwortung folgender Fragen ab 1) wie viele und was für Bedürfnisse es habe; 2) ob sie leicht oder schwer befriedigt werden können; 3) ob es viele und wichtige Ursachen gebe, welche das aus der Befriedigung erfolgende Vergnügen aufheben oder doch entkräften können; 4) ob das Wesen einen ursprünglichen Hang habe, nicht zufrieden mit der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse sich ausser diesen noch erkünstelte Nothwendigkeiten zu schaffen.

Das möglichst beständige Wohlseyn eines Wesens beruht auf der harmonischen Befriedigung aller seiner Triebe und Bedürfnisse. Wenn also ausgemacht werden soll, ob eine oder die andre Klasse der Geschöpfe der Glückseligkeit fähiger sey, so kommt es darauf an, für welche von ihnen eine harmonische Befriedigung sämmtlicher Triebe und Bedürfnisse realisirt werden könne.

1) Der Mensch besitzt mehr Bedürfnisse und Triebe, als irgend eine Klasse vernunftloser Thiere. Dies ist nicht Folge einer Ausartung desselben durch die bürgerliche Gesellschaft; auch im aussergesellschaftlichen Zustande würde der Mensch in Hinsicht der Nothwendigkeiten, nach denen er strebt, sich nimmermehr auf die Einfachheit des vernunftlosen Thieres einschränken können.

2) Die Bedürfnisse jeder Klasse vernunftloser Thiere sind leichter zu befriedigen, als die des Menschen. Selbst die gemeinsten Mittel der Unterhaltung und Schützung seines Körpers, die die Natur den übrigen Thieren so nahe gelegt hat, erfordern eine nicht geringe Mühe, um erworben und angewendet zu werden.

3) Das Vergnügen keiner Thierart ist der Gefahr, augenblicklich zerstört oder doch mit unangenehmen Gefühlen vermischt zu werden, so ausgesetzt, als es die Freuden der Menschheit sind. Es ist in unsrer Natur keine Quelle froher Empfindungen, der nicht eine Quelle von Leiden entgegenstünde, welche bereit ist, sie zu vergällen, so wie sie sich öfnet. Jeder Kraft, in wie fern sie Wohlgefühl erregt, steht der Kampf mit einer andern bevor, die es zu vernichten droht. Die Vergnügungen unsrer Sinne werden in den meisten

...ten durch Phantaſie, Vorherſehung ...ucht geſtört. Unſer natürlicher ...nſern Zuſtand mit dem anderer ... zu vergleichen, und dieſen ...ſer zu denken als er iſt, macht ...mit dem Genuſſe, der uns gewährt ... unzufrieden. Die Vernunft ſetzt ... ſinnlichen Vergnügungen die eng- ...ranken, während ſie uns für den ..., den ſie verbietet, keine Entſchä- ...gung giebt.

Der Menſch beſitzt endlich einen in ... Natur gegründeten Hang, die Gren- ...es Bedürfniſſes mit ſeiner Begier zu ...chreiten, und ſich erkünſtelte Noth- ...igkeiten zu erſchaffen. Das ver- ...dloſe Thier beſitzt dieſen Hang nicht; ...hlen ihm erſtlich die Kräfte, ohne ...he er nicht möglich iſt: Selbſtthätig- ...t der Phantaſie, Erfindungsvermögen, ...d alle Freiheit der Wahl in Hinſicht der ...ittel des Lebensgenuſſes; dann iſt es ...h dererjenigen Fehler nicht fähig, wel ...e dieſen Hang begünſtigen, und unter ...nen ſich vorzüglich Langeweile, Eitel- ...eit, Widerwille gegen das Natürliche und ...ebe zur Unnatur auszeichnet. Der ...Menſch beſitzt jene Kräfte und dieſe Feh- ...er; ſie kommen ihm nicht etwa erſt ...urch die bürgerliche Geſellſchaft zu, ſon- ...dern finden ſich auch im auſſergeſellſchaftli- ...chen Zuſtande an ihm. Daher, daſs ſchon ...in den früheſten Zeiten Luxus unter den Menſchen herrſchte, und von ihrer Natur unabtrennlich zu ſeyn ſcheint. Wenn man auch ſchon nicht läugnen kann, daſs durch ihn viele angenehme Empfindungen entſtehen, ſo iſt dennoch gewiſs, daſs er zugleich ein Quell unendlich mehrerer Leiden, und im Ganzen des Verderbens des Menſchengeſchlechts iſt. Das Extrem, zu welchem er in ſeinem Fortſchreiten durch mannichfaltige Stufen des Elends hinführt, iſt ſchrecklich, er ſtumpft nämlich den Menſchen endlich für allen Genuſs ab, erfüllt denſelben mit Ekel nicht nur gegen ihn, ſondern gegen alles Leben und Daſeyn, und giebt ihn der Verzweiflung und dem Selbſtmorde Preis.

So läuft die Schilderung der Unfähigkeit des Menſchen zur Glückſeligkeit noch mehrere Seiten fort, wogegen unſtreitig manches eingewandt werden kann. Der Verf. hat indeſſen bei dieſem Hervorheben dieſer ſchwachen Seite der menſchlichen Natur keinen andern Zweck, als die moraliſchen Hoheit derſelben deſto ſichtbarer zu machen, und dieſes iſt von S. 69 an ſehr gut ausgeführt, wo gezeigt wird, daſs der moraliſche Menſch allenthalben ſittliche Ordnung vorausſetze und an ſie glaube. Die ſpekulative Theorie der ſittlichen Ordnung nach ihrem Zuſammenhange mit der Religion verſpricht der Verf. in dem künftigen Jahrgange zu liefern. III) *Ideen über die Behandlung der moraliſchen Gottesleh re der kritiſchen Philoſophie in Werken der geiſtlichen Redekunſt* 1 — 124. Ein ſehr unterrichtender Aufſatz für Candidaten und Prediger, der den verkehrten Gebrauch, den einige von der kritiſchen Philoſophie in Schul- und Kanzelvorträgen gemacht haben, verbeſſern lehrt. IV) *Geiſtliche Reden, Andachten und Gedichte* S. 1 — 166. ſind Beiſpiele, die Ausführbarkeit der im vorigen Abſchnitte mitgetheilten Theorie zu beſtätigen.

14) Halle in der Rengerſchen Buchhandlung: *Entwurf einer philoſophiſchen Religionslehre* von *Georg Chriſtian Muller. Erſter Theil* 1797. 20 B. kl 8. (20 gr.).

Ein gedankenvolles und gründliches Werk, das groſser Aufmerkſamkeit und ſorgfältiger Prüfung werth iſt. Die liberale Denkungsart, welche der V. in der Vorrede

ausdrückt, ist so ächt philosophisch, dass nichts mehr zu wünschen wäre, als ihre Allgemeinheit. Indem er sich nämlich über den Spekulationsgeist unserer Tage herauslässt, sagt er S IX „Es ist wahr, dieser Drang zu Erfindung neuer Systeme entspringt oft aus mangelhafter Kenntniss der älteren; oft finden sich in diesen würkliche Mängel, die man wohl aufdecken und wegschaffen könnte, wenn sie nicht eine gute Gelegenheit gäben, nach dem glänzenden Ruhme zu ringen, Schöpfer eines neuen, oder Reformator eines veralteten Systems zu werden; es ist auch wahr, dass dieser Spekulationsgeist besonders in diesen kritischen Tagen seltsame Gestalten hervorgebracht hat, die man mit Mühe für Kinder eines schaffenden Geistes erkennen kann. Aber man lasse ihn doch schaffen! Der menschliche Geist wird sich nie in der Ansicht seiner selbst und der Gegenstände ausser ihm erschöpfen, indess er selbst und diese Gegenstände dadurch im mindesten nicht ungestaltet werden. So sonderbar auch viele von den formalen Geburten seyn mögen, womit man uns seit einiger Zeit beschenkt hat, so würde ja die Spekulation früher oder später damit hervorgetreten seyn, und so ist es ein Glück, dass sie gerade jezt erschienen sind. Denn ich wage es zu behaupten, dass uns die kritische Philosophie den Standpunkt angewiesen hat den wir mit unserm Erkenntnisse nehmen müssen, wenn uns daran liegt, unsere *reinmenschlichen* Bedürfnisse zu befriedigen, und diese Lebensperiode mit ächter Geistesruhe und zum Vortheil unserer gemeinsamen Vervollkommnung zu durchlaufen. Ich betrachte daher alle Versuche, diesen Standpunkt zu verrücken, oder auch gänzlich zu ändern, als sehr heilsame Mittel, ihn zu befestigen; einige von diesen Versuchen werfen Strahlen auf ihn, die ihn erhellen, und die im Seitenpunkte stehen erwärmen; andere sind der Schatten, der das Licht hebt; und noch andere sind luftige Feuerkugeln, die sich von selbst in ihre Elemente auflösen. Durch alle noch so widersprechende Systeme gewinnt endlich — die Wahrheit, und diese entschädigt hinlänglich für jede Anstrengung und für alle Missgriffe. — Da es gleichviel ist, aus wessen Kopfe das System entsprang, das sich der Wahrheit am meisten nähert: so wird es auch leicht seyn, den Namen gegen die Sache umzutauschen, und z B. die *kritische* Philosophie immer mehr zu erweitern, oder auf ihrem Fundamente ein vollendeteres System zu gründen, wenn die *kantische* Philosophie (ganz nach der Absicht ihres grossen Stifters) nicht als vollendet befunden werden sollte.“

Wir wollen den Inhalt dieses Werks darzustellen suchen, um die Aufmerksamkeit unserer Leser auf das Buch selbst zu lenken: Die Einleitung nimmt 110 Seiten ein und enthält die vorbereitenden Lehren zur philosophischen Religionslehre. Es wird §. 1. erwiesen, dass es eine Religion der blossen Vernunft gebe. Dieses wird, nachdem die Erfahrungsbeweise dafür und dagegen gewürdiget sind, a priori bewiesen. Hier lassen sich aber zwei Wege denken, auf welchen die Entscheidung der Frage gefunden wird. Es können erstlich, in Absicht auf Theologie, die Vernunftprincipien aufgezeigt werden, aus welchen ein vollständiges und befriedigendes Erkenntniss von Gott hervorgeht, und in Absicht auf Religion (in engerer Bedeutung) kann aus der Natur des menschlichen Begehrungsvermögens, das *Bedürfniss* einer Verstärkung des Willens durch Anwendung jenes Erkenntnisses, mithin die subjektive Möglichkeit der Religion erwiesen werden. Man kann in der Philosophie jede Beweisart erlassen, nur diese einzige nicht, ohne welche keiner ihrer Sätze gesichert

sichert ist. Oder die Frage liesse sich zweitens apagogisch beantworten, indem gezeigt würde, dass überall keine Religion möglich sey, wenn es nicht eine Religion der blossen Vernunft gebe. Diese Beweisart ist für sich allein ganz und gar verwerflich, und nichts weiter als ein Schleichweg. Unterdessen gebraucht sie der Verf. hier einstweilen, weil die erstere noch andere Vorbereitungen bedarf. Es wird daher in der Folge dieses Paragraphen ausführlich und mit vieler Gründlichkeit gezeigt, dass jede Religion, die Möglichkeit einer Religion der blossen Vernunft voraussetze. Der 2te Paragraph thut dar, dass die Religion der blossen Vernunft die Bedingungen der Gültigkeit und Wirksamkeit einer jeden Religion enthalte. Dass eine jede Religion nach Kriterien der Vernunft beurtheilt werden dürfe, kann als erwiesen und unbestritten vorausgesetzt werden. Und da das theologische Erkenntniss, wie und auf welchen Wegen es auch erlangt werden mag, lediglich a priori möglich ist, und eben darum in seiner ursprünglichen Form als ein Produkt der blossen Vernunft aufgestellt werden kann: so ist die Theologie der blossen Vernunft, so wie sie die Bedingung der Möglichkeit jeder andern Theologie ist, auch das *Kriterium der Wahrheit und Gültigkeit derselben.* Denn sie enthält nicht blos ein *Vernunfterkenntniss* von Gott, sondern überhaupt alles, was über dieses transscendentale Objekt auf irgend eine Art erkannt werden kann; und wenn wir gleich bei Beurtheilung der verschiedenen Theologien Vernunftprincipien zum Grunde legen, so suchen wir doch immer nur Uebereinstimmung derselben mit dem Erkenntniss von Gott aus blosser Vernunft, so unvollständig und ungeläutert wir es auch subjektiv (in unserer eigenen Vernunft) haben mögen. In der eigentlichen Religion der blossen Vernunft wird das Erkenntniss von Gott rein und vollständig aufgestellt, und der praktische Gehalt desselben kann ohne empirische Beziehungen gefunden werden; das Bedürfniss, aus welchem sie entspringt, ist gleichfalls unabhängig von der empirisch modificirten Beschaffenheit der Subjekte, weil es aus der moralischen Natur des Menschen überhaupt hervorgeht: folglich wird durch die Religion der blossen Vernunft *die einige und allgemeine Tendenz*, so wie *der einige und allgemeine Zweck* der Religion gegeben, und die Uebereinstimmung des einen und des anderen, oder die Einheit der Religion in Absicht ihrer Tendenz und ihres Zwecks, ist eo ipso in diesem reinen Produkte der Vernunft- und Willensthätigkeit enthalten. Denn die Vernunft kann sich nicht widersprechen, und hier ist das Erkenntniss so wohl, als der Zweck, worauf es bezogen werden soll, aus einer gemeinschaftlichen Quelle, aus bloser Vernunft entstanden. Diese Religion hat daher keine andere Beziehung als auf *Sittlichkeit*, den Endzweck der vernünftigen Natur, und sie kann die innere Freiheit des Subjekts so wenig beschränken oder aufheben, dass sie vielmehr blos darauf gerichtet ist, dasjenige wegzuschaffen, was der fortgesetzten und ernstlichen Aeusserung derselben entgegen würkt. Durch diese von empirischen Beziehungen gereinigte Tendenz der Religion werden zugleich jeder andern Religion die Objekte und die Grenzen ihrer Würksamkeit vorgezeichnet, welche sie zwar nicht nothwendig umfassen muss, die sie aber weder verfehlen, noch darüber hinausgehen darf, ohne sich selbst in ihrem Zwecke zu vernichten.

Gibt es demnach eine Religion der blossen Vernunft, welche ihrer Form, ihrem Inhalte und Zwecke nach in dem ursprünglichen gemeinsamen Charakter der Menschheit gegründet ist: so ist sie das Urbild, die

Norm für alle Religionen, und wir werden in ihr die Bedingungen finden, unter welchen ihnen Wahrheit und Tauglichkeit zu den höchsten Zwecken der Vernunft zugestanden werden kann.

§. 3 5 werden die Begriffe von *Religion* und *Theologie* im allgemeinen und insbesondere entwickelt. In der allgemeinsten Bedeutung heißt Religion (S. 38) „ein Erkenntniß von Gott, angewandt auf das obere Begehrungsvermögen" Das bloße Erkenntniß von Gott, heißt Theologie; wiefern dies Erkenntniß für sich (objektiv) praktisch ist, heißt es praktisches Erkenntniß, oder *objektive Religion*; was aus dem praktischen Erkenntnisse im Gemüthe entsteht, die Gesinnung, heißt *subjektive*, oder *eigentliche Religion*.

Da nun der Begriff von Gott kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung, sondern eine Idee der Vernunft ist, welche sie a priori in sich entwickelt: so können die theologischen Wahrheiten niemals ein materiales, wohl aber ein formales Erkenntniß werden. D. h. es wird dadurch blos die Realität eines Begriffs oder einer Idee gesetzt (p. 43). In der Theologie ist die Idee von Gott, als oberster Weltursache (worin sich alle noch so verschiedenen Begriffe von Gott vereinigen) der Gegenstand eines formalen Erkenntnisses, welches, wo es rein seyn soll, nie etwas anderes enthalten kann, als was die Vernunft im theoretischen und praktischen Gebrauche a priori davon aufstellt Denn die Bestandtheile dieser Idee sind Begriffe, welche nicht nur aus keiner Erfahrung entlehnt werden können, sondern die auch alle Erfahrung ergänzen sollen — in theoretischer Hinsicht gibt sie den lezten, unbedingten Grund für alles in der Erscheinung Gegebene, welcher als etwas Unbedingtes, ausser den Erscheinungen liegen muß; in praktischer Hinsicht, den vollständigen Grund der Möglichkeit des höchsten Guts, welcher weder in der moralischen, noch in der sinnlichen Natur gefunden wird. Diese Idee muß daher ursprünglich (in Absicht ihrer formalen Möglichkeit) als das Produkt der bloßen, gesetzmäßig würkenden, Vernunft betrachtet, und nach denjenigen Principien bestimmt werden, aus welchen sie entsprungen ist. So lange sie nicht aus diesen Principien deducirt und wissenschaftlich begründet ist, so ist weder ihre wahre Bedeutung bestimmt, noch ihre Realität gesichert, und sie ist in beiderlei Hinsicht den Ausschweifungen einer vagen Vernunft und den Dichtungen einer ungezügelten Phantasie blos gestellt. Es folgt hieraus, daß die Idee von Gott, da sie aus reiner Vernunft entsprungen ist auch wiederum aus reiner Vernunft aufgesucht werden müsse; daß folglich ein richtiges Erkenntniß von Gott, oder eine wahre Theologie zunächst durch die *philosophirende Vernunft* gegeben werden könne, welche dies Erkenntniß bis zu seinem ersten Ursprunge verfolgt, und in diesem kritischen Geschäfte weder dem Dogmatism, noch dem Skepticism Vorschub leistet, indem sie nur dasjenige aufstellt, was sie in Bezug auf dies Erkenntniß in sich selbst vorfindet. Wird nun aber die Idee von Gott als reine Vernunftidee betrachtet, und einer philosophischen Bearbeitung unterworfen, so muß das allgemeine Merkmal der Theologie, daß sie ein Erkenntniß von Gott liefern, welches auf bloße Vernunft, auf Offenbarung oder Tradition gegründet werden mag, *näher* bestimmt, und Theologie zu einer Wissenschaft erhoben werden, welche von allen empirischen Bestimmungen abstrahirt, und als transscendentale Wissenschaft in sich selbst fest steht. Der näher bestimmte Begriff der Theologie wird also seyn, daß sie ist: „ein *Erkenntniß von Gott aus Principien der bloßen Vernunft*;

nunft; oder, ein *Inbegriff von Vernunftwahrheiten über die oberſte moraliſche Weltурſache*. —

Um den Begriff der Religion als der *praktiſchen* Erkenntniſs Gottes näher zu beſtimmen, wird S. 57 der Begriff des Praktiſchen erörtert, und inſonderheit das ſubjektiv und objektivpraktiſche unterſchieden. Das objektivpraktiſche gehört der Vorſtellung an, und dieſe heiſst dann eine praktiſche Vorſtellung; das ſubjektiv praktiſche entſteht durch einen Aktus der Freiheit, wodurch ein Begriff beſtimmend wird. Jedes Erkenntniſs das praktiſch werden ſoll, ſubjektiv, muſs für ſich praktiſch ſeyn, objektiv, — mit andern Worten: das Erkenntniſs muſs *als ſolches* eine Beziehung auf den Willen haben, wenn es, ſubjektiv, darauf bezogen werden ſoll, um vermittelſt einer aus dieſer Beziehung entſtandenen Geſinnung auf die Beſtimmung der Willkühr würken zu können. Dies iſt aber nicht umgekehrt der Fall: was objektiv praktiſch iſt, das wird auch ſubjektiv praktiſch. Denn daſs es beſtimmend wird, beruht auf einer Handlung der Freiheit, und dieſe wird nie durch die bloſse Vorſtellung möglich. Die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes iſt als ſolche praktiſch, d. i. ſie hat Beziehung auf einen Willen, der die Form dieſes Geſetzes zur Form ſeiner freien Beſtimmung machen ſoll; dieſe Vorſtellung wird aber erſt dann beſtimmend (was ſie für ſich iſt), wenn er ſie in Beziehung auf ſich denkt, d. h., wenn er ſeine von jedem Geſetze unabhängige Selbſtthätigkeit auf das moraliſche Geſetz richtet, und ſich demſelben freiwillig unterwirft. Dies würde aber nicht geſchehen können, wäre nicht die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes objektiv ſo beſchaffen, daſs ſie eine ſubjektive Beziehung möglich machte, daſs ſie folglich, weil ſie für ſich Achtung im Gemüthe erweckt, mit Achtung in die Willkühr aufgenommen, und Beſtimmungsgrund derſelben werden könnte. Dieſe Aufnahme mag wohl mit Freiheit geſchehen, und ſogar in einem bloſsen Aktus der Freiheit gegründet ſeyn; aber dieſer Aktus würde ſelbſt nicht möglich werden, wenn nicht die Vorſtellung des Geſetzes auf den Willen bezogen würde, wozu ſie für ſich tauglich ſeyn muſs. Ohne dieſe Beziehung iſt die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes nichts weiter, als eine Vorſtellung, die ſich in aller Menſchen Vernunft als praktiſche Idee vorfindet, aber darum nicht in jeder Vernunft als ſolche würkſam wird.

Das nämliche gilt von jedem andern Erkenntniſs, welches praktiſch ſeyn ſoll. Wenn alſo das theologiſche Erkenntniſs das obere Begehrungsvermögen beſtimmen ſoll, ſich dem Vernunftgeſetze gemäſs zu äuſsern, oder, wenn Religion im eigentlichen Sinne möglich ſeyn ſoll: ſo muſs dies Erkenntniſs objektiv praktiſch ſeyn. In dieſer Qualität heiſst das theologiſche Erkenntniſs: *objektive Religion*

Unterdeſſen iſt mit der Beziehung des Erkenntniſſes von Gott auf den Willen noch nicht *eigentliche Religion* gegeben. *Subjektiv* nämlich iſt die Religion eine Geſinnung, die praktiſche Erkenntniſs Gottes muſs das Begehrungsvermögen wirklich beſtimmen. Denn wenn die Idee von Gott für ſich praktiſch iſt, ſo wird ſie das Begehrungsvermögen beſtimmen können, ſich ihr gemäſs zu äuſsern. Soll dies geſchehen, ſo muſs ſie auf die Beſchaffenheit der Willkühr Einfluſs haben, entweder, daſs ſie eine Geſinnung hervorbringt, welche *direkt* in die Maxime der Willkühr aufgenommen wird, oder, daſs die Geſinnung der Willkühr durch die neu entſtandene Geſinnung Stärke und Lebhaftigkeit gewinnt, und alſo der Einfluſs jener Idee *indirekt* iſt. In beiden Fällen iſt das, was

durch

durch die Beziehung der Idee von Gott auf das obere Begehrungsvermögen entsteht, eine *Modifikation der Beschaffenheit des Willens*, oder eine *Gesinnung*; und so haben wir das positive Merkmal der Religion gefunden, dass sie eine *Gesinnung* sey, welche objektiv ein Produkt der Theologie, und subjektiv, wie fern sie bestimmend wird, ein Produkt der Spontaneität des Subjekts ist.

Der völlig bestimmte Begriff der Religion muss erstlich das *Objekt* anzeigen, aus welchem sie entstanden ist, und zweitens die *Richtung*, welche sie hat, und wodurch die Beschaffenheit der Willkühr modificirt wird. Der vollständige Begriff der Religion wird daher seyn: Religion ist eine *Gesinnung zur Befolgung des moralischen Gesetzes, aus Hinsicht auf Gott, als Gesetzgeber und Vollzieher des Gesetzes.* Die vollständige Rechtfertigung dieses Begriffes wird in der Folge des Werks ausgeführt.

In dem 6. §. wird das Verhältniss zwischen Theologie und Religion und zwischen Moralität und Religion untersucht. Dieses ist *formal*, wenn das Entstehen der Religion aus Theologie untersucht wird, *material*, wie fern der Inhalt des theologischen Erkenntnisses den Werth und die Tendenz der Religion als Gesinnung bestimmt, so dass sie ihren Einfluss auf den Willen, jenem Erkenntnisse gemäss äussert. Das formale Verhältniss der Theologie zur Religion begründet die *objektive* Möglichkeit der Religion, das materiale Verhältniss setzt blos die grössere oder geringere Tauglichkeit derselben zu sittlichen Zwecken, welche durch Religion erreicht werden sollen. Die philosophische Religionslehre hat es lediglich mit dem ersteren zu thun, weil sie nach der Möglichkeit der Religion überhaupt frägt. Sie enthält aber auch die Grundsätze, nach welchen eine Theologie beurtheilt werden muss, wenn sie eine auf Sittlichkeit hinwürkende Religion zur Folge haben soll. Hierauf wird das formale Verhältniss der Theologie zur Religion S 87 etc. bestimmt. Das Resultat der Untersuchung ist S. 91. Die moralische Gesinnung ist nicht nothwendig die Frucht der Erkenntniss des Guten, aber diese Erkenntniss ist die nothwendige, objective Bedingung derselben; wo also die moralische Gesinnung herrschend ist, da ist die Erkenntniss des Sittengesetzes subjektiv praktisch geworden, d. i. der Wille hat es als Bestimmungsgrund in sich aufgenommen. Ein Erkenntniss kann also praktisch seyn, ohne dass es seinen Einfluss äussert, entsteht aber aus ihm eine Gesinnung: so musste es für sich praktisch seyn. Die blosse Erkenntniss steht also zur Religion als Gesinnung in einem Causalverhältnisse, aber nur in objektiver Rücksicht, es gilt die Möglichkeit der Religion zur Wirklichkeit derselben, als Gesinnung wird noch ein Akt der Selbstthätigkeit erfordert (S. 95.) Wie ist aber die freie Selbstthätigkeit des Willens unter dem objektiven Princip der Religion möglich und wie kann dabei die Gesinnung rein moralisch bleiben? oder wie ist es möglich, dass der Wille die Idee von Gott praktisch in sich aufnehmen, und unbeschadet seiner freien Selbstbestimmung durch diese Idee Stärke und Erleichterung zur Aesserung seiner moralischen Freiheit erhalten könne? Dieses wichtige Problem, in welches sich keine bisherige Religionsphilosophie gehörig eingelassen hat, löset der Verf. in den folgenden. Da es diese Untersuchung allein mit den subjektiven Bedingungen der Religion zu thun hat, so zeigt sie erstlich die Möglichkeit einer Modifikation der moralischen Willkühr durch die Idee von Gott, oder der Religion als Gesinnung; zweitens, das praktische *Bedürfniss* zur Religion; endlich, die *Richtung*,

Digitized by Google

rung, welche die moraliſche Willkühr durch den Eintritt der Religion erhält.

Im 7. §. wird der Unterſchied der philoſophiſchen Religionslehre von der philoſophiſchen Theologie und Aſcetik unterſchieden, und als die Wiſſenſchaft der objektiven und ſubjektiven Bedingungen der Religion oder als die Wiſſenſchaft der allgemeinen Principien der Religion beſtimmt.

Nach dieſer langen für jeden ſcharfen Denker ſehr anziehenden Einleitung folgt nun S. 111 der *erſte* Theil der philoſophiſchen Religionslehre ſelbſt, welcher von der *objektiven Religion* handelt, der erſte Abſchnitt handelt von dem Begriffe von Gott. Hier wird nun 1) der Urſprung dieſes Begriffes nach Anleitung der Kritik der Vernunft dargethan, und gezeigt, wie die ſittliche Vernunft die Möglichkeit des höchſten Gutes vorausſetze, und dadurch auch den Glauben an Gottes Daſeyn erzeuge. Wenn nämlich das höchſte Gut, als Endzweck der Vernunft, allgemein und nothwendig realiſirt werden ſoll; die Natur aber, in welcher es wirklich werden muſs, nur unter Vorausſetzung eines heiligen und allmächtigen Willens zum Endzwecke der Vernunft zuſammenſtimmen kann: ſo müſſen wir, ſofern wir nicht mit uns ſelbſt in Widerſpruch bleiben und jenen Endzweck vernichten wollen, was wir nicht können, an das Daſeyn eines höchſten Weſens glauben, welches durchaus heilig und blos durch ſich ſelbſt beſtimmbar, die Natur durch ſeinen Willen beherrſcht, mithin Glückſeligkeit im Verhältniſſe zur Sittlichkeit hervorzubringen im Stande iſt —: dieſes Weſen nennen wir *Gott*. Dieſer moraliſche Begriff von Gott wird nun 2) erörtert, die Hauptmerkmale der Heiligkeit und Seligkeit zergliedert, und dann wird er als Urheber einer ſittlichen Weltordnung und höchſter moraliſcher Geſetzgeber, und als Exekutor des moraliſchen Geſetzes dargeſtellt. Wenn es nun S. 135 heiſst, daſs ein heiliges Weſen nothwendig beſtimmt werde, das höchſte Gut auſſer ſich zu befördern, folglich auch moraliſche Weſen zur Exiſtenz und zum Bewuſstſeyn der Perſönlichkeit zu bringen; ſo glaubt Rec., daſs hier der Hr. Verf. ſich in eine blos metaphyſiſche Behauptung verirrt habe, indem zwar aus dem Begriffe der Heiligkeit gefolgert werden kann, daſs ein heiliges Weſen das höchſte Gut realiſiren werde, aber nicht, welche materiale Beſtandtheile dazu gehören, und folglich kann auch niemand wiſſen, ob die Exiſtenz endlich moraliſcher Weſen dazu nothwendig iſt, ſondern nur, daſs, wenn dergleichen ſind, ihr Daſeyn der todten Natur nicht ſubordinirt ſeyn kann. Eben ſo iſt es eine Abſchweifung von dem moraliſchen Gebiete, wenn es S. 137 heiſst: „Wären wir bloſse Intelligenzen, ſo würden wir unſer Daſeyn eben ſo wenig von einer Urſache herleiten, als wenn wir uns als bloſse Naturweſen betrachteten. Denn die Intelligenz iſt unendlich; ſie wird nicht geſchaffen, ſie iſt in ihrer Perſönlichkeit da, und dieſe iſt Grund und Zweck ihres Daſeyns; und als Naturweſen wäre unſer Daſeyn durch die Natur nothwendig gemacht, und wir würden einer anderen Urſache auſser ihr nicht nur nicht bedürfen, ſondern auch eines Begriffes derſelben ganz unfähig ſeyn. Nun exiſtiren wir aber als Intelligenzen in einer Natur, und werden durch ſie bedingt: folglich müſſen wir uns, weil wir endliche Weſen ſind, in beiderlei Hinſicht als *Geſchaffene* betrachten.“ Hier läſst ſich der Verf. auf eine Erkenntnis der überſinnlichen Dinge ſelbſt ein, und ſeine Ideen werden leer, ſo wie ſie ihren praktiſchen Inhalt verlieren. Um der praktiſchen Betrachtungsart treu zu bleiben, muſs man den Begriff einer moraliſchen Ordnung blos durch das allgemeine Prädikat denken, daſs alles ſittlichen Principien unter-

unterworfen sey: die Bestimmung der Stellen, welche die verschiedenen Theile in einer solchen Ordnung einnehmen müssen, würde schon eine Theorie des Uebersinnlichen seyn, die alle unsre Kräfte übersteigt. — Die Ausführung des moralischen Gesetzes, wird S. 149 im allgemeinen mit Recht darin gesetzt, dass die äussere Natur zum höchsten Zwecke der innern Natur zusammenstimmt. Auch der andere Ausdruck, dass jedem sein Recht geschehen solle, drückt die Idee der sittlichen Ordnung fehlerfrei aus. Aber man muss sich sehr sorgfältig hüten, diese sittliche Ordnung näher zu bestimmen und anzugeben, worinn die sittlichen Zwecke materialiter bestehen, weil dieses zu erforschen, in der That gänzlich unmöglich ist, und sich daher jedem angeblichen materialen Zwecke die Möglichkeit des Gegentheils entgegenstellen lässt. Wenn man einmal annimmt, dass die Natur moralischen Principien unterworfen ist; so muss man auch annehmen, dass dieses in jedem Augenblicke der Fall ist, folglich auch in jedem Momente unseres Daseyns. Wir können nur sagen, dass wir die Zusammenstimmung der Natur mit dem Sittenprincip nicht einsehen. Rec. wunderte sich daher, als er auf folgende Stelle stiess: Seite 151 „In dieser Sphäre des Daseyns geschieht Niemanden sein Recht, durchaus so wie es seyn soll; und wo es geschieht, da ist es *zufällig*, weil es immer und überall gegeschehen müsste, wenn es jemals *nach Rechr* geschähe.“ Woher können wir wissen, dass dieses nicht so sey, und fliesst nicht vielmehr aus der sittlichen Voraussetzung, dass es so sey? Und wenn wir finden, dass hier der Tugendhafte oft unglücklich, der Lasterhafte oft glücklich ist: so berechtiget uns dieses zu keiner weiteren Folge, als, dass jenen das Unglück nicht um seiner Tugend willen, diesen das Glück nicht um seines Lasters willen treffe. Moralisch aber müssen wir annehmen, dass beides zur sittlichen Ordnung gehöre. Eben so hält Rec. dafür, dass folgender Stelle (S. 152.) eine irrige Vorstellung zum Grunde liege. Der Begriff von Gott, als einem höchsten Exekutor des moralischen Gesetzes, enthält im Allgemeinen die Zusage Gottes an uns, dass er das höchste Gut realisiren werde: so wie er selbst heilig und allselig ist, so sollen auch die vernünftigen Wesen den gröfsten möglichen Grad der Sittlichkeit erreichen, und die Natur soll durchaus so eingerichtet seyn, dass die Glückseligkeit im Gefolge der Sittlichkeit ist. Denken wir Gott als moralischen Regierer der Welt, so erwarten wir von ihm väterliche Vorsorge für die Beförderung der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, damit sie alle gerecht, und früher oder später, aber doch gewiss ohne Ausnahme, seelig werden. Diese Erwartung beruht darauf, dass wir Grund haben, zu glauben: Gott werde die für endliche Wesen mögliche sittliche Ausbildung wollen; ferner: er werde dazu mitwürken *können*. Der erstere Grund ist leicht gefunden Da Gott oberster und heiliger Gesetzgeber in einer moralischen Weltordnung ist: so ist es sein nothwendiger Wille, dass die Glieder derselben zum höchsten Zwecke der Sittlichkeit erzogen werden, und in und durch Freiheit existiren. In dem heiligen Wesen ist Wollen und Handeln Eins; also wird es die Sittlichkeit der freien Weltwesen nicht nur wollen, sondern sie auch befördern. Aber wie *kann* es sie befördern, da die Sittlichkeit *unser eigenes Werk* seyn soll? Hüten wir uns, diese Frage mit der Instanz abzuweisen, dass Gott *allmächtig* sey! Er ist allmächtig, aber nur in Gemäfsheit seines heiligen Willens; er gebraucht seine Macht nie anders als mit Weisheit, nach seinem

durch

durch Heiligkeit geleitetem Verstande. Die Weisheit Gottes können wir zwar nicht ergründen, wir sehen nur die Würkungen derselben, und auch von diesen nur so viel, als unser beschränkter Verstand zu erkennen vermag. Nun erkennen wir aber durch unser Bewufstseyn, dafs wir die moralische Gesinnung, worauf die Sittlichkeit beruht, weder von Aufsen empfangen, noch in unserm Innern vorfinden; wir *haben* sie nur in sofern, und in der Mafse, als wir selbst sie in uns hervorbringen. Wenn wir diese Einrichtung unserer Natur, dem Vorigen gemäfs, von Gott ableiten: so war es sein Wille, dafs endliche moralische Wesen durch eigene Kraftanwendung das Ideal der Sittlichkeit in sich realisiren sollten; es ist *ihre* Sorge die Anlagen zum Guten auszubilden, und frei zu werden, durch ihr eigenes Vermögen. Folglich *kann* Gott seinen vernünftigen Geschöpfen keine Sittlichkeit ertheilen, weil er nichts kann, was seinem Willen widerspricht.

Aber so bliebe der edelste Zweck der Schöpfung der Willkühr vernünftig sinnlicher Wesen überlassen, wovon unter Tausenden kaum Eines diesen Zwecke zu entsprechen sucht?

Das folgt nicht. Der Zweck der Sittlichkeit ist für eine *moralisch kultivirte Vernunft* nie ein Gegenstand der Willkühr; er wird, sobald er in seiner Würde erkannt ist, ein nothwendiges Objekt ihres Begehrens. Aber eben die Kultur der Vernunft zur *Anerkennung* dieses Zwecks und zur *festen Verfolgung* desselben wird durch äufsere Umstände und durch die empirische Beschaffenheit der Individuen gefördert, oder aufgehalten, und der Standpunkt, welchen sie in einer Natur (im weitesten Sinne) einnehmen, hat allemal Einfluss auf die Beschaffenheit ihres intelligiblen Charakters, wenn gleich dieser ganz und gar das Werk ihrer eigenen Thätigkeit ist. Endliche Wesen existiren in einer Natur, und werden durch sie bestimmt; die Natur ist also, wenn auch nicht *wirkende*, doch *veranlassende* Ursache der moralischen Kultur, so wie die intellektuellen. Da nach Naturgesetzen kein Ding mit einem anderen durchaus gleich ist, weil das Gleichartige in unendlicher Verbindung mit dem Ungleichartigen gebracht wird: so sind auch die Veranlassungen zur Kultur nicht gleich, und die Natur hindert oder befördert die moralische Bildung, je nachdem äufsere Umstände und die besondere Beschaffenheit der Subjekte hierzu mehr oder weniger mitwürken. Nun ist Gott Urheber der zu einem moralischen Zwecke verbundenen intelligiblen und sinnlichen Natur, und die letztere beherrscht er durch seinen Willen: folglich steht es in seiner Macht, die sittliche Kultur endlicher Wesen bis zu dem Punkte zu leiten, wo sie im Gebrauche ihres moralischen Vermögens über den *bestimmenden* Einfluss äufserer Umstände erhaben, den Zweck der Sittlichkeit *selbstthätig* zu verfolgen, und gegen die Macht der Naturnothwendigkeit *selbstständig* zu behaupten im Stande sind. — Hiermit eröffnet sich eine Aussicht, welche alle Zweifel wegen der Möglichkeit einer *allgemeinen sittlichen Ausbildung* verschwinden macht, und wodurch der Begriff eines höchsten moralischen Weltregenten völlig gesichert wird. Ob uns gleich nicht vergönnt ist, die tausendfachen Wege zu durchgründen, auf welchen die unendliche Weisheit die Kultur der Individuen, einzelner Völker, und des menschlichen Geschlechts — setzen wir hinzu, der ganzen vernünftigen Schöpfung! — bisher geleitet hat, und künftig leiten wird: so sind wir doch dieser väterlichen Aufsicht dadurch versichert, dafs wir durch unsere Vernunft überzeugt werden: die moralische Welt-

theilt, der sich durch seine Beschaffenheit zu dem einen oder dem anderen *qualificirt* hat; sie sind folglich als ein ausserordentliches (positives) Glück oder Elend zu betrachten, das nicht in der Handlung, sondern in der freien *Willkühr* eines sie beurtheilenden Wesens seinen Grund hat. Dies *Positive* macht den charakteristischen Unterschied im Begriffe der Belohnungen und Strafen aus. Es kann also alles was absolut oder hypothetisch nothwendig mit unsern Handlungen als Folge verbunden ist, nicht als Belohnung und Strafe gelten. Die Vernunft verlangt überhaupt keine ausserordentliche Belohnungen und Bestrafungen. Die freien moralischen Handlungen sind durch das Urtheil der Vernunft belohnt oder bestraft; und ausser diesem Urtheil, und der Forderung eines rechtlichen Zustandes in einer Natur, verlangt die Vernunft keine Entschädigung und keine Beraubung. Die Entscheidung Gottes, dass die moralischen Wesen der Glückseligkeit würdig oder unwürdig sind, wird aber nicht als die Ankündigung einer Belohnung oder einer Strafe betrachtet — sondern ihre Unwürdigkeit macht es Gott moralisch unmöglich, das Gesetz an ihnen zu vollziehen, und ihre Würdigkeit ist eine Anforderung an die Gottheit, die Forderung der Vernunft zu erfüllen. Die Moralität wird zwar als die Bedingung der Glückseligkeit, aber diese wird nicht als Belohnung für jene angesehen; und die Immoralität wird nicht bestraft, wenn dem Subjekte derselben Glückseligkeit fehlt, sondern, da jene schlechthin verwerflich ist, so ist das unmoralische Subjekt für einen innern sowohl, als für einen äusseren rechtlichen Zustand untauglich; — die Glückseligkeit wird ihm nicht zur Strafe versagt, sondern sie kann ihm nicht zu Theil werden, weil ihm die Bedingung derselben mangelt.

Es scheint dem Rec. als ob der Begriff einer rechtlichen Anfoderung den Hr. Verf. verleitet habe, den gewöhnlichen Begriff der Vergeltung ohne hinreichenden Grund zu verwerfen. Wenn nämlich die endlichen moralischen Wesen wirklich eine rechtliche (Zwangs-) Anfoderung an das sittliche Princip machen könnten, die sittliche Harmonie an ihnen zu realisiren: so hätte es wohl einen Anschein, als ob das Schicksal der Tugendhaften, der Lasterhaften nicht unter den Begriff der Belohnung oder Strafe passte. Allein 1) ist ein solches rechtliches Verhältnis nichts, wie der Hr. Verf. S 185 selbst einräumt, wo er sagt: „Die Anordnungen des heiligen Wesens sind von unserer Seite gar nicht als Schuldigkeiten zu betrachten, wie man etwa von einem Menschen verlangt, dass er die Pflichten seines Amtes erfülle. Ein Kind betrachtet schon die Vorsorge seiner Eltern als so viele Beweise ihrer Güte und Liebe, obgleich die elterliche Pflicht diese Vorsorge nothwendig macht. In einem noch höheren Sinne ist alles, was Gott für uns thut, die Folge des freiesten Entschlusses und der lautersten Güte und Liebe. Wir fordern die Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit im Allgemeinen, als ein von der Vernunft aufgegebenes höchstes Gut; aber wir fordern sie nicht von Gott, und wenn wir die Herstellung derselben an ihn übertragen, so legen wir ihm damit keine Schuldigkeit auf, gleich als hätte er Pflichten gegen uns zu erfüllen. Dies würde eine Vermessenheit seyn, die ohnehin widersprechend wäre, da bei einem heiligen Wesen die Begriffe von Pflicht und Schuldigkeit keine Anwendung leiden. Nur in der Vorstellung von Gott finden wir die Realisirung des höchsten Guts gegeben, und diese Vorstellung ist verbunden mit der unbegränztesten Achtung und Liebe gegen ihn, den sein heiliger

Wille zum Endzweck der Sittlichkeit bestimmt, gegen ihn, der aus allumfassender reiner Güte das höchste Gut in allen moralischen Wesen hervorbringen wird. 2) Das Accessorium, welches zur Erfüllung der Schuldigkeit durch eine fremde Ursache hinzukommt, und mit dem Willen des moralischen Wesens harmonirt, ist gerade das, was unter den Begriff der Belohnung passt. Ueberhaupt wird der Begriff der Vergeltung entweder subjektiv oder objektiv gebraucht, je nachdem wir uns die Harmonie der Natur mit dem Sittenreiche entweder blos zufällig oder nothwendig, d. h. durch ein Princip verursacht denkt. Wenn nämlich endliche moralische Wesen ihre Pflicht thun, so thun sie nichts als ihre Schuldigkeit und haben an sich nichts von der äussern Natur rechtlich zu fodern. Wenn aber diese dennoch mit ihren Neigungen auch ohne ihr Zuthun übereinstimmt; so urtheilen sie, dass dieses gerade so sey, wie man es nach moralischen Principien wünschen möchte, oder wie es seyn würde, wenn ein moralisches Princip die äusseren Begebenheiten angeordnet hätte. Nun bedeutet aber der moralische Begriff der Vergeltung, oder der Belohnung und Strafe nichts anders, als ein äusseres Princip, wodurch gewirkt wird, dass das äussere Schicksal und der ganze Zustand der sittlichen Wesen mit ihrem inneren moralischen Werthe übereinstimme. In dieser Hinsicht also kann alles, was dem Subjekte widerfährt, als Belohnung oder Bestrafung gedacht werden, jenachdem es in dieser oder jener Beziehung zu dem Zustande des Subjekts gedacht wird. Selbst dass das innere Bewusstseyn der guten oder bösen That uns belohne oder bestrafe, erfordert eine *zufällige* d. i. einer äusseren Ursache bedürftige Einrichtung. Denn dass das Bewusstseyn davon angenehm oder unangenehm sey, ist nicht die That selbst, sondern eine Wirkung davon. Dass aber gerade diese und keine andere Wirkung mit einer Ursache verknüpft sey, ist etwas zufälliges; folglich von gleicher Natur mit allen übrigen äusseren Einrichtungen, die auf den Zustand des Menschen Bezug haben, und die daher eben so gut zur Bestrafung oder zur Belohnung gebraucht werden können als jenes. Wenn nun die Erfahrung oder die wahrgenommene natürliche Ordnung dem selbst entgegensteht und uns belehrt, dass Wohl und Weh in keinem solchen Verhältnisse zur Moralität stehen, als wir es wünschen möchten; so ist zu bedenken, dass aus moralischen Gründen nichts verlangt werden kann, als dass unser ganzes Schicksal mit unserm moralischen Zustande harmonire, nicht, dass wir die Art dieser Harmonie auch wirklich erkennen. Es ist genug, wenn wir einsehen, dass kein Zustand des Lebens mit unserer moralischen Bestimmung im Widerspruche steht. Dieses geschieht aber durch die Reflexion, dass die irdischen Empfindungen von dem moralischen Princip nicht zur Belohnung und Bestrafung, sondern zur sittlichen Kultur gebraucht werden sollen, womit sich jedoch die Behauptung, dass Belohnung und Strafe dereinst von aussen kommen, sehr gut verträgt.

In dem zweiten Abschnitte S. 188 u. f. w. wird nun gezeigt: „ob und wie die Vorstellung von Gott, als höchsten und heiligen Gesetzgeber und Exekutor des Gesetzes praktisch sey, damit Religion, als Gesinnung in uns entstehen könne." Die Ausführung dieser Aufgabe ist vortreflich gerathen. Ihr liegen folgende Principien zum Grunde: 1) Da der Begriff von Gott, als höchsten moralischen Gesetzgeber, die Gesetze der Vernunft als in dem Willen des Gesetzgebers gegründet, mithin zugleich als Gebote desselben vorstellt: so hat dieser Begriff eine natürliche Beziehung auf das in uns

uns befindliche moraliſche Geſetz, und wir betrachten es ſofort als Geſetz Gottes, oder als Ausdruck ſeines heiligen Willens.

II) Da der Begriff von Gott, als höchſten und heiligen Exekutor des Geſetzes, den uns unbedingt gebotenen Endzweck der Vernunft zugleich als den Endzweck der Gottheit kennen läſst, den ſie bei der Weltſchöpfung zum Grund legte, und der in allen moraliſchen Subjekten realiſirt werden ſoll: ſo hat dieſer Begriff natürliche Beziehung auf den uns als höchſtes Objekt des Wollens aufgegebenen Endzweck der Vernunft, und wir betrachten ihn ſofort als den Endzweck Gottes, oder als dasjenige, was er ſelbſt zur höchſten Beſtimmung des moraliſchen Daſeyns gemacht hat.

III) Beide Begriffe zuſammen verbunden ſtellen in der Idee einer oberſten moraliſchen Weltурſache, die Geſetzgebung der Vernunft ſymboliſch dar, d. i. als eine Geſetzgebung Gottes, und da ſie dem Inhalte nach durchaus gleichlautend ſind: ſo ſtehen ſie in wechſelſeitiger materialer Beziehung, ſo daſs wir die Forderung des Moralgeſetzes zugleich als eine Forderung des göttlichen Willens, und die Aufgabe der Vernunft, das höchſte Gut zu realiſiren, zugleich als eine Aufgabe Gottes betrachten.

IV) Durch die Idee von Gott wird alſo keine neue Geſetzgebung, weder dem Inhalt, noch der Form nach, und auch kein neues Objekt des Willens, wohl aber eine Beziehung der Vernunftgeſetze und des Endzwecks der Vernunft auf den Willen des Geſetzgebers auſſer uns hervorgebracht: dieſe Idee iſt folglich objektiv praktiſch, und kann, wenn nur ſubjektiv kein Hinderniſs entſteht, zur Verſtärkung und Belohnung der Willensthätigkeit angewendet werden.“

Den Beſchluſs machen einige treffende Bemerkungen gegen diejenigen, welche die Religion von einem empiriſchen, blos zufälligen Bedürfniſſe ableiten wollen, wobei hauptſächlich auf Hrn Fichte's Kritik aller Offenbarung Rückſicht genommen wird.

IV. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

5) Halle in der Rengerſchen Buchhandlung: *Joh. Heinrich Tiefſtrunks*, Profeſſors zu Halle, *Philoſophiſche Unterſuchungen über das Privat- und öffentliche Recht* zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant. *Erſter Theil.* 1797. 35 B. gr. 8. (1 Thlr. 12 Gr.)

Ein perpetuirlicher Kommentar über Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, der gleiche Ueberſchriften und gleiche Paragraphenzahl hat, als das Kantiſche Werk. Die Erläuterungen des Verf. beſtehen theils darin, daſs er die Vorbegriffe, welche zur deutlicheren Darſtellung der Materien etwas beitragen könnten, aus den übrigen Schriften Kants herausgehoben und mit den ſchwierigen Stellen gehörigen Orts in Verbindung gebracht hat, theils darin, daſs er das Werk ſelbſt paraphraſirt, theils endlich darin, daſs er durch eigne Beiſpiele die Begriffe erläutert, die Unterſuchungen weiter verfolgt, und die Kantiſchen Begriffe hie und da mit den Begriffen anderer verglichen hat. Dieſer Theil enthält die Einleitung und das Privatrecht der Kantiſchen Rechtslehre.

Wer des Herrn Verf. übrige Schriften kennt, wird ſich auch von dieſer, Belehrung ver-

Digitized by Google

verſprechen, und in der That wird er ſich in ſeiner Erwartung nicht getäuſcht finden. Wir wollen einige Stellen zur Probe mittheilen, woraus die Leſer ſehen können, wie die Gegenſtände behandelt ſind und wie der Hr. Verf. durch ſeine eignen Zuſätze die Wiſſenſchaft zu bereichern geſucht hat. Eigentliche Abweichungen von den Kantiſchen Behauptungen kommen nicht vor. Blos in einigen unbedeutenden Folgerungen iſt der Hr. Verf. anderer Meinung. Wir wollen alſo nur ſehen, wie die ſchwierigen Punkte erläutert und etwa durch neue Argumente erwieſen ſind.

Eine der ſchönſten und tiefſten Unterſuchungen in den kantiſchen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre, iſt unſtreitig die über den rechtlichen Urſprung des äuſſeren Eigenthums Aber es ſind doch einige Punkte, worüber Rec. von dem Hrn. Kommentator gern nähere Erörterungen angenommen hätte. Dahin gehört z. B. daſs Kant §. 2. den Satz, daſs „Jeder äuſſere Gegenſtand der Willkühr ein objektiv - mögliches Eigenthum ſey" als *Poſtulat* der praktiſchen Vernunft aufſtellt. Dieſer Satz ſcheint nämlich dem Rec. theils einer etwas näheren Beſtimmung zu bedürfen, theils ſcheint er auch eine Ableitung aus einem höheren praktiſchen Princip zuzulaſſen. Da nun beides in vorhergehenden Rechtslehren geſchehen iſt; ſo hätten die Schwächen und Fehler der vorhergehenden Raiſonnements angezeigt werden ſollen. Es ſcheint nämlich zuerſt, daſs es mancherley äuſſere Gegenſtände gebe, worauf die Willkühr einflieſst, welche dennoch nicht Eigenthum werden können, wie die Luft, das Sonnenlicht, die Sonnenwärme, das Waſſer u. ſ. w ſodann ſteht dem Eigenthume zwar das abſolut herrenloſe entgegen. aber es folgt nicht, daſs dieſes allen willkürlichen Gebrauch aufhebe, wie in dem §. geſchloſſen wird, wenn das Poſtulat ſo erklärt wird: Es widerſpricht der geſetzgebenden Freiheit, daſs irgend eine Sache Objekt der Willkühr und zugleich abſolut herrenlos, mithin es ſchlechthin unmöglich ſeyn ſollte, von ihr einen Gebrauch zu machen. Denn wenn auch ein Ding kein Eigenthum wäre; ſo könnte es doch einen *gemeinſchaftlichen* Gebrauch zulaſſen, ohne daſs dadurch die Freiheit des einen oder des andern angetaſtet würde. Es ſcheint daher, als ob nicht der Begriff äuſſerer Dinge überhaupt, ſondern vielmehr der Begriff von einer beſonderen Art zuerſt den Begriff des Eigenthums herbeiführte. Das Recht erfodert nämlich einen willkührlichen Gebrauch der Dinge. Wo dieſer nun nicht möglich iſt, ohne daſs die Dinge ausſchlieſslich gebraucht werden, da führt das Recht Eigenthum ein.

Die Idee der urſprünglichen Gemeinſchaft der äuſſeren brauchbaren Dinge erläutert der Verf. S. 104 auf folgende Art: „Nach dieſer Idee hat jeder Menſch durch ſeine Geburt einen Antheil an dem Erdboden und allen auf demſelben befindlichen Sachen; und wenn man ſich den Fall dächte, daſs alle Menſchen zu Einer Zeit und ſämmtlich groſsjährig gleichſam auf dieſen Erdboden verſetzt wären, ſo würde jedem ein gleicher Antheil, ohne allen vorher gehenden Vergleich, ich n durch die bloſse Rechtsgeſetzgebung der Vernunft, zuſtehen. Aber auch jezt, ſo wie die Menſchen ſind, nach ihrer Verſchiedenheit des Alters, der Talente und Glücksumſtände, haben ſie ſchon durch ihr bloſses Daſeyn rechtlichen Antheil an dem Geſammtbeſitze des Erdbodens, und keiner kann dem andern ſeinen Platz, ſeine Nahrung und ſeinen Betrieb, ſich Eigenthum zu erwerben, verwehren. Jedoch ergeht aus der Idee des urſprünglichen Geſammtbeſitzes des Erdbodens nur die Befugniſs, ſich in

einen

einen Privat-Beſitz zu ſetzen, mithin nicht blindlings zuzugreifen; ſondern nur ſo weit, als dadurch das Recht aller andern nicht verletzt wird. Geſetzt alſo, es wäre alles ſchon in Beſitz genommen, ſo würde der Beſitzloſe ſich nur durch Dienſtbarkeit gegen andere ernähren können; aber freilich nur durch eine Dienſtbarkeit, wobei ſeine eigne Perſönlichkeit nicht verletzt würde. Wie aber, wenn alle Menſchen den Beſitzloſen ohne Verdienſt lieſsen? Land und Meer, Acker und Wälder ſind ſämmtlich im Beſitze; er kann alſo durchaus zu nichts gelangen, was nicht ſchon Eigenthum anderer wäre? dürften ihn die andern Menſchen verlaſſen, oder vielmehr, da er ohne Stätte und Nahrung nicht exiſtiren kann, dürften ſie ihn überall verjagen und ihm ſeine Exiſtenz unmöglich machen? Die Rede iſt hier nicht von Tugendpflichten, ſondern von Rechtspflichten; mithin von dem, wozu der Beſitzloſe das ganze Menſchengeſchlecht zwingen dürfte, wenn er Gewalt dazu hätte. Offenbar ſpricht hier die Menſchheit in ſeiner Perſon für ihn, und die Menſchen wären von Rechts wegen gehalten, ihm ſeinen Antheil an dem Geſammtbeſitze der Menſchheit auf Erden zukommen zu laſſen. Dieſer würde ſo hoch zu rechnen ſeyn, als die Summe aller Erdengüter durch die Anzahl der Menſchen getheilt. Dieſen dürfte er von der Menſchengattung nicht etwa erbitten, ſondern mit aller Macht erzwingen, wenn er ſie nur hätte."

Die Punkte, worüber gewiſs jedermann am mehreſten Aufſchluſs erwartet, ſind unſtreitig die Kantiſchen Lehren von dem perſönlich-dinglichen Recht, von der idealen Erwerbung, und von deren rechtlichen Urſprunge des bürgerlichen Zuſtandes. Die Hauptſchwierigkeit bei dieſen Lehren ſcheint dem Rec. darauf zu beruhen, daſs bei der erſten noch gar nicht evident iſt, daſs eine Perſon die andere, wirklich zugleich als Sache im Beſitz habe. Bei der zweiten ſcheint es dem Kantiſchen Raiſonnement an genauer Bündigkeit zu fehlen: und die dritte Lehre ſcheint ſelbſt dem von ihm aufgeſtellten Princip der allgemeinen Freiheit entgegen zu ſeyn. Da der Verf. allen drei Lehren getreu bleibt; ſo wollen wir nur zeigen, was er zur Erläuterung und näheren Beſtimmung derſelben gethan hat. Mit Recht hat er beſonders Mühe auf die Rechtfertigung und Erläuterung deſſen verwandt, was Kant über die Ehe ſagt. Aber alles geſagte ſcheint doch nicht zu befriedigen, und es bleiben bei der Vorſtellungsart noch ſehr viele Schwierigkeiten zurück. So erhellet aus keinem der angeführten Gründe evident, daſs, indem ſich Eheleute zum wechſelſeitigen Genuſſe hingeben, ſie ſich mehr zur Sache machen, als wenn Menſchen ſich einander irgend andere Dienſte leiſten, oder ſich wechſelſeitig Vergnügen machen. „Die Ehe, heiſst es S. 344 iſt ein Vertrag zur Geſchlechtsgemeinſchaft, mithin zum wechſelſeitigen Gebrauche ihrer Geſchlechtsorgane. Dieſer Gebrauch iſt nicht möglich, ohne Hingebung der Perſon zum Genuſſe und Gebrauche von ihr als Sache." Dieſem letzteren Satze fehlt alle Evidenz. Wenn ein Blinder und Tauber ſich wechſelſeitig ihre Sinne erſetzen und einer für den andern ſieht und hört, oder wenn eine Operntänzerin, für die Dukaten welche ſie empfängt und die ihr Vergnügen machen, die Geber durch ihre Sprünge vergnügt; was thun dieſe Leute anders, als was Menſchen durch den Beiſchlaf ſich einander leiſten? Das ganze folgende Raiſonnement ſcheint aus lauter Spitzfindigkeiten zuſammengeſetzt zu ſeyn: Keine Perſon kann ſich, kraft des Rechts der Menſchheit, dem ſie in ihrer Perſon verantwortlich iſt, als bloſse Sache zum Genuſſe eines Andern geben,

geben, es ſey denn, daſs ihre Perſönlichkeit dabei unverletzt bleibe. Keine Sache in der Welt hat den Werth einer Perſon, mithin iſt keine Perſon gegen eine Sache veräuſſerlich; nur Perſonen haben gegen einander einen gleichen Werth, mithin können auch nur Perſonen gegen einander veräuſſert werden. Perſonen können ſich aber gegen einander nicht anders veräuſſern, als dadurch, daſs ſie einander wechſelſeitig und gleichmäſsig erwerben Die Veräuſserung und Erwerbung geſchieht nach dem Geſetze der Stetigkeit und es iſt ein Augenblick, in welchen ſie beide zuſammen fallen. In dieſem Augenblicke verletzen ſich beide Theile gleichſam in den beharrlichen Zuſtand ihres Daſeyns, welches der wechſelſeitige rechtliche Beſitzſtand iſt, und dem das Beiſammenſeyn, die körperliche Inhabung, Beiwohnung, als anhängend, mithin als Recht in einer Sache, anzuſehen iſt.

Da nun Perſonen einander nicht gebrauchen dürfen, als durch wechſelſeitigen Beſitz ihrer Perſon, weil mit dem wechſelſeitigen Erwerbe der Perſonen ihre Perſönlichkeit allein beſtehen kann, die Geſchlechtsgemeinſchaft aber ein Gebrauch der Perſon von der Perſon iſt; ſo findet ſie, dem Geſetze nach, nicht anders Statt, als durch wechſelſeitigen Beſitz. Perſonen beſitzen ſich wechſelſeitig, heiſst aber: eine beſtimmte Art des Seyns, ein Zuſtand, iſt Eigenthum von beiden. Dieſer Zuſtand iſt beſtimmt; er ſoll ein ſolcher und kein anderer ſeyn Kein Theil darf ihn alſo eigenmächtig ändern, oder machen, daſs er ein anderer ſey, als er nach dem unter dem Geſetze der Menſchheit vereinigten Willen Beider ſeyn ſoll Aendert ihn ein Theil eigenmächtig, ſo lädirt dieſer den Gegentheil. Weicht der Mann oder das Weib aus dem Zuſtande, ſo verletzt er oder ſie das Recht des Gegentheils; mit jedem Rechte iſt die Befugniſs, dem Hinderniſſe des Rechts zu widerſtehen, verbunden; die Entweichung aus dem ehelichen Beſitzſtande iſt ein Hinderniſs des Rechts in der Ehe: Mann und Weib haben alſo das Recht, ſolchem Hinderniſſe zu widerſtehen; ſie haben alſo ein Recht, den entwichenen Theil zurück zu bringen, und dieſes iſt ein Recht in einer Sache, das heiſst: es hängt an dem Beſitzſtande der Perſonen und bedarf zu ſeiner Ausübung nicht einer beſondern rechtlichen Verhandlung.

Auf ſolche Art folgt der Satz: daſs ſich Eheleute vindiciren können, aus dem Satze: daſs ſie ſich beſitzen als Sachen; dieſer aber aus dem Rechte der Menſchheit, welches keine Hingebung der Perſon zum Genuſſe ohne wechſelſeitigen Beſitz der Perſonen geſtattet.

Der Verf. bemerkt ſelbſt die Schwierigkeit, die in der Behauptung liegt, daſs ſich in der Ehe die Perſonen als Sachen ergäben Man möchte es, ſagt er S. 346. bedenklich finden, daſs behauptet wird: Perſonen ergäben ſich als Sache. Man ſollte meinen: „Sie ergäben ſich zu wechſelſeitigen Dienſtleiſtungen. Denn das moraliſche Selbſt kann nie Sache werden und nie genoſſen werden. Körperliche Dienſtleiſtungen aber, gleich viel, von welcher Art ſie ſind, gehören zum perſönlichen Rechte.

Allerdings ſind es Dienſtleiſtungen, und dieſe gehören, gleich viel, von welcher Art ſie ſind, zum perſönlichen Rechte. Die Frage iſt aber: ob die Dienſtleiſtungen in der Geſchlechtsgemeinſchaft ſolche ſind, daſs ſie zum bloſs perſönlichen Rechte gezählt werden können. Das perſönliche Recht beruht auf einem beliebigen, (als ſolchem durch das Recht der Menſchheit ſtatuirten,) Vertrage. Man könnte aber doch etwas zum Objekte eines beliebigen Vertrags machen, was, nach dem Rechte der

der Menschheit, nicht ins bloſse Belieben gestellt ist, sondern wo das Belieben selbst von einer objektiven, durchs Gesetz gemachten, Einschränkung abhängt; und nun fragt es sich: ob dieses der Fall mit der Geschlechtsgemeinschaft sey oder nicht. Offenbar können bloſse Sachen nur Objekte des beliebigen Vertrags seyn, nicht aber Personen. Dennoch aber können diese Objekte des Vertrags seyn; und wenn nun nicht eines beliebigen, so fragt es sich, welches Vertrags denn? Die Antwort im allgemeinen ist: eines solchen, wodurch ihre Persönlichkeit bestehen kann. Nun ist es aber im Ehevertrage der Mensch selbst, als Subjekt und Repräsentant der Menschheit, welcher sich zum Objekte des Vertrags macht, und in der Geschlechtsgemeinschaft macht er sich offenbar selbst zur Sache, indem er sich zum Genusse hingiebt. Daſs es vermittelst seines Körpers geschieht, ändert die Sache nicht, denn er ist mit seinem Körper die Person, und die Person giebt in und mit diesem Körper sich hin. Der Körper gehört zu dem angebornen, innern Mein und Dein, und konstituirt als Inhärenz der Substanz die Person: auch erheurathet man nicht den Körper, sondern die verkörperte Person; denn niemand gelüstet nach einer menschlichen Hülle ohne inwohnende Person.

Daſs sich also der Mensch in der Geschlechtsgemeinschaft zur Sache macht, ist klar, denn er giebt sich hin zum Genusse; und ob die Person dieses gleich nur vermittelst einer Art ihrer Existenz, durch Verkörperung, thut, so thut doch sie es, und es ist das moralische Selbst, aus welchem diese Hingebung ergeht, mithin gerade so, als wenn sich das moralische Selbst zum Genusse und Gebrauche hingäbe.

Wenn man also sagt: Das moralische Selbst kann nie Sache und nie genossen werden; so ist dies richtig, wenn man es als Ding an sich, als Noumenon denkt; aber als Erscheinung, (als homo phaenomenon,) kann es sich allerdings zur Sache machen und genossen werden. Nun ist es aber ein und dasselbe Wesen, welches Ein Mahl als Intelligenz, und zum andern als Erscheinung gedacht wird, und wozu es sich, vermittelst seiner empirischen Existenz, bestimmt, das ist: wie aus ihrer intelligibeln Kausalität gewirkt, anzusehen, trift also, in der moralischen Beurtheilung, sie als Person. Man muſs daher immer sagen: die Person giebt sich selbst zum Genusse, wenn sie es auch durch die Art, wie sie existirt, mithin als verkörperte Person, ausführe. Aber alles dieses macht das nicht klar, was der Verf erweisen will.

Den Beweis für die Monogamie a priori drücken ebenfalls eine Menge Schwierigkeiten. Zwar erinnert der Verf mit Recht, daſs das St. R. die Principien der Entscheidung für jeden Fall enthalten müsse. Aber dann muſs auch der Fall *bestimmt* seyn, d h. er muſs nicht blos durch einen allgemeinen Begriff angedeutet werden. Es kann gar wohl allgemeine Begriffe von einzelnen Fällen geben, in Ansehung welcher das Naturrecht gar nichts festsetzen kann, oder die einander in Ansehung des Rechts gar nicht widersprechen. So erklärt das Naturrecht: Monarchie, Aristokratie, Demokratie an sich, für gleich rechtmäſsig, ob gleich alle drei unter gewissen Umständen auch unrechtmäſsig seyn können. Eine gleiche Bewandniſs scheint es mit den Begriffen von Monogamie, Polygamie, Polyandrie u. s. w. zu haben. So weit diese Begriffe blos a priori im allgemeinen bestimmt sind, läſst sich der eine wie der andere unter den Begriff des Rechtmäſsigen bringen. Geben aber gewisse Erfahrungen nähere Bestimmungen dieser Begriffe an die Hand; dann ergiebt sich, daſs sich einige derselben mit dem Begriffe

des Rechts nicht wohl vereinigen lassen. Allein die so bestimmten Begriffe sind nicht mehr allgemein, und geben daher auch keine allgemeinen Rechtssätze. Es trift daher der Einwurf S. 357 die angeführte Behauptung des Prof Jakobs in der That nicht. Der Verf. sagt nämlich: Ich sehe nicht ein, wie die Einheit und Unveränderlichkeit der Rechts Principien bestehen könne, wenn Erfahrung nicht blos den Fall der Subsumtion, sondern auch das Princip der Bestimmung hergeben soll. Denn ist Polygamie dem Gesetze geradezu weder gut als noch zuwider, sondern unter gewissen Umständen entweder das Eine oder das Andere, so geben die Umstände das Princip der Entscheidung, und die Rechts-Principien schweigen. Alsdann aber mischen sich empirische Principien in die Gesetzgebung des Rechts, und die Rechts-Principien verlieren offenbar ihre Einheit (und Unveränderlichkeit), die doch in weiter nichts anderem bestehen kann, als dass alle mögliche Handlungen sich zu ihnen wie das Mannichfaltige zur Einheit verhalten. In der von Jakob angeführten Stelle wird nichts weiter behauptet, als dass die allgemeinen Begriffe, wodurch die Fälle gedacht werden, nicht genug bestimmt sind, um daraus zu urtheilen, ob die einzelnen Fälle, welche in der Erfahrung darunter passen, sich mit dem Rechte vertragen oder nicht. Dass, wenn durch die Gemeinschaft der Weiber z. B. die Menschheitsrechte verletzt werden, dieselbe nach dem Naturrechte unrecht sey, wird nicht geläugnet. Aber dass unter dem Begriffe einer solchen Gemeinschaft kein einziger Fall enthalten seyn könne, welcher sich mit den Menschheitsrechten verträgt, wird bezweifelt, er ist durch den blosen Begriff dieser Gemeinschaft nicht bestimmt. Dass also durch den Begriff der Polygamie u. s. w. schon Verletzung der Menschheitsrechte gedacht werden, hätte müssen gezeigt werden. Dieses ist es aber eben, was in den Erörterungen des Verf. nicht klar ist. Es scheint erst die empirische Erkenntnis der zufälligen Beschaffenheiten des Menschen zu lehren, dass Vielweiberei, Concubinat u. s. w. nicht als recht gedacht werden können. Dass die zufälligen Verhältnisse sehr oft das, was Recht ist, erst bestimmen, ohne dass sie deshalb die Principien des Rechts enthalten, ist ja eine unbestrittene Sache. Es ist bei aller positiven Gesetzgebung der Fall. Die Frage in Ansehung der Ehe würde also nur die seyn, ob sie a priori oder erst durch positive Gesetzgebung bestimmt werden müsse. Auf jeden Fall wird es interessant seyn, hier die Art mitzutheilen, wie der Verf. S. 375 u. s. w. die Unrechtmäßigkeit des ausserehlichen Beischlafs darthut: Wenn die männliche Person einer weiblichen den Antrag macht, dass diese sich jener zum Einmaligen Geschlechtsgenusse hingeben soll, so ist der Zweck im Genusse der weiblichen Person enthalten; es ist dieser Genuss selbst und allein, welcher bezielt wird, er hat keinen Zweck ausser sich, ist ein in sich beschlossener Zweck. Der Zweck ist von Seiten des Anträgers ein materialer, und das Objekt desselben ist die sich hingebende und zu gebrauchende weibliche Person an ihr selbst, mithin nach ihrem innern, einigen und unveräusserlichen Selbst. Indem sie sich hingiebt, leistet sie nicht blos einen Dienst, vermittelst ihrer Kausalität, sondern ihre Person, als Substanz, ist selbst die Materie und das Objekt der Leistung. Sie leistet nicht blos, sondern sie leistet sich, und der Handel beschliesst sich um das innere Ihre, welches als Sache in den Gebrauch der Willkühr des Mannes von ihr gegeben wird.

Nicht

Nicht alſo iſt es in jedem Vertrage auf perſönliche Dienſtleiſtung abgeſehen. Der Laſtträger, welcher mir erlaubt, auf ſeine Schultern zu treten, um über eine Mauer zu kommen, leiſtet mir zwar; aber er leiſtet nicht ſich ſelbſt, ſo daſs der Beſitz ſeiner Perſon der Zweck der Leiſtung, er ſelbſt alſo die Materie und das Objekt wäre, um welches ſich der Handel beſchlöſſe.

Durch den Vertrag zur Dienſtleiſtung beſitze ich alſo nur die Kauſalität der Perſon, und ich habe ein Recht, ſie zur Hervorbringung deſſen, wozu ſie ſich verbindlich gemacht hat, zu beſtimmen. Das, was ſie aber hervorbringt, iſt nicht ſie ſelbſt, ſondern eine von ihrem Selbſt verſchiedene Sache, die mir übergeben wird, ohne die Perſon zu empfangen. Mit der Uebergabe der Sache, (im obigen Falle, mit dem Hinüberhelfen über die Mauer,) iſt die Perſon frei und nur die Sache iſt mein. Im Vertrage zum Geſchlechtsgenuſſe aber iſt es die Perſon ſelbſt, welche, indem ſie leiſtet, ſich ſelbſt übergiebt, mithin durch die Leiſtung ſich ſelbſt zur Sache macht. Und ſo iſt es in allen Verträgen, in welchen die Leiſtung die Perſon ſelbſt, nicht eine von ihr verſchiedene Sache, zur Materie und zum Objekte hat. — Ein Anderes iſt es, mit jemanden übereinkommen, daſs er mir über die Mauer helfe; ein Anderes, mit ihm übereinkommen, daſs ſeine Perſon ſelbſt zu meiner Diſpoſition ſey. Im erſten Falle leiſtet er; im zweiten Falle iſt er ſelbſt in meinem Beſitze und leiſtet durch ſeine Kauſalität kraft des Beſitzes ſeiner Perſon.

Alles, was durch die Willkühr zur Wirklichkeit kommen kann, hat einen relativen Werth und kann Objekt eines beliebigen Vertrags werden. Die Perſon ſelbſt kann durch keine Willkühr zur Wirklichkeit kommen; ihr Daſeyn und Werth ſind abſolut: ſie kann alſo kein Objekt eines beliebigen Vertrags werden. Wird ſie dennoch Objekt eines Vertrags, ſo muſs es unter der Bedingung geſchehen, daſs die Perſönlichkeit damit beſtehen kann. Durch den Vertrag erwirbt man: iſt die Perſon das Objekt des Vertrags, ſo erwirbt man die Perſon; ſoll der abſolute Werth derſelben damit beſtehen, ſo muſs die Perſon, indem ſie ſich erwerben läſst, die andere Perſon gleichmäſsig erwerben. Und ſo findet kein Hingeben der Perſon Statt, als allein durch Wiedererwerbung. Folglich iſt der Zuſtand der Ehe und der Dienerſchaft nur durch wechſelſeitigen Erwerb möglich

In dem Abſchnitte über das Elternrecht, iſt zwar ganz gut erwieſen, daſs Eltern eine Pflicht und hiemit auch ein Recht zur Erziehung haben; daſs aber die Kinder ein Recht haben, ſie zu fodern, erhellet weder aus den Gründen des Verf noch aus den Kantiſchen Principien. Das Kantiſche Princip fodert nur, daſs Niemand des andern Freiheit verletze. Nun verletzen aber Eltern, welche ihren Kindern die Erziehung verweigern, gar nicht die Freiheit der Kinder. Woher ſoll alſo Kindern das Recht kommen, die Eltern zu zwingen, daſs ſie ihnen einen poſitiven Dienſt leiſten? Der Verf. ſchlieſst S. 390 weil die Eltern eine Pflicht haben die Kinder zu erziehen: *ſo* haben die Kinder ein Recht ſie zu fodern. Aber wie folgt dieſes? Weil ich eine Pflicht habe Hülfsbedürftigen beizuſtehen; haben dieſe deshalb ein Recht auf meine Hülfe? Der Verf. braucht eine eigne Wendung, um das Recht der Kinder auf die Erziehung zu erweiſen, gegen einen Rechtslehrer, welcher behauptet daſs dieſes nicht ſtatt finde, und zwar aus dem Grunde, weil den Eltern eine poſitive Dienſtleiſtung zugemuthet werde. Der Satz ſagt er S. 403 iſt richtig, wenn beide Perſonen einander feind ſind, und keiner auf

den Andern durch Freiheit Einfluss gehabt hat. Denn keiner ist rechtlich verpflichtet, sich die Zwecke eines Andern zu seinem Zwecke zu machen, wenn er nicht die Ursache ist, dass jener die Zwecke hat. Dies ist aber der Fall mit den Aeltern. Durch die Beiwohnung, welche eine freie That ist, sind sie die Ursache von dem Daseyn des Kindes in der Welt; und da das Kind eine Person ist, so sind sie die Ursache von dem Zustande dieser Person. Eine Person aber kann auf die andere nicht einwirken, ohne ihr das Recht einer gleichen Gegenwirkung zu geben. Das Kind hat also ein Recht, die Aeltern activ zu verpflichten, und zwar zu dem, wodurch es allein mit ihrer That zufrieden seyn kann. Der Wille des Kindes kann und muss hier präsumirt werden, denn das Rechtsgesetz selbst spricht an seiner Stelle; dieses fordert aber, dass das Daseyn des Kindes heilig sey, denn es ist eine Person; und da es durch die That der Aeltern ins Daseyn kommt, so fordert es, dass die Aeltern es zufrieden mit seinem Daseyn machen sollen. Wenn die Aeltern dies thun, so ist dies freilich eine positive Dienstleistung, aber keine freie, sondern eine nothwendige, denn sie ist die rechtliche Folge aus ihrer freien That, wodurch sie die Ursache der Veränderung des Zustandes ihres Kindes, als einer Person, waren. — Das Kind kann also seine Pflege und Erziehung von den Aeltern allerdings mit Gewalt fordern, und es ist zu Recht beständig, wenn eine öffentliche Macht, im Namen des Gesetzes, die Aeltern dazu anhält. Aus dem Kantischen Princip der allgemeinen Freiheit kann Rec. diese Folgen nicht einsehen.

Die ideale Erwerbung lässt sich eher aus Rechtsbegriffen rechtfertigen. Indessen scheint doch nur die Möglichkeit nicht die Wirklichkeit des Rechts durch das ganze Kantische Raisonnement und durch die Erläuterungen des Verf. begründet zu werden.

Die frappante Behauptung, dass alles Recht im Naturstande nur provisorisch sey, und dass die Idee, dass nur im bürgerlichen Stande eine Sicherheit des Rechts möglich sey, ein Recht gebe, jedermann zu zwingen, sich in einen Staat zu vereinigen, wird erst der folgende Theil entwickeln.

Im Uebrigen bemerken wir noch, dass dieses Werk des Hrn. Verf. die Stelle der Fortsetzung seines Buchs: Ueber Recht und Staat (S. Ann. Oct. 97 S. 70) ist. Man wird den Zweck des Verf. am besten aus folgender Stelle seiner Vorrede erkennen: Ich war eben im Begriffe, die letzte Hand an meine Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht zu legen, sie zu ordnen und dem Drucke zu übergeben, als die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von dem Herrn Prof. Kant erschienen. Es war nun Pflicht, auf die Aufschlüsse, welche die philosophische Rechtslehre durch die Meisterhand eines so gründlichen und originalen Denkers erhalten haben möchte, Rücksicht zu nehmen, um meiner eignen Arbeit durch Benutzung dieses Vorganges die mir mögliche Vollkommenheit und Brauchbarkeit zu geben.

Als ich aber die Schrift selbst las, fand ich nicht allein viel Neues und Originales, sondern der ganze Plan und die ganze Anordnung gefielen so sehr, dass ich keinen Augenblick anstand, mich ganz an sie anzuschliessen und meine Arbeit auf den Zweck einer blossen Erläuterung und Beurtheilung einzuschränken, und meine eignen Gedanken da einzuweben oder anzureihen, wo sie, der Ordnung der Urschrift nach, ihren Platz finden und erwartet werden konnten

Ich fand nämlich, dass in den metaphysischen Anfangsgründen Manches entweder gar nicht, oder doch nur so leise berührt

rührt war, daſs er einem mit dem Geiſte der ſich ſelbſt nach ihren Urgeſetzen prüfenden Vernunft nicht ganz vertrauten Leſer ſchwer ſeyn möchte, den Zuſammenhang des Geſagten mit ſeinen Gründen und Folgen ſelbſt aufzufinden, oder über manche nicht berührte, aber doch noch unter den Rechtslehrern ſtreitige Punkte ſich eine zur Idee des Ganzen ſtimmende Auskunft zu geben. Man darf aber, bei dem immer mehr rege werdenden Eifer für das Studium der Philoſophie, nicht blos wünſchen, ſondern zuverſichtlich erwarten, daſs dieſes am Umfange kleines, aber dem Inhalte nach ſo groſses und reichhaltiges Buch fleiſsig geleſen und ſtudirt werden wird, insbeſondere von *angehenden Rechtsgelehrten*, welche den Beruf fühlen, ihrer poſitiven Rechtskenntnis eine wiſſenſchaftliche Grundlage, durch ein ernſtliches Studium des Naturrechts, zu geben; und man kann dieſes in den Preuſsiſchen Staaten um ſo zuverläſsiger erwarten, da nicht allein, die ſchon beſtehenden Geſetze deſſelben den Geiſt des Naturrechts athmen, ſondern es gerade auch das Princip der geſetzgebenden Gewalt dieſes Staats iſt, alle poſitive Anordnungen, ſo viel als möglich, immer mehr und mehr auf das Naturrecht zurück zu führen, wovon unter andern der jüngſt ergangene Befehl an alle angehende Juriſten, ſich mit allem Fleiſse auf Sprachkenntniſs und das *Studium des Naturrechts* zu legen, ein glänzender Beweis iſt.

Für ſolche lernbegierige Freunde des Studiums der Rechtswiſſenſchaft, beſonders unter angehenden Juriſten, die bei der Leſung der Urſchrift wohl über dieſen und jenen Punkt die Sprache und den Gedanken eines Andern vernehmen möchten, habe ich vorliegende Erläuterung und Beurtheilung beſonders beſtimmt.

Im Privat-Rechte war nicht viel hinzu zu fügen, weil die Urſchrift in dieſem ſelbſt ſehr ausführlich iſt. Deſto mehr Gelegenheit wird ſich im öffentlichen Rechte darbieten, von welchem Herr Prof. *Kant* nur gleichſam die erſten Linien entworfen hat, „theils," wie er ſelbſt ſagt, „weil Vieles aus dem Privat-Rechte leicht gefolgert werden kann, theils auch, weil manche Abſchnitte des öffentlichen Rechts jezt ſo vielen Discuſſionen ausgeſetzt ſind, daſs ſie den Aufſchub des entſcheidenden Urtheils wohl auf einige Zeit rechtfertigen können."

6) Leipzig in der Wolfiſchen Buchhandlung: *Verſuch einer neuen Grundlegung zur allgemeinen Rechtslehre* von *Johann Heinrich Meyer*. 1796 16 Bogen gr. 8.

Es iſt immer das Zeichen eines guten Kopfs, wenn jemand ſich nicht bei den nächſten Gründen beruhiget, und die Fehler in den vorhandenen Syſtemen aufzudecken weiſs, wenn er auch ſelbſt den Schwächen des Raiſonnements nicht abzuhelfen vermag, oder in ſeiner Hülfe ſelbſt wieder in den Fehler ſeiner Vorgänger fällt. Gewiſs muſs man Hrn. M. einräumen, daſs er die ſchwierigen Punkte im N. R. wohl erwogen hat, und daſs er die Lücken in den bisherigen philoſophiſchen Lehrgebäuden wohl aufzudecken verſteht; aber ſein eignes Lehrgebäude ſcheint noch mehr Fehler zu haben, als die vorhergehenden. Doch wir wollen unſern Leſern eine Ueberſicht von dem zu verſchaffen ſuchen, was er vorträgt.

Die Einleitung ſtellt die Nothwendigkeit einer neuen Prüfung der Rechtsgrundſätze vor. Er findet inſonderheit es tadelhaft, daſs man das Recht des Zwanges auf die poſitiven Pflichten einſchränke, indem dieſes der gemeinen ſittlichen Vernunft offen-

ſenbar widerſpreche. Er führt zu dieſem Behuf 1) einige Fälle an, wo nach der gemeinen Vernunft offenbar das Eigenthumsrecht eingeſchränkt ſey. Was zuerſt das Eigenthum betrift, ſagt er S. 6: ſo hat man, jenem Grundſatze gemäs, faſt allgemein den Satz angenommen: „Das Eigenthumsrecht iſt das Recht des ausſchlieſſenden Gebrauchs einer Sache;“ ingleichen: „Der einzige, rechtmäsige Titel der Erwerbung iſt die Bedingung, daſs eine Sache Keinem eigenthümlich ſey, alſo daſs ſie entweder unbedingt (wo folglich Jeder das Erwerbungsrecht hat), oder bedingt (wo nur eine einzige Perſon das Erwerbungsrecht hat), herrenlos ſey;“ und daraus folgte denn, daſs Niemand eine Sache, welche ein Andrer auf dieſe Art erworben hatte, erwerben oder gebrauchen dürfe. — Aber man fand bald, daſs jeder Menſch einige Dinge, z. B. der Luft, des Lichts u. ſ. w. bedarf, und man machte daher die Einſchränkung, daſs diejenigen Dinge, deren jeder bedürfte, nicht eigenthümlich ſeyn könnten. Man ſetzte ferner den Fall, daſs Jemand durch den Gebrauch einer, einem Andern eigenthümlichen, Sache, allein eins der ſogenannten unveräuſſerlichen Güter erhalten könnte, wo er aber dennoch von dem Eigenthümer gehindert würde, ſeine Sache zu dieſem Zwecke zu gebrauchen; man verſtattete alſo den Nothgebrauch, und muſste dadurch zu gleicher Zeit den ausſchlieſſenden Gebrauch in ſo fern einſchränken, daſs der zur Erhaltung eines unveräuſſerlichen Guts eines Andern nothwendige Gebrauch nicht gehindert werden dürfte.

Aber nicht nur den Gebrauch, ſondern das ganze Eigenthumsrecht muſs man auf ähnliche Weiſe einſchränken. Geſetzt, ein Menſch hätte eine Inſel eingenommen, ſie alſo nach dem einzigen für rechtmäſsig angenommenen Titel erworben; ein Schiffbrüchiger, der auf keine Weiſe ein anderes Land erreichen kann, kömmt hinzu; er kann durchaus nichts von dem Beſitzer bekommen, ſelbſt nichts, um ſein Leben zu erhalten: muſs der Unglückliche von Rechtswegen Hungers ſterben? — Man hat zwar die Erwerbung noch durch manche andre Bedingungen einzuſchränken geſucht; hat geſagt: „Jeder könne ſo viel erwerben, als er gebrauche,“ oder „man könne nur durch Arbeit erwerben, alſo auch nur, in ſo weit man ein Land zu bearbeiten vermöge. Aber man ſieht bald ein, daſs auch dieſe Einſchränkungen noch nicht hinreichend ſind. Wenn nun ein erſter Bewohner einen ganzen Welttheil, zwar nicht zu nothwendigen, aber doch zu zufälligen Zwecken gebrauchen könnte? oder wenn er (auch die Schwierigkeit abgerechnet, in wie weit Jemand etwas bearbeiten müſste, um es zum Eigenthum zu machen) einen ganzen Welttheil bearbeiten könnte: würden dann alle ſpätere Ankömmlinge alles Recht, ſich ein Eigenthum zu erwerben, verloren haben? Schwerlich kann man da noch Gerechtigkeit finden. — Man ſchränkte daher auch das ganze Eigenthum ein, ſo daſs der Eigenthümer einen Andern nicht verhindern dürfte, Etwas zum Eigenthum des Erſtern gehöriges zur Erhaltung ſeines Lebens zu verwenden.

Aber wenn der Menſch dieſes Recht, das ſogenannte Nothrecht, in Anſehung ſeines Lebens hat: warum ſollte er es nicht eben ſo gut haben, um andre Güter, die eben ſo wichtig, und wohl noch wichtiger ſind als das Leben, zu erhalten? Dieſes Nothrecht wurde daher in den neuern Compendien ſchon auf andre Güter ausgedehnt. — Nun noch weiter. Hat der Menſch kein ſolches Nothrecht in Anſehung ſeiner Glückſeligkeit? Wenn der Menſch in dem obigen Falle mit Gewalt das-

dasjenige nehmen darf, was er gebraucht, um ſeine Vernunft, ſein Leben, ſeine Geſundheit u. ſ. w. zu erhalten, muſs er, (zumal wenn jener erſte Eigenthümer Güter genug hätte, die er entweder gar nicht, oder doch nicht zu nothwendigen Zwecken gebrauchte,) muſs er, zufrieden nur ſeinen Hunger zu ſtillen, oder vielmehr nur ſein Leben zu erhalten, jede Art von Mangel erdulden, ein ganzes Leben in Elend verſeufzen, indeſs jener den Ueberfluſs verpraſst, oder ungenutzt aufhäuft? — Sollten die Vertheidiger des *heiligen* Eigenthumsrechts etwa ja ſagen: ſo können ſie die Heiligkeit in dieſem Falle wohl aus keinem andern Grunde, als aus einer Grille, oder aus einer menſchenfeindlichen Laune herleiten.

Ferner flieſst aus jenem Grundſatze, daſs vor dem Vertrage Niemand ein Recht habe von dem andern Hülfe zu verlangen. Aber nach dem gemeinen Urtheile iſt dieſes ganz anders. Ich erblicke einen Menſchen, der, dem Tode nahe, mit den Wellen kämpft: ich faſſe den Entſchluſs, ihn zu retten; bin aber unvermögend, bei dem Ungewitter den Kahn zu lenken. Der Unglückliche wird bald völlig entkräftet verſinken; ich habe keine Zeit den Menſchenfreund aufzuſuchen; als der ſtärkere, zwinge ich einen nebenſtehenden Dritten, die Pflicht der Menſchenliebe mit mir zu erfüllen. Ich glaube nicht, daſs irgend Einer geradezu den Zwang hier mifsbilligen wird; höchſtens wird man, meiner Meinung nach, ſagen: Da du eine ſo menſchenfreundliche Abſicht hatteſt: ſo iſt der Fehler, den du begingſt, leicht zu verzeihen. Nun frage ich aber weiter: was hätte ich denn thun ſollen, um keinen Fehler zu begehen? Hätte ich, ungeachtet ich die Unmöglichkeit einſah, dennoch allein den Verſuch machen, und ſo, ohne alle Wahrſcheinlichkeit des Erfolgs, vielleicht noch mein eignes Leben der Gefahr ausſetzen ſollen? oder hätte ich die Rechte der Menſchheit anerkannt, wenn ich dem Lieblo'en ſeinen Willen, und dem Unglücklichen die Freiheit, wenn er nicht mehr ſchwimmen konnte, zu verſinken, gelaſſen hätte? Mir ſcheint hier wenigſtens gar kein Zweifel übrig zu ſeyn, daſs ich vollkommen recht gehandelt habe. Mag man dies nun einen Collisionsfall nennen, oder wie man ſonſt will; genug, es ſcheint doch, daſs es Fälle gibt, wo man ohne Vertrag Rechte auf Anderer Handlungen hat. Räumt man aber dieſes ein, ſo muſs man auch, wenn man konſequent ſeyn will, dieſes Recht in Anſehung alles deſſen, was dem Leben gleich, oder gar höher als daſſelbe zu achten iſt, einräumen.

Aber laſst uns noch einen andern Fall ſetzen, um zu ſehen, ob wir dieſes Recht nicht noch erweitern werden! Ein Haus ſteht in Flammen; der Beſitzer wird durch den Verluſt arm und unglücklich werden (mag immer, wenn dies noch nicht genug iſt, ſein Fall den Fall vieler Andern nach ſich ziehen!). Einige Menſchenfreunde ſind bereit, das Feuer zu löſchen und die Güter zu retten. Aber ſie haben nicht die Kraft, nicht die Geſchicklichkeit; ſind überdies arm, und können dem Unglücklichen ſeinen Verluſt nicht erſetzen. Sie zwingen einige der mittelgen Zuſchauer, die mehr Kraft, oder doch mehr Geſchicklichkeit haben, mit ihnen Hand anzulegen. Wie ſollen wir hier urtheilen? Hätten ſie den Mann mutlos arm und unglücklich werden laſſen, um keinem der Nebenſtehenden Gewalt anzuthun; oder handelten ſie recht, wenn ſie das fortdauernde Wohlſeyn eines Menſchen, das die Vernunft billigt, einer augenblicklichen Grille, welche die Vernunft mifsbilligt, vorzogen?

Wenn

Wenn wir in den vorgelegten Fällen wirklich das Recht auf die Handlungen Andrer ohne Vertrag einräumten: ſo würden wir denn auch den Satz „daſs ohne Vertrag der Menſch nur auf die Unterlaſſung Andrer ein Recht habe," nicht mehr beibehalten können, ſondern würden, weil doch beſtimmt werden ſoll, in wie weit dieſe Rechte ſich erſtrecken, eine andre Gränze ſuchen müſſen.

Ferner, wenn man ohne Vertrag blos die Erfüllung poſitiver Pflichten von Andern fordern kann, wie konnte man ſo manche Pflichten, z. B. die der Aeltern und Kinder gegen einander, welche doch aus dem Vertrage nicht entſtanden ſeyn können, in die Lehre vom Zwangrechte ziehen? Wenn man auch allen Falls zugeben wollte, daſs die Aeltern von ihrer Seite durch die Zeugung die Einwilligung zu dem Vertrage gegeben haben, und aus dieſem Grunde ein Zwangrecht der Kinder gegen die Aeltern herzuleiten ſuchte: ſo kann man dennoch auf keine Weiſe eine Einwilligung derer, die noch nicht exiſtirten, als gegeben vorausſetzen, und man wird durchaus den Aeltern kein andres Zwangrecht gegen die Kinder einräumen können, als das allgemeine Zwangrecht, dasjenige, was der poſitiven Pflicht widerſpricht, zu hindern; alſo kein Zwangrecht, ſie zu guten oder nützlichen Menſchen zu machen; man wird zu gleicher Zeit ſagen müſſen, daſs jeder Zwang, der zu dieſem Ende angewandt wird, eine Verletzung der heiligen Freiheitsrechte des Kindes ſey.

Dieſe Punkte haben allerdings ihre Schwierigkeiten, die aus dem vorausgeſetzten Princip der negativen Freiheit nicht ganz aufgelöſt werden können. Die Schwierigkeiten, welche der Verf. gegen den formalen Grundſatz vorbringt, möchten leichter gehoben werden können. Da wir ſie öfters geleſen haben, und noch kürzlich in der Deutſchen Monatſchrift; ſo wollen wir ſie hier anführen und ſie zu heben ſuchen: Es wird nämlich 1) bemerkt, daſs Kant die Richtigkeit ſeiner Formel ohne Beweis aufgeſtellt hätte S. 18. 19. Dagegen iſt zu bedenken, daſs kein Grundſatz einen Beweis, d. i. eine Ableitung aus einem höheren Grundſatze, ſondern blos eine Deduktion zuläſst. Dieſe iſt aber in den Kantiſchen Schriften an mehreren Orten zu finden, und beſteht im allgemeinen in der Zerlegung des Begriffs des Sittlichen, woraus hervorgeht, daſs alles Denken (das Formelle) des Sittlichen eben darin beſteht, daſs jedermann einſtimmen kann, daſs es geſchehe. 2) Kant ſagt: „Einige Maximen ſind ſo beſchaffen, daſs ſie ohne Widerſpruch nicht als allgemeine Geſetze gedacht werden können; andere ſind ſolche, in Anſehung deren der Wille ſich ſelbſt widerſprechen würde." Es läſst ſich, ſagt der Verf., noch ein Dritter Grund der Beurtheilung denken, und ſcheint mir auch von Kant gebraucht, wenn gleich in dieſer Erörterung nicht mit aufgeſtellt zu ſeyn. Man könnte nämlich die Tauglichkeit zum allgemeinen Geſetze beurtheilen wollen, entweder nach der Uebereinſtimmung mit irgend einem Zwecke der Natur, oder mit einem Zwecke des Subjekts, und zwar entweder einem andern, oder auch demſelben Zwecke der zu prüfenden Maxime.

Was nun das erſte betrift, ſo ſcheint dieſe Beurtheilung ſehr bedenklich zu ſeyn. Denn man kann die Zwecke der Natur vielleicht nie mit Gewiſsheit angeben, wenn man nicht einen Zirkel im Beweiſen begehen, und Zwecke, die man bei der Natur annehmen ſoll, aus ſittlichen Gründen ableiten will. Wenn z. B. Kant, um das Betragen des Selbſtmörders zu beurtheilen, ſagt (S. 59 d. G. z. M. d. S.): „eine Natur, deren Geſetz wäre, durch daſſelbe Gefühl

fühl (die Selbſtliebe), welches beſtimmt iſt, das Leben zu erhalten, daſſelbe zu zerſtören, würde, wegen des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt, als Natur unmöglich ſeyn": ſo iſt der Satz zwar ganz wahr; aber doch, nach meiner Meinung, zur Beurtheilung des vorgelegten Falls nicht hinreichend. Denn wer beweiſet, daſs die Selbſtliebe zu dem Endzwecke beſtimmt iſt, die Erhaltung des Lebens zu befördern? Wie wenn ſie beſtimmt wäre, das Vergnügen des Subjekts zu befördern? Dann wäre es nicht widerſprechend, daſs eine Natur durch daſſelbe Gefühl, wodurch ſie die Luſt des Subjekts befördert, die Unluſt deſſelben entfernte."

Hier ſieht man wohl, daſs der Verf. Kanten ganz misverſtanden hat. Wenn nämlich die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Geſetz beurtheilt werden ſoll; ſo dürfen wir dieſelbe, weder mit einem Zwecke der Natur, noch mit unſern ſubjektiven Zwecken, ſondern mit unſern objektiven d h ſchon anderweitig erkannten moraliſchen Zwecken vergleichen. Denn die Zwecke der Natur wird dieſe ohne das befördern, und ein blos ſubjektiver Zweck widerſtreitet aller Moralität. Der Verf hat ſich durch den Ausdruck Natur verführen laſſen, zu denken, als ob Kant die wirkliche Natur meinte, da er doch blos von einer problematiſchen Natur redet und ſagen will: Wenn eine Natur ſich die Selbſterhaltung zum Zweck machen und dieſen Zweck durch das Mittel dazu vernichten wollte: ſo u. ſ. w. In dem angeführten Beiſpiele ſetzt Kant voraus, daſs der *moraliſche* Zweck, wozu die Selbſtliebe gebraucht werden ſolle, Selbſterhaltung ſey. Wenn er ſich nun eine Natur denkt, worin die moraliſchen Geſetze nothwendige Wirkſamkeit hätten; ſo würde offenbar ſich eine Natur, die daneben den Selbſtmord zum Zweck der Selbſtliebe machen wollte, die moraliſche Ordnung aufheben. Es iſt hier gar nicht von der wirklichen Natur, ſondern von einem moraliſchen Reiche, das man ſich problematiſch als Natur denkt, die Rede. Daſs aber die Selbſtliebe zur Selbſterhaltung moraliſcher Weiſe gebraucht werden ſolle, iſt zwar dort von Kant nicht erwieſen, läſst ſich aber doch aus ſeinem Princip erweiſen. Denn in demſelben iſt der formale Zweck beſtimmt, daſs moraliſche Weſen nach ſolchen Maximen u. ſ. w. handeln ſollen, folglich iſt die Handlung nach allgemeinen Geſetzen, oberſter Zweck. Da nun jeder, der den Zweck will, auch die ihm bekannten einzigen Mittel wollen muſs; und da ferner das Leben das einzige uns bekannte Mittel zum Handeln iſt; ſo müſſen wir auch die Erhaltung deſſelben zu unſerm Zwecke machen; und da die Selbſtliebe hierzu gebraucht werden kann; ſo beſteht der *moraliſche* Zweck, wozu wir die Selbſtliebe gebrauchen können und dürfen, in der Selbſterhaltung, und die Anwendung derſelben zur Selbſtvernichtung würde unmoraliſch ſeyn, weil ſie als allgemeines Geſetz gedacht, den moraliſchen Zweck derſelben aufheben würde. Im übrigen iſt es freilich ganz richtig, was der Verf. bemerkt, wenn er ſagt: Wollte man das Kennzeichen der Untauglichkeit zum allgemeinen Geſetze in dem Widerſpruche mit irgend einem Zwecke ſuchen, nach welcher Regel Kant die ſogenannten verdienſtlichen Pflichten beſtimmt: ſo müſste alsdann entweder bewieſen werden, daſs dieſer andre Zweck nothwendig, oder auch vorausgeſetzt werden, daſs er wirklich ſey. Jener nothwendige Zweck aber müſste als ſolcher ſchon durch den Widerſpruch einer Maxime, die das Gegentheil ausſagte, mit ſich ſelbſt als allgemeinem Geſetze erkannt werden, welches Kriterium nachher unterſucht werden wird. Aber Kant hat auch

nirgends geſagt, daſs der Grundſatz auf jeden Gegenſtand, ohne alle Vergleichung mit andern ſchon bekannten Begriffen angewandt werden kann. Wenn das angegebne Kriterium einige Zwecke mit Gewiſsheit beſtimmt; ſo wird es nachher oft leichter ſeyn, die übrigen Zwecke mit dieſen ſchon beſtimmten moraliſchen Zwecken zu vergleichen, und zu verſuchen, ob ſie mit dieſen ſchon moraliſch beſtimmten Zwecken in Uebereinſtimmung gedacht werden können oder nicht. Hiermit fällt das S. 21 folgende des Einwurfs von ſelbſt weg. Denn da ſieht man aus dem bisher Geſagten leicht, daſs die Zwecke, ſich ſo aufzuführen, daſs andere geneigt werden uns beizuſtehen, ſo wie die Ausbildung aller unſrer natürlichen Kräfte, Zwecke ſind, die ein jeder wollen muſs, der ſeine Freiheit in der Welt thätig zu beweiſen, für einen moraliſch nothwendigen Zweck hält.

Die Einſtimmung der Maxime mit ſich ſelbſt zu einem allgemeinen Geſetze, hält der Verf zur Prüfung der Rechtmäſsigkeit einer Maxime in vielen Fällen nicht für hinreichend. Denn, ſagt er, es können zuerſt durch dieſen Satz nur Unterlaſſungen, nicht Handlungen, geboten werden. Denn alles, was als geboten, vermittelſt dieſer Beurtheilung erkannt werden ſoll, kann nur dadurch als ſolches erkannt werden, daſs deſſen Gegentheil als allgemeines Geſetz unmöglich iſt. Sollte alſo irgend eine Handlung hiedurch geboten ſeyn, ſo müſste das Unterlaſſen als allgemeines Geſetz unmöglich erkannt werden. Nun wird bei dem Unterlaſſen irgend ein Zweck nicht gewollt; und wann die Maxime in ein allgemeines Geſetz verwandelt wird, ſo wird alsdann der Zweck allgemein nicht gewollt, welches gerade eine vollkommne Einſtimmung mit dem Zwecke der Maxime iſt, und nie ein Widerſpruch ſeyn kann. Es kann demnach auch keine poſitive Handlung durch dieſen formalen Grundſatz als geboten erkannt werden. Rec. ſieht in dieſem Raiſonnement keine Gründigkeit. Denn ſobald ich eine poſitive Handlung z. E. Thätigkeit nach Freiheitsgeſetzen nach dieſem Kriterio prüfe; ſo ſehe ich ein, daſs das Gegentheil davon alles moraliſche Handeln aufheben würde, und hieraus flieſst alſo die Nothwendigkeit der moraliſchen Handlungsweiſe. Ich habe alſo wirklich aus dieſem Kriterio erkannt, daſs ich nach moraliſchen Geſetzen thätig ſeyn oder meine Pflicht thun ſoll. Wenn ich nun ferner weiſs, daſs ohne geſellſchaftliche Vereinigung die Kräfte wodurch ich thätig ſeyn kann, nicht gehörig entwickelt werden; ſo würde eine Maxime wodurch dieſe Vereinigung gänzlich unmöglich gemacht würde, unſittlich, folglich deren Gegentheil, nämlich die geſellſchaftliche Vereinigung möglichſt alſo zu erhalten und zu befördern, ſo weit die moraliſche Wirkſamkeit dadurch erweitert wird, ein Pflichtgebot enthalten. Drittens ſoll aus der Natur dieſes Grundgeſetzes erhellen, daſs dadurch keine Colliſionsfälle entſchieden werden können. Es iſt möglich, daſs Etwas, das für ſich als unrecht erkannt wird, das einzige Mittel ſey, ein noch gröſseres Unrecht zu verhüten. Von ſolchen Colliſionsfällen weiſs freilich die philoſophiſche Rechtslehre nichts. Wenn ein Unrecht nicht anders als durch Unrecht verhütet werden kann; ſo ſoll es gar nicht verhütet werden. Ein Mittel, welches das Unrecht verhüten ſoll, muſs ſelbſt gerecht ſeyn. Ferner heiſst es, der Ausdruck: *Allgemeines Geſetz* iſt vieldeutig. Das Geſetz kann nämlich allgemein ſeyn, entweder in Anſehung des Objekts, für ein und daſſelbe Subjekt, alſo ein ſolches, das alle Handlungen, wie verſchieden auch das Objekt derſelben ſeyn mag, beſtimmt; oder es kann auch allgemein ſeyn in Anſehung der

der Subjekte, für ein und daſſelbe Objekt, alſo ein ſolches, das in Betracht dieſes Objekts die Handlung aller Subjekte beſtimmt; es könnte endlich auch noch in Anſehung der Objekte und der Subjekte als allgemein betrachtet werden alſo als ein ſolches, das für alle Subjekte alle Handlungen, wie verſchieden auch die Objekte derſelben ſeyn mögen, beſtimmte." Allein dieſe Vieldeutigkeit iſt ſchon durch die Kantiſchen Beſtimmungen gehoben. Denn es heiſst an mehreren Stellen, daſs die Maxime ſich jedermann ſolle können zur Maxime machen, daſs ſie ein Geſetz für jedermann ſeyn könne u. ſ. w. Eben ſo ſoll der Begriff einer Maxime nicht hinlänglich beſtimmt ſeyn S. 26. Aber wo iſt er denn nicht hinreichend beſtimmt? Hat Kant nicht beſtimmt genug erklärt, was er darunter verſteht? Der Hr. Verf. raiſonnirt ſo (S. 26 etc.) als ob Kant ſich auf gar keine näheren Beſtimmungen eingelaſſen hätte, und ſtellt zwei Maximen auf, die er für eine ausgibt, um die Untauglichkeit des Kantiſchen Kriteriums zu beweiſen. „Es gibt, ſagt er S. 27 ausſchlieſſende Verhältniſſe zu äuſſern Dingen: das Wollen des Verhältniſſes zu verſchiedenen Dingen iſt als Geſetz für alle vernünftige Weſen denkbar: aber nicht das Wollen des Verhältniſſes zu einem und demſelben Dinge. So iſt die Maxime (es ſey mir erlaubt, hier das Wort ſo zu gebrauchen) „einen verhältnismäſsigen Theil desjenigen, was noch keinem eigenthümlich iſt, ſich zuzueignen," als allgemeines Geſetz denkbar; dennoch würde es als allgemeine Willensbeſtimmung unmöglich ſeyn, daſs jeder den Acker, den ich einnehmen will, ſich zueignete; denn daraus würde folgen, daſs Keiner ſich denſelben zueignen könnte." Aber iſt denn etwa die Maxime: Ich will mir das, was noch keinem gehört, als Eigenthum zu erwerben ſuchen: mit der: Jeder mag ſich das zueignen, was ich mir zueignen will, oder ich will mir das zueignen, was andere haben wollen, einerlei? Die erſtere Maxime kann gar wohl auch allgemeine Willensbeſtimmung ſeyn. Denn daſs ſie in der Ausübung nicht auf Objekte geht, mit denen ſchon andere beſchäftiget ſind, flieſst aus ihr ſelbſt. „Es gibt ferner, ſagt Hr. M. (S. 27.) ungleiche Verhältniſſe der Menſchen zu einander d. h. ſolche Verhältniſſe, wo A. in Rückſicht des B. etwas anders leiſtet, als B. in Rückſicht des A; beide ſind indeſſen zu dieſem Verhältniſſe erforderlich. Das Wollen nun des Verhältniſſes des B allein iſt als allgemeines Geſetz nicht denkbar, weil dadurch das Verhältnis ſelbſt unmöglich gemacht werden würde. dennoch iſt für Einige das Wollen des Verhältniſſes des A, für Andre das Wollen des Verhältniſſes des B möglich, und wird auch nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft für erlaubt gehalten. Niemand wird es z. B. für unerlaubt halten, wenn Jemand ein Spediteur ſeyn will; dennoch würde ein ſolches Wollen, als allgemein angenommen, ſich ſelbſt unmöglich machen, weil Jeder Andrer Sachen ſpediren wollte, alſo Niemand etwas zu ſpediren hätte." Man ſieht aus dem angeführten Beiſpiele, daſs Hr. M. den einzelnen Fall mit der Maxime verwechſelt. Welcher Menſch wird denn ſagen: Ich habe die Maxime ein Spediteur, ein Becker, Schuſter u. ſ. w. zu ſeyn. Alle dieſe Leute handeln ja nach einer und eben derſelben Maxime, nämlich: ſich ihr Brod durch ihre Geſchicklichkeiten zu verdienen. Die erwähnten Verhältniſſe gehören gar nicht zu den Maximen wornach einer handelt. Eben ſo nichtig iſt der Einwand S. 28 wo es heiſst: „Sollte die Maxime nur für gewiſſe Umſtände gültig ſeyn, ſo können wenigſtens ſehr viele, die im Allgemeinen als Geſetze unmöglich

ſind, dennoch für irgend einen beſondern Fall als allgemeine (d. h. für alle vernünftige Weſen gültige) Geſetze beſtehen. So wäre z. B. die Maxime, in gewiſſen Fällen Andrer Zwecke zu hindern, „in gewiſſen Fällen die Unwahrheit zu ſagen" u. ſ. w. als Geſetz für alle vernünftige Weſen nicht geradezu unmöglich. Es dürfte daher auch die Beurtheilung, welche Kant S. 24. (d. G. d. M. d. S.) anſtellt, vor der ſtrengſten Prüfung wohl nicht beſtehen. „Es würde nie als allgemeines Geſetz gelten können (heiſst es dort), wenn man in Noth iſt, zu verſprechen was man will, mit dem Vorſatze, es nicht zu halten, weil dann aller Glaube unmöglich ſeyn würde." Denn wenn man ſich die Maxime machte: „nur in Noth ein lügenhaftes Verſprechen zu thun, ſonſt aber die Wahrheit zu reden," ſo würde der Glaube weder überhaupt, noch auch in allen dieſen Fällen unmöglich werden, weil der Promiſſor doch nicht immer wüſste, ob dieſes ein Nothfall wäre." Die Maxime in gewiſſen Fällen die Unwahrheit zu ſagen, läſst ſich ſehr wohl als ſittlich denken, nämlich allenthalben, wo ſie ſich, als Unwahrheit ſelbſt ankündigt, wie auf dem Theater u. ſ. w., aber aus dem letzten Beiſpiele, das der Verf. anführt, erhellet, daſs er das Kantiſche Kriterium ganz vergeſſen hat. Er denke ſich nämlich doch einmal die Maxime, ſein in der Noth gethanes Verſprechen nicht zu halten, als Geſetz für jedermann; ſo wird er gleich finden, daſs ein ſolches Verſprechen null iſt, weil jeder weiſs, ein ſolches Verſprechen gilt nichts. Wenn er aber erinnert, daſs doch der Promiſſor nicht immer wiſſen könne, ob es in der Noth geſchehe oder nicht; ſo folgt hieraus ſelbſt, daſs dieſe Maxime alle Verſprechen aufheben würde. Denn wenn ich nie wiſſen kann, ob ein Verſprechen nicht etwa aus Noth geſchieht; ſo werde ich auch nie wiſſen können, ob der andere zur Haltung deſſelben verpflichtet iſt, ich werde alſo befugt ſeyn, alle Verſprechen für nichts zu halten.

Noch wunderlicher muſs denen, welche mit dem Kantiſchen Syſtem familiair ſind, derjenige Einwurf vorkommen, welcher S. 30 gemacht wird. „Noch weniger, heiſst es daſelbſt, ſcheint dieſer formale Grundſatz hinreichend zu ſeyn, in Beziehung auf ein vernünftiges Weſen für ſich. Die gemeine ſittliche Vernunft urtheilt, daſs auch ſelbſt der einzelne Menſch, der von der Exiſtenz andrer Menſchen oder andrer vernünftiger Weſen keine Erfahrung hätte, Pflichten gegen ſich ſelbſt zu beobachten habe; es muſs demnach auch möglich ſeyn, daſs er in dieſer Lage ſeine Pflichten erkenne. Nun kann Niemand beweiſen, daſs jener Menſch ſich eine Vorſtellung von der Mehrheit vernünftiger Weſen machen könne, und, wenn er das auch könnte, ſo ſieht man doch nicht ein, warum er durch den Begriff aller vernünftigen Weſen ſeine Maximen beſtimmen ſollte, und nicht vielmehr durch den Begriff ſeiner eignen Vernunft, wovon allein er eine beſtimmte Vorſtellung hat." Der Verf. ſcheint den ſonderbaren Gedanken zu hegen, als ob Kants Meinung ſey, man müſſe gleichſam erſt herum fragen, ob andere auch mit in die Maxime einſtimmen. Allein das Allgemeine und Weſentliche der Vernunft wohnt in einem jeden, und was durch dieſe beſtimmt, das müſſen alle wollen. Dieſes läſst ſich a priori ohne alle weitere Anfrage wiſſen, und wenn wir den Sinn der allgemeinen Vernunft getroffen haben, ſo müſſen alle abweichenden Ausſprüche der andern in der ſubjektiven beſonderen Vernunft, die durch Sinnlichkeit beſtimmt iſt, zu finden ſeyn, denen ſie aber bei Beſtimmung ihrer moraliſchen Grundſätze kein Gehör verſtatten ſollen. Doch ge-

genug hierüber. Wir wollen nur zu dem eignen Syſteme des Verf. kommen.

Der Grundſatz, welchen der Verf. an die Spitze ſeiner Rechtslehre ſtellt, heiſst: „Mache das vernünftige Weſen ſelbſt mit allem was es iſt, zum abſoluten Zwecke deiner Handlungen.“ Der Verf. begreift nicht, warum man dieſen Satz einen formalen genennt hat, und wie man behaupten konnte, daſs er mit dem Satze der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit völlig gleich bedeutend ſey, da er doch ein beſtimmtes Objekt des Wollens angibt, und folglich material iſt. Allein dieſes iſt wohl zu begreifen, wenn man erwägt, daſs diejenigen, welche ihn für einen formalen Satz ausgeben, ganz etwas anders unter dem vernünftigen Weſen verſtehen, als der Verf. Jene nämlich meinen das Weſen der Vernunft, das eben in der Handlungsweiſe nach allgemeinen Freiheitsgeſetzen beſteht, alſo das Intelligible Moraliſche. Er aber verſteht den empiriſchen Menſchen darunter, welcher aber gar nicht zu einem abſoluten Zwecke tauglich iſt, weil es in der Sinnenwelt überall nichts abſolutes gibt. Daher iſt denn auch dieſer Grundſatz in dem Sinne des Verf. ſehr falſch. Näher beſtimmt er ihn S. 55 wo er heiſst: „Mache die Vollkommenheit und Seligkeit des vernünftigen Weſens zum abſoluten Zwecke Deiner Handlungen.“ Vollkommenheit ſoll hier ſeyn die Totalität der Eigenſchaften, welche einem vernünftigen Weſen in Beziehung auf die ſeiner Natur angemeſſenen Vermögen, vermittelſt deren es thätig iſt, beigelegt werden können. Seligkeit ſoll ſeyn die Totalität deſſen, was dem Subjekte in Anſehung der Natur deſſelben angemeſſenen Triebe und der dadurch beſtimmten Gefühle beigelegt werden kann, welcher Begriff alſo von dem Begriffe der Glückſeligkeit, wodurch die Totalität der angenehmen Gefühle des Menſchen (ohne Rückſicht, ob ſie der Natur des Menſchen oder der Natur des vernünftigen Weſens angemeſſen ſind) ausgedrückt wird, gar ſehr verſchieden iſt. Der Begriff faſst aber nicht nur (§ 19) die Vollkommenheit unter ſich, ſondern iſt ſogar durch den lezten Grund, aus welchem allein alle ſittliche Geſetzmäſsigkeit erkannt werden kann, gegeben, folglich kann dieſelbe auch als oberſtes Objekt der ſittlichen Thätigkeit betrachtet werden. Das oben ſchon aufgeſtellte Geſetz iſt demnach ein Gebot der Seligkeit, und heiſst durch Worte ausgedrückt: „mache zum Objekte Deiner freien Thätigkeit die Seligkeit des vernünftigen Weſens.“ Ein Grund, welcher eine einzelne Handlung oder eine gewiſſe Art von Handlungen nach dem Sittengeſetze als geboten darſtellt, heiſst eine Pflicht. Ein Grund, welcher eine Handlung oder eine Art von Handlungen nach dem Sittengeſetze als zuläſsig, d. h. als mit demſelben vereinbar, darſtellt, heiſst ein Recht. Man ſieht aber leicht, wie unbeſtimmt hier alles gefaſſen wird. Denn da ich nach dieſem Princip erſt aus den *Folgen* erkennen kann, ob die Handlungen Pflicht und Recht ſind, dieſe aber in vielen Fällen ungewiſs und in Anſehung der verſchiedenen Subjekte verſchieden ſind; ſo ſieht man, daſs es gar kein feſtes Kriterium des Rechts und der Pflicht iſt. — Das Recht beſtimmt der Verf. durch die Pflicht überhaupt §. 59. „Wenn auf der einen Seite eine Pflicht iſt, ſo iſt auch auf der andern Seite ein Recht. Denn wenn B eine Pflicht gegen A hat, ſo muſs auch A in eben dieſer Rückſicht eine Pflicht gegen ſich ſelbſt, folglich im Allgemeinen ein Recht, haben; nun hat aber nach der Vorausſetzung B in dem beſtimmten Falle eine Pflicht gegen A; A hat demnach einen Grund der ſittlichen Verknüpfung irgend eines Mittels mit ſeinem rechtmäſsigen Zwecke,

Zwecke, d. h mit andern Worten, ein Recht in dem beſondern Falle.“ Wo nun eigentlich mit dem Rechte ein Recht zu zwingen verbunden iſt, hat der V. nirgends genau beſtimmt. Doch ſcheinen die Folgen, welche er zieht, mit dem 63 §. darüber Aufſchluſs zu geben. Es ſcheint, ſagt er daſelbſt bei der Frage, ob der Berechtigte ein Befugniſs habe, Zwang zu brauchen, nothwendig zu ſeyn auf das Sittengeſetz ſelbſt Rückſicht zu nehmen. Daſſelbe befiehlt nun, theils gewiſſe Zwecke der vernünftigen Weſen, welche als ſittlich-nothwendig erkannt werden, zu befördern, theils andre, welche als ſittlich-zulässig erkannt werden, nicht zu hindern, oder mit andern Worten, es befiehlt, den Willen eines jeden vernünftigen Weſens, in ſo fern er durch das Sittengeſetz verpflichtet oder doch berechtiget iſt, zu achten. Aber es kann unmöglich befehlen, den Willen ohne alle Rückſicht auf das Sittengeſetz zu achten, weil es ſonſt auch befehlen könnte, das Sittengeſetz nicht zu achten, und ſich ſelbſt vernichten würde. Es verpflichtet vielmehr und berechtigt eine Perſon, den vorgeſchriebenen Zweck über ihren und aller Perſonen Willen zu ſetzen, und folglich auch ſein Recht gegen den bloſsen Willen einer jeden andern Perſon auszuüben, und die Hinderniſſe zu entfernen. Hieraus folgt alſo, daſs ich allenthalben den Menſchen zwingen kann, wo ich ſeine Pflicht erkenne, oder daſs jedes Recht ein Zwangsrecht ſey, wie nach §. 63 81 und 104 ausdrücklich geſagt wird. Die Folgen ſind freilich noch gölden, die der Hr Verf. ſelbſt aus ſeinem Grundſatze zieht, gegen die, welche daraus noch gezogen werden können. Hier heiſst es z. E. S. 130: Ein Menſch hat das Recht, Mittel anzuwenden, damit ein Andrer ſeine Pflichten, ſey es in Anſehung ſeiner ſelbſt, oder in Anſehung Andrer, erkenne und ausübe, d. h. ein Menſch hat das Recht, einen Andern zu erziehen. Wehe uns, wenn ein jeder, der da glaubt, wir ſind nicht recht nach ſeinem Sinne erzogen, ein Recht haben ſoll, uns in ſeine Erziehungsanſtalt zu nehmen und uns mit ſeiner Zuchtruthe zu modeln. Denn die Schranken welche der Verf der Gewalt ſetzt, ſind noch ſchwankender, als die Gewalt ſelbſt Aus dem Grundſatze des Verf. fleiſst daſs ein jeder ein Recht habe, der Hofmeiſter und Curator des andern zu ſeyn. Wenn ich daher einen Groſchen zu meinem Vergnügen ausgeben will; ſo darf ich es nicht übel nehmen, wenn es mir ein anderer unter der Vorſtellung, daſs es meiner Pflicht zuwider ſey, mit Gewalt verwehren will

Hier und da hat zwar der V. das gemeine Urtheil des Gefühls auf ſeiner Seite; iſt aber dieſes allemal wahr? Alle Verwirrungen rühren blos daher, daſs er glaubt, man ſoll durch die Pflicht etwas für uns Unmögliches, die Seligkeit wirklich mache, da uns doch nichts zur Pflicht gemacht werden kann, als was wir ſtets vermögen, d h. die Handlungsweiſe nach und durch Maximen, die allgemeine Geſetze ſeyn können. Daher ſetzt er in die Vernunftform nichts und vernichtet dadurch in einigen Entſcheidungen wirklich alle Pflicht. Man betrachte z. B. folgende Stelle: „Kant heiſst es S. 209 ſcheint zu behaupten, daſs man vielmehr ſein Leben aufopfern, als ein falſches Zeugniſs ablegen müſſe Sobald nun ein Zeugniſs eine Ausſage über den ſittlichen Werth einer Perſon ſeyn ſoll, ſo erhellet dieſer Satz auch aus der nachher angeführten Beſtimmung. Aber ein Zeugniſs heiſst zuweilen jede Ausſage, auch z B wenn ſie das Mein und Dein betrifft. Iſt denn wirklich das Gebot, nie die Unwahrheit zu ſagen, unbedingt? Darf ich auch nicht, ein ſchon oft angeführtes Beiſpiel noch ein Mahl zu wieder-

wiederholen, um einem Menſchen, der auf eine ungerechte Art angegriffen wird, das Leben zu retten, die Unwahrheit ſagen? Wenn aber dieſe Pflicht bedingt wäre, wie die Pflicht ſein Leben zu erhalten, ſo ſehe ich kein andres Mittel, den Widerſtreit zu entſcheiden, als dieſs, die Güter, welche dabei in Betracht kommen, unter ſich zu vergleichen. Es wird demnach (meiner Meinung nach) beſtimmt werden müſſen, welches Gut eines Andern durch meine falſche Auslage in Gefahr geſetzt werden wird.

Um dieſe erſte Frage nicht mit der zweiten zu verwechſeln, wollen wir annehmen, dafs es nicht um ſein Leben, ſondern etwa ein Theil ſeines Vermögens oder ſonſt ein bloſs zeitliches Gut ſey. Auf die Frage nun: „ſoll man durch eine falſche Auslage, wodurch man eines Andern Vermögen oder zeitliches Gut in Gefahr ſetzt, ſein Leben erhalten?“ kann ich nicht anders antworten als ja.

Zuvor halte ich es für Pflicht, diejenigen Leſer, welche etwa andrer Meinung ſind, auf das Soll aufmerkſam zu machen, und zu erinnern, dafs ich nicht gefragt habe, ob man hier ſeiner Neigung zum Leben Gehör geben dürfe, ſondern ob man dem Gebote der Vernunft gehorche. Ich verlange durchaus, dafs der Menſch auch in dieſem Falle aus Pflicht handle, d. h. mit der Ueberzeugung, dafs er ſeine Pflicht thue. Uebrigens kann der Menſch irren, und der, welcher ſubjektiv aus Pflicht handelt, kann etwas objektiv pflichtwidriges thun. So kann auch ich in dieſem Falle bei der Beſtimmung der Pflicht irren, obgleich ich verlange, dafs die Handlung durch die Vorſtellung der Pflicht beſtimmt ſey.“ Wenn der V. annimmt, dafs es *Pflicht* ſey, in jenen Fällen die Unwahrheit und falſche Auslagen zu ſagen; ſo mufs er doch einräumen, dafs es auch der, welcher die Wahrheit von mir verlangt, die Unwahrheit zu ſagen für Pflicht halten müſſe. Wenn er alſo weifs, dafs ich ihm aus Pflicht die Unwahrheit ſage; ſo iſt ja der ganze Zweck der Handlung vernichtet. Denn man wird in keinen dieſer Fälle irgend einem Menſchen glauben dürfen, und da an dieſe Fälle Tauſend andere gränzen, ſo wird man ihnen auch in dieſen nicht trauen dürfen. Alſo wird alle Treue und Glaube durch eine ſolche Maxime zerrüttet werden. Denn wer kann wiſſen, ob nicht jemand wenigſtens insgeheim durch eine Lüge ein wichtiges Gut eines andern zu retten gedenke. Ich weifs alſo nie, ob ich nicht von dem andern aus Pflicht betrogen werde.

7. Tübingen in Commiſſion bei Heerbrand: *Die Grundeigenſchaft d. Rechts.* Nebſt einer Darſtellung und Prüfung aller durch die kritiſche Philoſophie veranlafsten Philoſopheme über den Urſprung und das Weſen des Rechts. Von *Ferdinand Chriſtoph Weiſs.* 1797. 22 B. kl. 8.

Die Schriftſteller, deren Grundſätze der Verf. kurz darſtellt und einer Prüfung unterwirft, ſind von ihm ſelbſt in folgende Ordnung gebracht: A. ſolche, welche das Recht unmittelbar aus dem Sittengeſetze ableiten: *Kant, Hufeland, Gmz, Schwalz, Reinhold, Abicht, Jakob.* Verfaſſer der Vorleſungen über die wichtigſten Gegenſtände der Moralpolitik; *Erhard, Forſtäke,* Verf. des Verſuchs eines Beitrags zur Bildung der poſitiven Rechtswiſſenſchaft: *Reinhard, Schmid, Weber, Mennel,* Verfaſſer der Bruchſtücke aus einer Abhandlung über die Principien des Rechts und der Moral; *Tiefrunk, Michaelis, Hufnagel,* Verfaſſer der Unterſuchungen aus dem Natur-

Natur- Staats- und Völkerrechte; *Meyer*, *Krug*, Verf. der Deduktion des Beſteurungsrechtes der deutſchen Fürſten: *Jähſche*; B. ſolche, welche das Recht mittelbar aus dem Sittengeſetze durch die Pflicht des andern herleiten: *Löbel*, *Hofbauer*, *Heydenreich*, *Bardili*, *Mellin*, *Kohlſchütter*; C. ſolche, welche das Recht aus der praktiſchen Vernunft, aber unabhängig vom Sittengeſetze ableiten: *Fichte*, *Köſtlin*, *Feuerbach*. *Klein*; D. ſolche, welche neben einem formalen Princip der praktiſchen Vernunft, noch ein materiales Rechtsgeſetz behaupten: *Maiß*, *Tafinger*. E. ſolche, die es aus der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft ableiten: *Schaumann*. F. Aus Naturgeſetzen: I. der Körperwelt; Verf. der Beiträge zum Naturrecht; von *Deyn*. II. der denkenden Natur; *Maimon*. Man wird finden, daſs Hr. W. vielen Fleiſs darauf gewandt hat, die Grundſätze der genannten Autoren deutlich und unparteiiſch darzuſtellen. Seine Kritiken verdienen alle Aufmerkſamkeit, und wenn ſie gleich öfters auf einem Miſsverſtande beruhen; ſo werden ſie doch Veranlaſſung geben können bei künftigen Erklärungen ihm aus dem Wege zu gehen. Der Verf. beabſichtiget einen neuen Rechtsgrundſatz darzuſtellen und ihn in andern Quellen zu ſuchen als bisher geſchehen iſt. Ein ſolches Unternehmen, wenn es mit Geiſt ausgeführt wird, iſt dem denkenden Publikum jederzeit willkommen. Der Verf. kündiget ſeine Abſicht ſelbſt alſo an: „Meine Meinung, ſo heterodox ſie auch iſt, beruht nicht etwa auf einem ſchnellen Einfalle, den ich zufälliger Weiſe gefaſst habe; ſie iſt das Reſultat mühſamer Nachforſchungen, und ſchon ſeit einigen Jahren gehe ich damit um, auf den hier gelegten Grund ein Syſtem zu errichten, welches die poſitiven Rechtswahrheiten im Zuſammenhange mit den natürlichen darſtellen ſoll. Dieſes glaube ich dadurch zu Stande zu bringen, daſs ich die Grenzen beider ſchärfer, als bisher geſchehen war, beſtimme, und das Naturrecht auf wenige zuſammenhängende aber deſto wichtigere Sätze zurückführe, wodurch es allein eine feſte und unwandelbare Grundlage des poſitiven Rechts werden kann. Sodann ſuche ich dem poſitiven Rechte ſeine eigenthümlichen Principien feſtzuſetzen, die zwar empiriſch aber innerhalb dem Erfahrungsgebiete eben ſo gewiſs ſind, und zur Grundlage des unermeſslichen Feldes der Erfahrung dienen. Hierzu ſollte eine Methodenlehre des Natur- und poſitiven Rechts den Weg bahnen, die ich zugleich mit dieſem Verſuche herauszugeben Willens war, und wovon mich allein äuſſere Hinderniſſe abhielten. Unter dieſen iſt beſonders die erfreuliche Erſcheinung der Rechtslehre des vortreflichen Herrn Profeſſors *Kant*, worin die Gewandtheit und ſtrenge Conſequenz zu bewundern iſt; da ich aber in der Hauptſache eine andere Ueberzeugung habe, ſo halte ich es für Pflicht, ſeiner Vorſtellungsart eine längere Prüfung zu widmen, und die meinige, wo ich kann, dadurch zu verbeſſern. Was ich ſchon in dieſem Buche über dieſelbe bemerkt habe, iſt bis izt meiner Ueberzeugung gemäs. Nach dieſer iſt das poſitive Recht für mich blos Gegenſtand der Erfahrung, und ſoll dieſer belebte Körper einen Kopf mit Gehirn (nach dem naiven Ausdruck *Kants*) haben, ſo muſs daſſelbe mit den übrigen Nerven des Körpers gleichartig ſeyn, wenn es mit dieſen zuſammenhängen, und auf dieſelben ſeine Wirkung verbreiten ſoll. Das poſitive Recht iſt nun Sache der Erfahrung, ich ſchloſs alſo, was daſſelbe möglich macht, das Naturrecht nämlich und die Principien von dieſem müſſen Naturgeſetze ſeyn. So ſtellte ich zuerſt meine Unterſuchungen an, gienge bis zu den höchſten Rechtsprinci-

principien aufwärts, und als ich diese gefunden zu haben versichert war, verfolgte ich meinen Weg weiter rückwärts; so erhielte ich endlich nach unzähligen Irrgängen Aufschlüsse über Schwierigkeiten, an deren Lösung ich ganz verzweifelt war, und schon alle Hoffnung zu weiteren Fortschritten in der Rechtswissenschaft aufgegeben hatte. Diese heiteren Aussichten verdanke ich einem anhaltenden Studium der kritischen Philosophie u. s. w. Das Fehlerhafte aller bisherigen Rechtslehren findet der Verf. darin, dass man die praktische Vernunft zur Quelle ihrer Grundsätze gemacht hat. Er schöpft den Muth, dass ihm sein Unternehmen gelingen werde, hauptsächlich daraus, dass alle bisherigen Versuche das Recht durch die praktische Vernunft zu begründen, misslungen sind. Die Schwierigkeiten, welche er in diesen praktischen Versuchen antrift, fasst er in folgenden Fragen im allgemeinen zusammen? 1) Wie lässt sich das Zufällige, Willkührliche oder Erlaubte, das der Rechtsbegriff zur wesentlichen Folge hat, mit der strengsten Nothwendigkeit, welche die praktische Vernunft in dem Pflichtgebote aufstellt, vereinigen? 2) Wodurch lassen sich die Pflichten, welche das Recht begründen oder darauf sich beziehen sollen, von denjenigen unterscheiden, welche diese Eigenschaft nicht haben? 3) Wie ist es möglich, das Objekt des Rechts, als ein seyn sollendes Produkt der zwangsfreien praktischen Vernunft mit Zwang durch den Pflichthabenden realisiren zu wollen? 4) Aus welchem Grunde lässt sich über Handlungen als Erscheinungen in der äussern Sinnenwelt nach ihrem Verhältnis zur Idee der Freiheit oder dem Sittengesetz objektiv gültig urtheilen, indem dieselbe blos, sofern sie unter Naturgesetzen stehen, Gegenstände der Erfahrung seyn können, die doch die einzige Erkenntnisart ist, welche objektive Realität verschaft; da hingegen die Beurtheilung derselben nach der blossen Legalität durch den Typus des Sittengesetzes nur subjektivgültig, wenn gleich, so weit dabei von besondern Zwecken abstrahirt werden muss, allgemein seyn kann. 5) Wodurch lässt sich der Widerspruch heben, worin die praktische Vernunft unvermeidlich mit sich selbst verfällt, wenn sie nach der strengsten rechtlichen Consequenz unmoralische Handlungen als dem Recht gemäss anerkennen muss? 6) Welches ist das höhere Gesetz, wornach die Ausübung des Rechts der Billigkeit untergeordnet werden soll, wenn die praktische Vernunft selbst das Recht begründet?

Die Schwierigkeiten, welche sich der Herr Verf. macht, rühren der Hauptsache nach daher, dass er voraussetzt, das praktische Gesetz sey ein blosses Pflichtgesetz, und bestimme alle Handlungen als praktisch nothwendig. Dieses ist aber falsch. Das höchste praktische Gesetz verlangt nur, dass alles nach allgemeinen Gesetzen geschehe. Diese aber bestimmen die Handlungen entweder als nothwendig — Pflichtgesetze oder als zufällig: Erlaubnisgesetze. Es wird entweder so gedacht, dass es dem Menschen innerlich bestimmt — ethisches Gesetz — oder äusserlich — Rechtsgesetz. Bei dem Wege, welchen der Verf. einschlagt, hat er insonderheit zu erwägen, dass aus der Natur, sie mag körperlich oder geistig seyn, nie eine Verbindlichkeit hervorgehen kann, folglich immer die Frage übrig bleibt, was uns verpflichte, durch dergleichen Naturgesetze uns verbinden zu lassen, wenn diese nicht an sich zureichen, ihre Wirkungen hervorzubringen. Doch wir wollen die Grundwissenschaft des Verf. noch kürzlich darstellen. Ein Urtheil darüber wird erst bei der weiteren Ausführung derselben gefällt werden können. Die

Aufgabe iſt: wie ein Erkenntniſs des Rechts aus reiner Vernunft möglich ſeye? Die transſcendentale Rechtslehre beſtimmt daher den Urſprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit des reinen Erkenntniſſes vom Rechte, wodurch daſſelbe als Gegenſtand völlig a priori gedacht wird. Sie zerfällt in die Analytik des Begriffs und des Grundſatzes vom Rechte. Durch die Analytik wird nun heraus gebracht, (S. 337) daſs das Recht ein Verhältniſs zwiſchen ſelbſtſtändigen Weſen ſey. Die Deduktion unterſucht, worin die objektive Realität diſes Begriffs beſtehe? Durch deren Auflöſung das Problem gelöſet wird: wie ein ſynthetiſcher Rechtsſatz a priori möglich ſey. „Alle reine Verſtandesbegriffe, heiſst es S. 338 — haben ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit keine objektive Realität, denn ſie enthalten nur die reine ſynthetiſche Einheit des Mannichfaltigen überhaupt; daher bedürfen ſie zu ihrer Anwendung auf Erſcheinungen ein Schema, das ein transſcendentales Produkt der Einbildungskraft iſt, welches die Beſtimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen betrift, ſo fern dieſe der Einheit der Apperception gemäſs a priori in einem Begriffe zuſammenhängen ſollten.

Das Schema der Gemeinſchaft iſt nun das Zugleichſeyn der Beſtimmungen der einen Subſtanz mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Hiernach muſs jedes ſelbſtſtändige Weſen (da eine Subſtanz nur in Anſehung ihrer Beſtimmungen Folge ſeyn kann) die Cauſalität gewiſſer Beſtimmungen in dem Andern, und zugleich die Wirkungen von der Cauſalität des Andern in ſich enthalten, d. i. ſie müſſen in dynamiſcher Gemeinſchaft ſtehen, wenn das Zugleichſeyn derſelben in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden ſoll. Nun iſt aber alles dasjenige in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſeyn würde. Alſo iſt es allen ſelbſtſtändigen Weſen in der Erſcheinung, ſo fern ſie zugleich ſind, nothwendig, in durchgängiger Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen. Setzt man nun das Schema als reſtringirende Bedingung des reinen Verſtandesbegriffs vom Rechte demſelben zur Seite, ſo wird die Formel des oberſten Rechtsgrundſatzes ſeyn:

Was durch alle ſelbſtſtändige Weſen in ihrem Verhältniſs zu einander wechſelſeitig geſchehen kann, iſt das Recht.

Dieſer Grundſatz iſt ſynthetiſch, weil in dem Begriff eines Verhältniſſes zwiſchen ſelbſtſtändigen Weſen die Wechſelwirkung nicht enthalten iſt. Um der gröſſeren Deutlichkeit mag dieſem transſcendentalen Rechtsprincip, weil es nur für die Erfahrung conſtitutiv, in Beziehung auf Erſcheinungen aber doch nur regulativ iſt, das durch die Anwendung auf die leztere entſpringende metaphyſiſche Rechtsprincip zur Seite ſtehen:

Was äuſſerlich durch alle Menſchen nach ihrem Verhältniſs zu einander wechſelſeitig geſchehen kann, iſt ihr Recht.

Die Realdefinition des Rechts heiſst S. 346: Das Recht iſt ein Geſetz, wodurch die Handlungen aller ſelbſtſtändigen Weſen nach deren Verhältniſs zu einander wechſelſeitig beſtimmt ſind.

Das Verhältniſs der reinen Rechtslehre zur Philoſophie überhaupt und zur Moral insbeſondere beſtimmt der Verf. ſo: Das Recht iſt ſeinem Urſprunge nach ein Theil des vollſtändigen Syſtems der Transſcendentalphiloſophie oder der allgemeinen Metaphyſik der Natur. Nun ſcheint es aber wegen der Anwendung deſſelben auf eine beſondere Metaphyſik der Natur miſs-

lich

lich auszuſehen, danach der Architektonik der reinen Vernunft, welche in *Kants* Kritik der reinen Vernunft ausgeführt iſt, nur eine beſondere Metaphyſik der körperlichen und denkenden Natur angegeben iſt, und doch das Recht weder auf die Gegenſtände der einen noch der anderen angewandt werden kann. Allein eben hier ſcheint mir eine Lücke zu ſeyn, die nur eine beſondere Metaphyſik des Rechts ausfüllen kann. Die Eintheilung der immanenten Phyſiologie iſt hier nur zweitheilig, und doch ſoll nach demjenigen, was zu der ſynthetiſchen Einheit überhaupt erfordertich iſt, nämlich 1. Bedingung 2. das Bedingte 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit ſeiner Bedingung entſpringt, die Eintheilung nothwendig dreitheilig zu ſeyn, da ſie in unſrem Falle ſynthetiſch iſt, und aus Begriffen a priori geführt werden muſs. Nun entſteht, wenn ich das Bedingte, die denkende Natur, mit ſeiner Bedingung, der körperlichen Natur verbinde, die Natur des Menſchen, und wenn dieſe vollſtändig zergliedert wird, welches ein Geſchäft der reinen Philoſophie iſt, ſo erhalten wir die beſondere Metaphyſik des Rechts, da wir im Rechte doch mit nichts Anderem als dem ganzen Menſchen und ſeiner eigenthümlichen Handlungsweiſe in der Erſcheinung beſchäftiget ſind. Daſs wir es aber mit Unterſuchungen a priori im Naturrechte oder der Metaphyſik des Rechts zu thun haben, leuchtet auch daraus hervor, daſs dadurch kein empiriſches Erkenntniſs entſpringt, wohl aber ein Erkenntniſs des Empiriſchen, das zur Unterſuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung gehört, welches allerdings tranſcendental iſt.

Die reine Rechtslehre unterſcheidet ſich nun insbeſonders von der Moral ſowohl in Anſehung des Objekts, als der Erkenntniſsquelle und der Erkenntniſsart. Das Recht hat zum Objekt den Menſchen als Erſcheinung; die Moral hingegen denſelben als intelligibles Weſen. In Anſehung der Erkenntniſsquelle bezieht ſich das Recht auf einen Begriff und Grundſatz, die nur für die Erfahrung gelten, und durch dieſelbe ſich beſtätigen laſſen. Der Moral liegt aber ein Begriff und Grundſatz zum Grunde, die weder durch Anſchauung erläutert, noch durch Erfahrung beſtätigt, aber auch eben ſo wenig durch ſie widerlegt werden können. Endlich iſt die Erkenntniſsart beim Rechte indirekt ſynthetiſch, in der Moral hingegen direkt ſynthetiſch.

Rec. geſteht, daſs ihm die Begriffe des Verf. noch zu dunkel ſind, als daſs er ſich ein beſtimmtes Urtheil darüber zu fällen getrauete.

V. VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

6) Leipzig in der von Kleefeldiſchen Buchhandlung: *Philoſophiſche Verſuche über Gegenſtände der Moral und Pädagogik* von M. *Karl Gottfried Bauer*, Pfarrer zu Frohburg. 1797. 24 B. kl. 8.

Dieſer Verſuche ſind drei, welche ſich ſämmtlich durch reine philoſophiſche Begriffe, ächte Lebensweisheit und Menſchenkenntniſs auszeichnen, und eine intereſſante Lektüre gewähren. Sie ſind praktiſchen anthropologiſchen Inhalts. Der erſte hat die Ueberſchrift: *Verſuch über die öffentliche und häusliche Erziehung* S. 1—190. Er ward im Jahre 1792 lateiniſch ausgearbeitet, der Geſellſchaft der nützlichen Künſte und Wiſſenſchaften zu Utrecht, als Beantwortung einer von ihr aufgegebenen Preisfrage übergeben und iſt von ihr mit einer ſilbernen Accesſit - Medaille beehrt

Digitized by Google

worden. Es wird darin 1) über den Zweck und Begriff der Erziehung im Allgemeinen geredet; 2) Was heiſst öffentliche und was heiſst Privaterziehung? Unter öffentlicher Erziehung kann man eine Erziehung des Staats — Nationalerziehung oder blos wie gewöhnlich die Erziehung in öffentlichen Schulen verſtehen. Von jeder derſelben wird im 3. und 4. K. beſonders, mit vieler Einſicht gehandelt. Es werden die Mängel und Vortheile beider mit vieler Sachkenntniſs ausgeführt und Verbeſſerungsvorſchläge gethan, die ausführbar ſind. Das 5. Kap handelt von der Privaterziehung. Von allen dieſen ſind die Hauptreſultate nach dem 6. Kapitel: 1) Keine von beiden Erziehungsarten hebt die andere auf und macht ſie überflüſſig; vielmehr können beide, wenn es auch noch als unentſchieden betrachtet wird, ob ſie zugleich neben einander Statt finden ſollen, doch ſehr füglich eine nach der andern die Bearbeitung eines und deſſelbigen Menſchen übernehmen; ſo daſs ihm allmählig von beiden die Vortheile zu Gute kommen. 2) Keine von beiden Erziehungsarten iſt an ſich verwerflich und mit dem Endzwecke aller Erziehung unverträglich. 3) Man kann, wenn man ſie beide mit ihrem gemeinſchaftlichen letzten Zwecke vergleicht, keiner von beiden unbedingt den Vorzug vor der andern zu erkennen, ſondern nur von einzelnen Vorzügen ſprechen, welche der einen in dieſem der andern in jenem Falle, und jeder für gewiſſe Erziehungsepochen zukommen. 4) Beide ſind, wenn man auf ihren ſpecifiſchen Zweck und Nutzen ſieht, jede zu ihrer Zeit und an ihrer Stelle zur Erziehung des Menſchen unentbehrlich, und müſſen einander, um ſeine Ausbildung gehörig anzufangen, fortzuſetzen und zu vollenden, die Hand reichen. 5) Der häuslichen Erziehung kommt es zu, das phyſiſche Leben des Menſchen (als die Bedingung aller Ausbildung und angemeſſenen Wirkſamkeit des moraliſchen,) während ſeiner erſten gebrechlichen Beſchaffenheit zu ſichern, ſeine körperlichen Werkzeuge entwickeln, und zu ihrem zweckmäſsigen Gebrauche mit möglichſter Verhütung alles deſſen, was ſie verletzen könnte, geſchickt machen zu helfen, ſein ſinnliches Wahrnehmungs - Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen und mit angemeſſenen Eindrücken zu verſehen, ſein Empfindungs - Vermögen aufzuſchlieſsen, und zur Empfänglichkeit für mittheilende wohlwollende Neigungen (auf welche die ihn im engen Familienkreiſe umgebenden Menſchen ſo unmittelbare und deutlich ſich ankündigende Anſprüche haben) zu ſtimmen — ſeinen Verſtand vor urſprünglichen Vorurtheilen zu bewahren, zur rechtzeitigen und zweckmäſsigen Thätigkeit zu ermuntern, und ihm die ſeiner natürlichen Schwäche und Eingeſchränktheit angemeſſenen allmählig ſtärkenden Uebungen zu verſchaffen — ſein ſinnliches Begehrungsvermögen in ſeinen allzuheftigen Exploſionen weislich einzuſchränken, vor gefährlichen und unſittlichen Abwegen in Acht zu nehmen, und zu legalen Zwecken und Aeuſſerungen hinzuleiten — endlich die Keime wie der theoretiſchen, ſo insbeſondere der praktiſchen, jener in ihrer Wirkſamkeit meiſtens noch voreilenden Vernunft möglichſt unverdorben zu erhalten, (welches vor allen Dingen durch eine Behandlung nach vernünftigen ſittlich richtigen Principien geſchieht,) ihre Entwickelung gehührend vorzubereiten, und denn auch wohl in der naturgemäſsen Epoche ſelbſt zu veranlaſſen und zu unterſtützen. 6) Die öffentliche Erziehung hat es auf ſich, in Anſehung der meiſten ſo eben erwähnten Dinge den Faden da aufzunehmen, bis wohin ihn die häusliche

Digitized by Google

che fortſpann, — der Sinnlichkeit einen weitern Kreis von Wahrnehmungen, ein gröſseres Gebiet von Empfindungen und Regungen zu öfnen, dem Verſtande ſtärkere Uebungen und Anſtrengungen zu verſchaffen, und ihm bei ausgedehntern Beſchäftigungen des Gedächtniſſes ſelbſt an abſtrakten Begriffen einen reichern Stoff des Gebrauchs zuzubereiten, die Vernunft allmählig mit der nachdrücklichſten Sorgfalt zu leiten, ihre (vornehmlich der praktiſchen) Principien zum möglichſt deutlichen und lebendigen Bewuſstſeyn zu bringen, und ihr die Leitung des Willens, die Herrſchaft des ſinnlichen Begehrungsvermögens zu verſichern — auch, was nicht überſehen werden darf, den körperlichen Werkzeugen und Kräften die möglichſte Abhärtung, Dauer und Geſchicklichkeit zu verſchaffen — dann aber insbeſondere in Anſehung aller dieſer Dinge die Selbſtthätigkeit des Menſchen in Bewegung zu ſetzen, es dahin zu bringen, dafs ſich ſeine Aufmerkſamkeit, ſein Nachdenken, ſein Urtheilsvermögen, ſeine Vernunft und ſeine ſittliche Kraft durch freie Willkühr nach richtigen Principien ſelbſt ſporne — und ihn endlich unmittelbar auf den Eintritt ins wirkliche Leben, wo er ganz ſein eigner Führer und Erzieher werden ſoll, vorzübereiten. 7) Bey weitem das meiſte, was eine jede von beiden Erziehungsarten vorzugsweiſe leiſten ſoll, iſt ſie auch in dem gebührenden Grade nur ausſchlieſſend zu leiſten im Stande, und es wird eben daraus klar, worin ihr reſp. die andere ihrer Natur nach nothwendig nachſtehen mufs; ſo wie es ſich ebenfalls ganz deutlich ergiebt, dafs nur durch beide zuſammen genommen der vollſtändige Zweck der Erziehung erreicht werden kann: wobei ſich noch bemerken läſst, dafs die Nothwendigkeit der häuslichen Erziehung unmittelbar in der Natur des Menſchen ſelbſt, die der öffentlichen aber in der Natur ſeinen geſelligen Verhältniſſe und ſeiner Beſtimmung als vernünftig geſelligen Weſens gegründet iſt. 8) Dies hindert übrigens nicht, dafs nicht beide ſich gleichzeitig noch unterſtützen können, und ſo wie die öffentliche Erziehung gröſsentheils unentbehrlich iſt, um der häuslichen nachzuhelfen die letztere das Verdienſt haben kann, und ſich wo möglich machen ſoll, jene zu controlliren, hier und da ihre Lücken zu ergänzen.

Der zweite Verſuch hat den Titel: *Ueber die Veredlung der Neigungen*, namentlich in Beziehung auf Verminderung des menſchlichen Elends S. 193 – 296. Er ſteht ſtückweiſe in Feſts Beiträgen u. ſ. w. B. IV. St. 1. 3. und verdient den nochmaligen Abdruck in dieſer verbeſſerten Form wegen der vielen ſchönen anthropologiſch praktiſchen Kenntniſſe, welche er enthält. Dafs der Verf. auch das richtige Princip getroffen habe, woraus dieſer Gegenſtand betrachtet werden mufs, wird man aus folgender Stelle S. 264 abnehmen können: „Ich kann ſchlechterdings nicht wollen, dafs meine Neigung durchaus und ſchlechthin mit meiner Pflicht ſtreite, oder was einerlei iſt, dafs ſie unſittlich und pflichtwidrig ſey; ja ich kann nach Bedingungen der moraliſchen Möglichkeit mit meinem vernünftigen Willen hierbei nicht einmal einen gleichgültigen, müſsigen Zuſchauer abgeben. Ich mufs alſo die Aeuſſerungen meines ſinnlichen Begehrungsvermögens mit meiner Pflicht und namentlich mit den individuellen Anwendungen des Sittengeſetzes, die in meiner Lage zu erwarten ſind, und die meine eigenthümlichen Pflichten ausmachen, in möglichſte Uebereinſtimmung zu bringen ſuchen, darf nicht blos im Streite mit Pflicht und Neigung die letztern zu überwältigen trachten; ſondern ſoll, wie weit nicht andere, noch weiter-

terhin namhaft zu machende, Einſchränkungen in dem Reiche der Natur oder der Sitten mich daran hindern, auch den Widerſtreit zwiſchen Pflicht und Neigung ſelbſt zu heben bemüht ſeyn: weil ich, um mehrere, aus dem allgemeinen Vernunftgeſetze unmittelbar ſich ergebende Gründe zu übergehen, das Beſtreben, daſs das jedesmalige von mir gewollte Gute in der Welt der Erſcheinungen möglichſt vollkommen realiſirt werden möge, nothwendig in meine Willensmaxime mit aufnehmen muſs; dann aber im Allgemeinen keine Frage ſeyn kann, ob dieſe Realiſirung glücklicher von Statten gehen werde, wenn ein beträchtliches Hinderniſs dagegen gehoben, oder wenn es noch in voller Kraft iſt — wenn durch die fürs Gute gewonnenen Neigungen Fertigkeit darin von Seiten der Urtheilskraft, der geiſtigen und ſinnlichen Organe entſpringt, oder wenn beim Widerſtreite jener dieſe Fertigkeit unausbleiblich mangelt.

Die dritte und lezte Abhandlung handelt: *von dem Einfluſſe der moraliſchen Kultur des Menſchen* auf die Kultur ſeiner Naturkräfte und ihrer Erzeugniſs S. 299–365. Wenn das moraliſche Princip ſelbſt zum Ordnungsgeſetze der Ausbildung der natürlichen Kräfte des Menſchen gemacht wird; ſo muſs freilich die wünſchenswürdigſte Harmonie in alle menſchliche Kräfte gebracht werden, und hierüber ſind hier ſehr vortrefliche Gedanken zu leſen. Vollkommen ſtimmen wir mit dem Verf. ein, wenn er am Ende ſagt: Iſt von irgend einer Seite die Beilegung des langen und bis zum Ekel fortgeführten, aber in Anſehung der praktiſchen Wirkungen, die er an mehrern Orten gehabt hat, für die Menſchheit nichts weniger, als unerheblichen Streites über den Werth der Kultur und Aufklärung zu hoffen: ſo iſt es von dieſer. Es giebt ein Geſetz in dem Menſchen, das ihm unbedingt gebietet, ſeine Kräfte, bis ſo weit es ihre Schranken verſtatten, zu kultiviren und ſich das möglichſte Maafs von Aufklärung zu verſchaffen. Von dieſer Seite darf alſo über den Werth der Kultur und Aufklärung keine Frage ſeyn und jeder Zweifel daran und jedes durch Menſchenwillkühr erhobene Hinderniſs dagegen, iſt Verrath an der Pflicht und an der Menſchheit. Wenn man aber nun doch dieſe Aufklärung und Kraftentwickelung für die rechtlichen und politiſchen Verhältniſſe der Menſchen, (die ſich übrigens wohl freilich auch von mehrern Seiten darnach modificiren müſsten) nicht durchaus erſprieſslich findet: ſo erinnere man ſich, daſs, ſo wie Erweiterung und Bildung der Naturkräfte ohne ſittliche Güte, zu deren Zwecken und Geboten jene Kräfte das Werkzeug abgeben ſollen, keinen Werth hat; alſo auch ohne die Leitung ſittlicher Principien keine von Widerſprüchen freie, in ihren Wirkungen und Aeuſſerungen ſich nicht ſelbſt zerſtörende Bildung und Entwickelung der Humanität ſtatt finden und zu Stande kommen kann. Von dieſer Seite alſo, (wobei nothwendig alle Maasregeln des politiſchen Zwanges und läſtigere, den Geiſt niederdrückende Einſchränkungen, da von einer Appellation an das Gewiſſen und den freien Willen des Menſchen die Rede iſt, wegfallen müſſen) von dieſer Seite ſetze man, ſo weit der Einfluſs des Menſchen auf den Menſchen reicht, den Hebel an, um nicht nur den beſorglichen übeln Folgen der Kultur und Aufklärung Schranken zu ſetzen, ſondern auch, was wohl nicht minder löblich wäre, ihren Fortgang ſelbſt zu befördern. Das wird beſſer und wirkſamer ſeyn, als alle poſitiven, ſelten ganz von Zwange freien Veranſtaltungen, womit man ihnen Vorſchub zu thun gedenket.

*) Je-

7) Jena bei Voigt: Ueber den Einfluſs der Philoſophie, ſo wohl überhaupt, als inſonderheit der kritiſc . auf Sittlichkeit Religion und Menſchenwohl. Eine Vorleſung, gehalten beim Anfange eines philoſophiſchen Kurſus, von M. *Wilhelm Traugott Krug*, Adjunkt der philoſophiſchen Fakultät zu Wittenberg. Nebſt einer Abhandlung *über den Begriff und die Theile der Philoſophie* 1796. 7 B. kl. 8.

Die auf dem Titel zuletzt erwähnte Abhandlung iſt eine Umarbeitung und weitere Ausführung einer Streitſchrift des Verf. *de pace inter philoſophos, utrum ſperanda et optanda*, welche in den Annalen (Jahrgang 95 St. 27) angezeigt iſt. Die erſte Vorleſung trägt das, was jeder philoſophiſche Kopf über den angekündigten Gegenſtand denkt, in einer ſo deutlichen und herzlichen Sprache vor, daſs man bei deren Lektüre, den Zuhörern zu einem ſolchen Lehrer Glück wünſcht.

8) Ohne Druckort: *Denkſchrift für Herrn Schloſſer* in Eutin. 1797. 7 B. kl. 8. (6 gr.).

Es iſt bekannt, daſs Hr Schloſſer in einer kleinen Schrift: ſchreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudieren wollte, Herrn Kant auf eine höchſt unedle Art gemiſshandelt hat. Ein Rec. hat dieſes in den Annalen (Jahrg. 96 St. IV p. 621) ernſthaft und ohne alle Leidenſchaft gerügt. In der vorliegenden Denkſchrift muſs ſich nun Hr Schl. gefallen laſſen, mit gleicher Münze bezahlt zu werden. Der Verf läſst ſeinem Witze, ſeiner Laune und ſeiner Erbitterung gegen Hrn. Schl. und ſein Libell freien Lauf, und ſo iſt denn eine Brochüre entſtanden, deren Form und Ton freilich an ſich nicht zu billigen iſt, da ſie ebenfalls kein Bedenken trägt, Sophismen, Inverſionen und allerlei Redefiguren gegen Hrn. Schl. anzuwenden. Aber Hrn. Schl. kann man dabei doch nicht bedauern, da er ſich durch einen noch viel ſchlimmeren Anfang, ſich dieſe Invektiven ſelbſt zugezogen hat. Es iſt zu wünſchen, daſs dieſer widerliche, und für die Erforſchung der Wahrheit völlig unnütze Streit hiermit geſchloſſen ſey Daſs der Verf. dieſer Denkſchrift ein Mann von Kenntniſſen ſey, der die alten und neuen Philoſophen und Dichter geleſen hat, und der zugleich zu ſchreiben verſteht, iſt auf keinem Blatte zu verkennen. Um unſern Leſern eine kleine Probe von der Manier zu geben, heben wir die Stelle aus, wo Kants Sprache gegen Schl. in Schutz genommen wird. „Man kann leicht denken, heiſst es S 45, wie er (Hr. Schloſſer) von dieſer (Sprache) urtheilt. Hier iſt aber Hr. S. mehr zu beklagen, als zu tadeln. Die Zeit ſeiner Bildung traf gerade in die belletriſtiſche Periode, wo man anfing, der Schulerziehung, welche eine ſtrenge Methode vorſchrieb, müde zu werden, und dafür, vorzüglich durch die Werke einiger Franzoſen verleitet, deſto ämſiger einer gewiſſen Schönſchreiberei ſich befliſs, viel auf Spitzen und Wendungen hielt, Feinheiten anzubringen ſuchte, und Gedanken jagte. Dadurch ward man in den Stand geſetzt, immer etwas zu ſagen, wenn man auch nichts zu ſagen hatte. Die Schriftſteller, welche wirklich etwas vorzutragen hatten, ſchrieben allein eine gute deutliche Proſe, allein wer ſich mit dieſer begnügte, der ward für einen Menſchen gehalten, dem der feine Geſchmack fehlte, ſo ein geſchickter Mann er übrigens ſeyn möchte Unter jenen ſo genannten ſchönen Schriftſtellern war kein Einziger, der ein Syſtem vorzutragen, der eine Verkettung

von Gedanken anzuordnen, der eine Reihe von Wahrheiten durch eine Reihe von Sätzen durchzuführen gehabt hätte. Mit der Feder in der Hand ſetzte man ſich an das Pult, und machte Gedanken, wenn keine da waren. Daher muſste man ſich auch ſo kümmerlich durchhelfen, als H. S. ſich in dieſer Schrift durchhelfen muſs. War ein Gedanke da, ſo ſuchte man ein Bild daraus zu machen, dieſes ward wieder mit andern Bildern verglichen, und ſo entſtand wol, wenn das Glück gut war, ein anderer Gedanke; ein Einfall muſste zu Uebergängen verhelfen, und zu Digreſſionen Anlaſs geben; ja, was gar nichts ſeltenes war, man fing ein Bild auf, und ſahe hernach zu, ob man nicht Gedanken auftreiben könnte, die zu dem Bilde paſsten, und ſo ſpann man denn Gedanken, trotz den Balzacs und Voitüres, nur, daſs dieſe doch mehr Zeug zu verſpinnen hatten, als jene. Es iſt natürlich, daſs dergleichen Schriftſteller, welche ſchreiben, um zu denken, gewiſſe ganz eigne Manövers in ihren Schreibereien gebrauchen, und daſs ſie, da ſie von Gedanken nicht gedrängt werden, volle Muſse haben, ihre Periödchen abzurunden, daran zu ſchnörkeln, und zu ſchnitzeln, und ſie auf eine Weiſe zuzuſtutzen. Das ſchien ihnen dann ein vortreflicher, ſchöner, geſchmackvoller Stil. Nun vergleiche man aber einmal den ärmlichen Ideenvorrath dieſer dürftigen Gedankenmacher, die die Wörter aneinander reiben, um zu ſehen, ob nicht ein Gedanke daraus hervorſpringen will, und die, wenn ſie deren einige aufgetrieben haben, ſie doch nicht zuſammen reihen können, ohne das wunderlichſte Flickwerk an den Tag zu bringen, mit dem unermeſslichen Reichthume der tiefſten Gedanken, in einem Geiſte, wie Kants Geiſt, die alle in einem Zuſammenhange unter einander ſtehen, den ſolch ein Schreibling nicht einmal überſehen kann, ohne ſchwindlig zu werden. Man vergleiche die Arbeit, die ein ſolcher Geiſt haben muſs, um Worte genug zu ſeinen Gedanken zu finden, mit der ängſtlichen Quälerei Jener, die aus Worten Gedanken zu finden bemühet ſind. Iſt es ein Wunder, daſs ihnen die Schreibart Kants unerträglich iſt? Sie muſs ihnen abſcheulich, barbariſch vorkommen; denn da iſt kein Geklingel, kein Gedankenſpiel, ſondern bloſs der ernſte Gang des beſchäftigten Denkers, der Sprache ſchaft, wo er keine findet, unbekümmert, ob ſie einem verhunzten ſchönen Geiſte künftig werde Dienſte leiſten können. Man ſieht in jeder Schrift Kants den gewaltigen Geiſt, der unter der Menge ſeiner Gedanken arbeitet, und ſie in ihrer Fülle und innigem Zuſammenhange darzuſtellen, kaum Worte genug, und kaum genug paſſende Verbindungsmittel in der Sprache, die einem ſolchen Gedanken nie noch nie gedient hatte, antreffen kann. Kant hat ſich, ohne daſs er es ſelbſt darauf anlegte, eine Sprache geſchaffen, und ſie hat unter ſeiner Bearbeitung eine ſolche Kraft und doch eine ſolche Geſchmeidigkeit erlangt, als man ihr kaum ſollte zugetraut haben. Jenen belletriſtiſchen Phraſenkünſtlern muſs das natürlicher Weiſe eine ganz neue Erſcheinung ſeyn, die ſie gar nicht begreifen können. Das dürftige Bächlein ihrer Gedanken, das ſo ſtill dahin plätſcherte, wo es einen Ausweg für ſich fand, erſtaunt über den gewaltigen Strom, der ſich ſelbſt ſeine Ufer ſucht, und ſich ſelbſt ſein Bett gräbt. Es iſt nichts poſſierlicher, als ſie über die langen Perioden, und über die eingeſchalteten Parentheſen in Kants Schriften klagen zu hören. Der Mann, der ſich im Gedränge von Gedanken fühlt, und zufrieden iſt, wenn er ſie nur alle ausgedruckt und mitgetheilt hat, ſoll ſo an Worten zimmern, als dieſe langweiligen

weiligen ſchönen Geiſter, die keine andere Beſchäftigung haben, als dieſe.

9 Zürichau bei Frommann: Populäre *Abhandlungen aus dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie*, zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntſchaft mit Kantiſchen Ideen von *Johann Chriſtoph Greiling* 1797. 13 B. gr. 8.

Dieſe Aufſätze ſind hauptſächlich für Religionslehrer, Juriſten, Aerzte u. ſ. w. die nicht Zeit haben ſich in ein tiefes Studium der Kantiſchen Werke einzulaſſen, beſtimmt. Den Verf. vermochten zur Abfaſſung derſelben hauptſächlich, die höchſt wunderbaren, falſchen und abſurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemiſchten Geſellſchaften, über Kant und ſeine Philoſophie höret, und wo gerade diejenigen, die von der Sache am wenigſten verſtehen, dreuſt und im entſcheidenden Tone ausſprechen. So gemein auch ein ſolches Verfahren nach der Erfahrung, auch in anderen Dingen, iſt, wie ſchon der ältere Anacharſis anmerken mußte: daſs die Weiſen in Griechenland berathſchlagten und die Thoren entſchieden; ſo kann es doch denen, welche die großen, unſterblichen Verdienſte des Erſten Weiſen der Deutſchen Nation zu ſchätzen wiſſen, und dankbar verehren, unmöglich gleichgültig ſeyn, ob der Mann, der wirklich Achtung verdient, erkannt oder verkannt werde. — Ob nun gleich dem verdienten Anſehen des deutſchen Weiſen von denjenigen am wenigſten Abbruch geſchehen möchte, von welchen er ungekannt und ungeprüft verurtheilt wird, ſo möchten doch die Tadler gewinnen, wenn ſie ein auf Einſicht gegründetes, auf Prüfung folgendes günſtigeres Urtheil zu fällen ſich gemüſsiget fänden. Geſchäftsmännern nun, die dergleichen Urtheile hören und ſelbſt darüber Aufklärung wünſchen, wollte der Verf. quaſi aliud agendo zu einer vorläufigen Erkenntniſs verhelfen. Er hat hierzu ſehr zweckmäſsige, allgemein intereſſante Gegenſtände gewählt, und ſeinem eignen populären Vortrage an ſchicklichen Orten, Stellen aus Kant eingewebt, die zugleich das Vorurtheil, als ob Kants Stil durchgängig ſchwerfällig und ſein Gedankengang ſchwer zu faſſen ſey, widerlegen können. Es ſind in allem ſechs Aufſätze, und ſie zeichnen ſich ſämmtlich durch leichten Vortrag, faſsliche Wahrheiten und praktiſches Intereſſe aus. Der *erſte* iſt: Ueber den *Einfluſs des Familiengeiſtes auf Sittlichkeit und Glückſeligkeit.* 1 — 34. Das was jeder philoſophiſche Beobachter über dieſen Einfluſs auf Menſchenwohl und Tugend denkt, lieſt man hier mit innigſter Theilnahme. Der *zweite* Aufſatz iſt überſchrieben: *Das Goldne Zeitalter* 35 — 74. Der Urſprung und praktiſche Gebrauch dieſer Idee iſt entwickelt. *Drittens: Ueber Charakterſchwäche* 75 — 110 iſt mit einiger Veränderung aus Schmids Journale hier wieder abgedruckt. Die Quellen dieſes Uebels und die Mittel dagegen werden ausführlich und gut angeführt. *Viertens: Ueber die Verwandtſchaft des äſthetiſchen Gefühls mit dem moraliſchen* S. 111 — 143. *Fünftens. Ueber den Werth der poſitiven Religion* S. 144 — 179. Der Begriff der Offenbarung wird hier ganz richtig, als ein blos teleologiſcher Begriff behandelt. Die Kennzeichen einer poſitiven Religion werden S. 161 ſo angegeben: Sie muſs in ihre Lehren, Vorſchriften Verheiſſungen und Drohungen auf unmittelbare Autorität Gottes gründen. Denn eine Berufung auf Vernunft findet nicht ſtatt, weil dieſe als unentwickelt und unthätig voraus geſetzt wird, deren Stelle während ihrer Unmündig-

digkeit die Offenbarung als Vormünderin vertreten ſoll. Hat eine poſitive Religion auſſer der urſprünglichen mündlichen Begründung noch eine heilige Schrift zur Erhaltung der Offenbarung, ſo iſt es eine widerſinnige Anforderung an dieſe, daſs ſie Beweiſe führe. Dieſer bedarf ſie nicht, ohne ihr eigenes Anſehen zu ſchwächen. Die Stelle aller Beweiſe vertritt die göttliche Auktorität, und ihre Sätze ſind ſchlechthin Sprüche. 2) Dieſer göttlichen Auktorität müſſen als Beglaubigungsmittel des Geſandten auſſerordentliche Erſcheinungen und Thaten, die unter kein Naturgeſetz gebracht werden können, d. i Wunder zur Seite gehen. Wenn nun das wirkliche Geſchehenſeyn dieſer Wunder ausgemacht iſt, ſo kann es dem Naturforſcher nicht verboten werden, auf ihre Erklärung aus Natururſachen zu denken. Geſetzt, daſs ſie auch unter Naturgeſetze gebracht werden können, ſo hindert das nicht, ſie dennoch als Wunder, d. h. als Begebenheiten, denen eine göttliche Abſicht zum Grunde liegt, zu beurtheilen. Eine göttliche Abſicht iſt aber keine Natur- ſondern überſinnliche Urſache, wo zwar die letztere nicht als Erklärungsgrund angenommen werden kann, wo aber doch beide in der Beurtheilung einander unbeſchadet neben einander ſtehen können — Diejenigen Theologen aber, welche die Offenbarung, die ſelbſt ein Wunder ſchon in der Idee iſt, theoretiſch wieder durch andere Wunder beweiſen wollen, können in Ewigkeit ihren Zweck nicht erreichen. Denn ſie wollen eine Unbegreiflichkeit durch eine andere beweiſen. Ihre Maxime iſt: das Wunder der Offenbarung muſs durch andere Wunder bewieſen werden. Dadurch iſt aber die Vernunft noch nicht zur Ruhe verwieſen. Sie fragt: womit beweiſt ihr, daſs dieſe zweiten Wunder überſinnlich gewirkt ſind? Wiederum durch neue übernatürlich gewirkte Erſcheinungen? Und dieſe wieder? Aus dieſem magiſchen Kreiſe kömmt man auf theoretiſchem Wege nie heraus. — 3) Eine poſitive Religion muſs die allgemeinen praktiſchen Grundwahrheiten der Religion, in ihrer Beziehung aufs Praktiſche, und den Weltentzweck enthalten; ſonſt wäre ſie keine Religion. Neben den moraliſchen allgemeinen Vernunftwahrheiten wird ſie 4) enthalten, zumal wenn ſie eine heilige Schrift aufzuweiſen hat, hiſtoriſche Nachrichten von übernatürlichen Begebenheiten, welche jedoch nicht zu den inneren Religionswahrheiten, ſondern zu den Beglaubigungs- und Einführungsmitteln der Religion gehören, und gleichſam den äuſſeren Mechanismus der Offenbarung ausmachen. 5) Neben den Geboten der Pflicht, die als göttliche Gebote (Religion) angekündiget werden, wird ſie noch äuſſere Statute, Obſervanzen, Cerimonien enthalten, deren Beobachtung nicht den inneren Gottes- und Religionsdienſt, ſondern den äuſſeren Kirchendienſt, welcher aber ein zweckmäſsiges Mittel zur Beförderung des erſtern ſeyn muſs, ausmacht

In einer poſitiven Religion giebts daher einen doppelten Glauben, den Religionsglauben, welcher die praktiſchen Vernunftwahrheiten enthält; und einen hiſtoriſchen Glauben, der ſich auf Fakta gründet. Wo der letztere anfängt, da hört der erſtere auf. Beide müſſen ſehr wohl unterſchieden, können aber nicht getrennt werden. Denn ohne den erſtern enthielte eine Offenbarung keine Religion: ohne den zweiten wäre ſie keine poſitive, geoffenbarte Religion. 6) Da eine Offenbarung urſprünglich einem beſtimmten Volke zu einer gewiſſen Zeit mitgetheilt werden muſs, ſo muſs ſie ſich nach der Verſtandes- und moraliſchen Kultur des Volkes und der Zeit richten, und zunächſt

für

für jenes Volk und jenes Zeitalter zweckmäſsig ſeyn. Die Darſtellung der Religion wird daher nach Beſchaffenheit der Umſtände bald national, individuell, lokal, temporell ſeyn, welche Darſtellung nicht zum Geiſte der Religion, ſondern zum Körper derſelben gehört, um die Wahrheiten zu verſinnlichen, zu verdeutlichen, zu beleben.

Jede Offenbarung muſs alſo einen Religionsglauben und einen hiſtoriſchen Glauben enthalten, der auch der Kirchenglaube heiſst. Zwiſchen beiden läſst ſich ein dreifaches Verhältniſs denken. Erſtlich: Religion und Kirchenglaube neben einander, Coordination beider; zweitens: Religion dem Kirchenglauben untergeordnet; oder drittens: Unterordnung des Kirchenglaubens unter den Religionsglauben. Unter dieſen ganz verſchiedenen Verhältniſſen kann nur Eines das richtige ſeyn. Religion und hiſtoriſcher Glaube einander beigeordnet, würde zwo Religionen geben, die ewig getrennt, nie verbunden einander ausſchlieſsen. Da aber nur durch Vereinigung beider eine poſitive Religion zu Stande kömmt: ſo bleibt in der Vereinzelung beider Religion zwar Religion, der Kirche glaube für ſich allein ohne Beziehung auf und ohne Verbindung mit Religion aber iſt eine Hülſe ohne Kern, ein Mittel ohne Zweck, in moraliſcher Hinſicht Nichts, oder wenn derſelbe für ſich allein als Mittel des göttlichen Wohlgefallens angeſehen wird, Aberglaube, praktiſche Abgötterei. — Ordnet man zweytens den Religionsglauben unter den hiſtoriſchen, die Vernunft unter die Geſchichte, die moraliſchen Gebote unter Obſervanzen und Statute, das Nothwendige unter das Zufällige und Beliebige; — ſo giebt dieſes ein Syſtem des Pfaffenthums, welches die Verfaſſung einer Kirche iſt, in welcher ein Fetiſchdienſt regiert. Dieſer Fetiſchdienſt, Geiſt des Heidenthums, iſt aber allemal da anzutreffen, wo nicht Principien der Sittlichkeit, ſondern Statuten, Obſervanzen, deren ſtrengſte Beobachtung mit der gröbſten Unſittlichkeit beſteht, herrſchend ſind. In dieſem Syſteme des Pfaffenthums iſt der Religionswahn herrſchend, nach welchem der Menſch auſser der Gott gefälligen Geſinnung und dem guten Lebenswandel noch mehreres thun zu können vermeint, wodurch er Gott gefallen könne. Dieſer Wahn aber leitet je mehr und mehr von der wahren praktiſchen Religion, welche die Erfüllung unſerer Pflichten als den rechten Gottesdienſt anſieht, ab, und führet einen Afterdienſt ein, eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von Gott ſelbſt geforderten moraliſchen Dienſte gerade entgegen gearbeitet, Obſervanzen als Hauptwerk, und Veredlung der Geſinnung als Nebenwerk angeſehen wird.

Es bleibt demnach nur das dritte Verhältniſs übrig, wo der hiſtoriſche Glaube dem Religionsglauben untergeordnet wird. In dieſem Syſteme iſt die praktiſche Religion Zweck und der Kirchenglaube Mittel, um der erſtern Faſslichkeit, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu verſchaffen, da hingegen der Afterdienſt die moraliſche Ordnung umkehrt, und das Mittel zum Zwecke erhebt. Das dritte Verhältniſs enthält daher allein den wahren Dienſt der Kirche unter der Herrſchaft des moraliſchen Princips. Die Kirche iſt hier nur allein eine Vereinigung der Religionsgläubigen die Heiligung des Willens und Fortſchritt in der Beſſerung des Wandels zum Zwecke hat. Durch ſie wird der Religionsglaube zur öffentlichen Angelegenheit des Menſchengeſchlechts und die Menſchen werden zu einem Volke Gottes, das fleiſsig iſt in guten Werken. Dieſer Dienſt enthält allein das Princip der Möglichkeit zur Erweiterung einer alle Menſchen befaſſenden

Kirche, einer moraliſchen Menſchenrepublik

Dieſes wird dieſe Abhandlung hinlänglich charakteriſiren. Der ſechſte und letzte Aufſatz iſt: *Ueber den Unterſchied der Klugheit von der Sittlichkeit, und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre* S. 180-198. Sie zeichnet ſich durch Leichtigkeit des Vortrages und durch Beſtimmtheit der Begriffe vorzüglich aus.

10) Leipzig in der Müllerſchen Buchhandlung: *Drey Abhandlungen philoſophiſchen Inhalts* von *Chriſtian Wilhelm Snell* Prorektor des Gymnaſii zu Idſtein 1796 16 B. 8.

Hr. Snell liefert dem Publiko in dieſem Buche drei neue noch ungedruckte Abhandlungen praktiſchen Inhalts. Sie ſind überſchrieben: I. *Von der moraliſchen Glückſeligkeitswürdigkeit* S. 1 — 82. II. *Ueber den Satz des Optimismus, daſs dieſe Welt die beſte ſey* S 83 — 186. III. *Ueber den Werth des Lebens* S. 187 — 246. In allen drei Abhandlungen folgt der Hr. Verf. den Principien der Kritik der reinen Vernunft, und man kann daher die Reſultate derſelben im allgemeinen ſchon wiſſen. Das Motto der erſteren iſt die Klopſtockiſche Stelle:

„Einſt wägt, die Wagſchal' in der erhabenen Hand,
Gott Gluck und Tugend gegen einander gleich;
Was in der Dinge Lauf jezt mislingt,
Tonet in ew gen Harmonien."

Dieſe Stelle enthält zugleich das Reſultat der Abhandlung. Ueber die Frage: Wozu die ſo dringende Foderung der moraliſchen Vernunft, daſs Tugend mit Wohlſeyn bei jedem ſittlichen Weſen genau zuſammen ſtimme? läſst ſich der Hr. V S. 22 folgendergeſtalt heraus: „Dieſe Frage könnte kurz und gut abgewieſen werden, weil ſie, wofern ſie ein Einwurf gegen die Realität der Idee von der Glückſeligkeitswürdigkeit ſeyn ſoll, eben ſo ungereimt ſcheint, als wenn jemand fragen wollte: warum unſre Vernunft unbedingt-praktiſch ſey, oder warum ſie uns das Geſetz der Sittlichkeit vorſchreibe. Denn die Idee von einer moraliſch-nothwendigen Angemeſſenheit des Wohlſeyns zur Tugend, iſt ſo tief in dem Weſen unſrer reinpraktiſchen Vernunft oder unſrer ſittlichen Natur gegründet, daſs ſie nicht einmal von derſelben weggedacht werden kann. Es ſcheint eben ſo widerſinnig, ſich ein moraliſch-vernünftiges Weſen vorzuſtellen, das die Glückſeligkeit des Laſterhaften, und die Unglückſeligkeit des Tugendhaften an und für ſich gut, gerecht und billig fände, als es ungereimt iſt, ſich ein ſittliches Weſen zu denken, das Lügen, Betrug und Ungerechtigkeit billigen und für erlaubt halten könnte. Soll alſo die Vernunft moraliſch oder von unbedingt-praktiſchem Gebrauche ſeyn und bleiben; ſo kann ſie von der Forderung nicht abſtehen, daſs die Beobachtung ihrer Geſetze Glückſeligkeit, und die Uebertretung derſelben Unglückſeligkeit zur Folge habe. Eine Sittlichkeit, die keinen Anſpruch auf Wohlſeyn gäbe, würde für uns ein undenkbarer Gedanke ſeyn. Ueber das aber, was in dem Weſen der Vernunft ſelbſt ſeinen Grund hat, läſst ſich die Frage: warum es ſo ſey, nicht wohl aufwerfen.

Dieſe Beantwortung des Verf. ſcheint indeſſen nicht befriedigend. Denn da die Vernunft hier ein *beſtimmtes* Verhältniſs fodert, eine ſolche Foderung der Vernunft ſich aber allemal auf ein Urtheil, das den Grund dazu enthält, ſtützen muſs; ſo muſs dieſer Grund auch auſſer der Foderung ſelbſt gefunden werden können. Dieſer Grund iſt aber gewiſs nicht unter den Vortheilen

zu ſuchen, welche der Verf. S. 23 u. ſ. w. angibt, und worüber des Verf. Gedanken zu leſen, in anderer Rückſicht ganz intereſſant iſt. Er fährt nämlich S. 23 fort: „Jedoch entdecken ſich uns, bei einigem Nachdenken, die wichtigſten Vortheile, welche ſowohl in Hinſicht auf unſre ſittliche Veredlung, als auch auf unſre Gemüthsberuhigung aus der oft genannten Idee von moraliſcher Glückſeligkeitswürdigkeit entſtehen.“ Dieſe Vortheile ſind: 1) daſs wir durch das innere Bewuſstſeyn jenes Ausſpruchs unſrer moraliſchen Vernunft, „daſs Tugend ein ihr entſprechendes Maaſs von Glückſeligkeit zur Folge haben ſolle,“ überzeugt werden, daſs die Sittlichkeit den Trieb und das Verlangen nach Glückſeligkeit überhaupt nicht aufhebe, nicht für unerlaubt erklärt; ſondern daſs ſich Tugend und Wohlſeyn gar wohl mit einander vertragen. 2) Die Idee von der Glückſeligkeitswürdigkeit dient dazu, daſs dadurch der Genuſs der ihm zu Theil werdenden Glückſeligkeit erhöhet, veredelt, und, wenn ich ſo ſagen darf, geheiligt wird. Denn indem er ſich ſelbſt mit Wahrheit das Zeugniſs geben kann, daſs er nie anders, als in Harmonie mit der Sittlichkeit und mit beſtändiger Unterordnung aller ſeiner Neigungen unter das Geſetz der Vernunft, ſinnliche Güter zu erlangen und zu genieſsen ſucht; ſo verläſst ihn auch nie das Bewuſstſeyn, daſs ſein irdiſches Wohlſeyn nicht nur von der Vernunft ſelbſt für erlaubt erklärt, gut geheiſsen und gebilligt, ſondern auch durch den Genuſs deſſelben ogar eine dringende Forderung ſeiner moraliſchen Natur befriedigt werde. Sie eröfnet uns 3) den Weg zur Gotteserkenntniſs, ſo weit wir derſelben in dieſem Leben fähig ſind, nebſt der Ausſicht in eine künftige Welt: und dieſes auf folgende Art:

Meine rein-praktiſche Vernunft erklärt es für recht, für unbedingt praktiſch nothwendig, daſs nicht nur ich, ſondern auch alle andere moraliſche Weſen jedes in dem ſeiner Sittlichkeit angemeſſenen Grade glücklich werden, daſs mithin eine ſolche Ordnung der Dinge exiſtire, von welcher die vollkommenſte Harmonie zwiſchen der ſittlichen Würdigkeit und der Glückſeligkeit jedes Subjektes Endzweck und nothwendige Folge ſey, das heiſst, eine moraliſche Weltordnung. Wäre ich ſelbſt im Stande eine ſolche Harmonie zur Wirklichkeit zu bringen; ſo würde es meine Pflicht ſeyn, dieſes zu thun, weil in dieſem Falle jener Ausſpruch meiner Vernunft, welche eine moraliſche Weltordnung für praktiſch-nothwendig erklärt, ein an mich ergehendes Gebot enthalten, oder ein mich ſelbſt verbindendes Geſetz ſeyn würde. Da mir aber die Hervorbringung einer moraliſchen Ordnung der Dinge unmöglich iſt, und ewig unmöglich bleiben wird; ſo iſt auch, wie bereits bemerkt worden, jener Ausſpruch meiner Vernunft keine Forderung an mich, ſondern ſie geſchiehet mir zum Beſten oder für mich, ſo wie für alle meine moraliſchen Mitgeſchöpfe, und wir ſind vermöge derſelben befugt, die eines jeden perſönlichen Werthe entſprechende Glückſeligkeit zuverläſſig zu erwarten. Denn indem die Vernunft ſagt, daſs etwas praktiſch-nothwendig ſey oder geſchehen ſolle, ſo legt ſie nicht nur eines Theils einem jeden, der zu deſſen Leiſtung im Stande iſt, die Pflicht auf, daſſelbe wirklich zu leiſten, ſondern ſie giebt andern Theils auch dem, welcher als Gegenſtand dieſer Leiſtung gedacht wird, oder zu deſſen Beſten ſie abzweckt, das Recht, dieſelbe zu fordern. Machen wir von dieſem Grundſatze die Anwendung auf unſern Gegenſtand; ſo erhellet offenbar, daſs alle moraliſche Weſen, durch den Ausſpruch der

Ver-

Vernunft, daſs die Glückſeligkeit eines jeden mit deſſen Sittlichkeit in Uebereinſtimmung ſtehen ſolle, gegründeten Anſpruch auf eine ſolche Ordnung der Dinge erhalten, von der dieſe Harmonie des Wohlſeyns und der perſönlichen Würdigkeit eine unausbleibliche Folge iſt. Aber was hieſse denn das: Anſpruch und Recht auf eine Sache haben, ohne zu wiſſen, von wem man ſelbige verlangen und erwarten dürfe? Was hieſse es: ſich bewuſst ſeyn, daſs die Vernunft Glückſeligkeit in Harmonie mit der Sittlichkeit fordere, ohne zu wiſſen, von wem ſie ſelbige fordere, oder ob auch nur überall ein Weſen exiſtire von dem ſie etwas fordern könne? Würde das nicht in hohem Grade widerſinnig ſeyn? Jede unbedingte Vernunftforderung nöthigt uns alſo, das Daſeyn eines Weſens anzunehmen, an das ſelbige geſchiehet, und das vermögend iſt, ihr Genüge zu leiſten An kein endliches Weſen kann jene Forderung, von der hier die Rede iſt, ergehen, weil kein endliches Weſen zur Erfüllung derſelben im Stande iſt.

Wie mit der Behauptung, daſs der Glaube an Gott einen praktiſchen Grund habe, die S. 43 geäuſſerte Meinung, daſs auch den theoretiſchen Gründen ihr Werth gelaſſen werden müſſe, beſtehen könne, ſieht Rec. nicht ein. — In einem Anhange zu dieſer Abhandlung werden mehrere Stellen aus Kants Schriften erläutert.

In der Abhandlung über den *Optimismus* prüft der Verf. zuerſt die theoretiſchen Gründe dafür, bei welchen man möglichſt gröſste Glückſeligkeit der Lebendigen als Weltendzweck vorausſetzt, und zeigt das Mangelhafte in denſelben. Sodann ſetzt er den Begriff eines ſittlichen Optimismus auseinander und zeigt zugleich die Beſtimmungsgründe deſſen Realität zuzulaſſen. Die Vorſicht, welche der Verf. in Beſtimmung der einzelnen Zwecke befolgt, iſt durchgängig anzurathen. In dieſer Hinſicht iſt ſchon viel zu viel behauptet, wenn es S. 125 heiſst: „Jede Welt, in der moraliſche Weſen leben, und den Endzweck ihres Daſeyns, ſittliche Vervollkommnung erreichen ſollen, muſs alſo eingerichtet ſeyn, daſs dieſe nicht nur die Mittel zur Fortſetzung ihrer Exiſtenz, ſondern auch zu ihrer ſtets fortſchreitenden intellektuellen und ſittlichen Ausbildung darin finden. Was in beſondere dieſe Menſchenwelt betrifft; ſo muſs dieſelbe, wofern ſie den Namen der beſten verdienen ſoll, aus mehrern Gründen, mancherlei feinere und gröbere, edlere und unedlere, ſinnlichere und geiſtigere Genuſsarten darbieten. Die Reize des Angenehmen und deſſen Genuſs können und ſollen eines Theils zu Mitteln der Erhaltung unſrer irdiſchen Exiſtenz dienen; andern Theils ſoll, wie ſchon oben iſt bemerkt worden, das Verlangen darnach auf vielfache Weiſe uns ein ſtarker Antrieb zur Uebung, Entwickelung und Vervollkommnung aller unſerer Fähigkeiten und Kräfte werden, deren ſtets fortſchreitende Kultur und vernünftige Anwendung die ſittliche Veredlung theils vorbereiten, theils herbeiführen muſs. — Ueberdas iſt ja das Wohlſeyn der Menſchen, als moraliſcher Weſen, nach dem Vorhergehenden, auch an ſich Zweck des Schöpfers, in ſo fern ſie ſich durch Rechtverhalten des Wohlſeyns moraliſch-empfänglich und würdig machen Auch die Idee, daſs eine ſtets wachſende ſittliche Vollkommenheit der Vernunftweſen Zweck der Schöpfung ſey, iſt zu kühn und hat ſelbſt etwas falſches. Nur *möglicher* Fortſchritt im Sittlichen, nicht *wirklicher*, kann göttlicher Zweck in einer moraliſchen Welt ſeyn, weil nur jener, nicht dieſer, ganz von dem göttlichen Willen abhängig iſt.

Die letzte Abhandlung: Ueber den Werth des Lebens unterſucht erſt die wi-

der-

derſprechenden Meinungen der Eudämoniſten, dann folgt die eigne Theorie des Verf. welche kürzlich folgende iſt: Die Glückſeligkeit iſt zwar allerdings ſowohl Zweck der Natur in uns, in ſofern uns der Trieb nach Vergnügen weſentlich und angeboren iſt, als auch Zweck der Natur auſſer uns, in ſo fern wir vermöge dieſer Welteinrichtung eines gewiſſen Maaſſes von Glückſeligkeit theilhaftig werden können und ſollen. Aber ſie iſt weder in der einen noch in der andern Hinſicht höchſter Zweck des Lebens, von dem der ganze Werth unſeres Daſeyns abhängt. Der höhere Zweck der Natur auſſer uns oder der Welteinrichtung iſt die allmählige Vervollkommnung der Individuen und des ganzen Geſchlechts, oder die Entwickelung, Uebung und Ausbildung aller ſinnlichen, intellektuellen und moraliſchen Kräfte der Menſchheit. Dieſem höhern Zwecke iſt die Glückſeligkeit und der Wohlſtand der Individuen, der Nationen und der ganzen Gattung untergeordnet. Denn die höchſte Weisheit hat nicht darum den ganzen Weltplan ſo augenſcheinlich auf die allmählige Ausbildung des Menſchengeſchlechts angelegt, damit daſſelbe durch dieſe Ausbildung immer glückſeliger würde: ſondern ſie gab uns zu dem Ende dieſe viele ſinnliche Bedürfniſſe und dieſe ſtarken Triebe nach ſo mannichfaltigen Arten des Vergnügens, damit ſelbige uns zum beſtändigen Gebrauche, zur Uebung und Vervollkommnung unſrer Kräfte anſpornen möchten. Und weil ſie ihre Abſicht gewiſs nur in geringem Grade würde erreicht haben, wenn ſie uns die Befriedigung unſrer Triebe, die Erfüllung unſrer Wünſche, mit einem Worte, die Erlangung deſſen, was wir unter dem Begriffe des ſinnlichen Wohlſeyns zuſammenfaſſen, gar zu leicht gemacht hätte; ſo legte ſie uns tauſenderlei Hinderniſſe und Schwierigkeiten in den Weg: ſie umgab uns mit unzähligen Uebeln, die uns ohne Unterlaſs drohen, und den Einen in gröſserm, den Andern in geringerm Maaſse wirklich treffen: ſie läſst es geſchehen, daſs wir uns öfters derjenigen Güter, an denen unſer Herz am feſteſten hängt, plötzlich beraubt und unſre ſchönſten Hofnungen in einem Augenblicke vereitelt ſehen, — alles zu dem Ende, daſs wir, durch Furcht, Beſorgniſs und Noth gedrungen, jede unſrer Kräfte aufbieten ſollen, um uns gegen Unglück zu ſichern und unſer Wohlſeyn immer feſter zu begründen. Und wieviel ſowohl die Individuen, als auch ganze Nationen, ja das geſammte Menſchengeſchlecht, durch dieſe Anſtrengungen an Kultur wirklich gewinnen, dies fällt von ſelbſt in die Augen. Daher kann man ſagen, daſs, indem wir der Glückſeligkeit nachſtreben, wir mögen unſern Zweck erreichen oder nicht, wenigſtens die Abſicht der Natur immer an uns erreicht werde.

Wenn alſo der Urheber unſers Daſeyns uns dieſe Welt zum Wohnorte anwies, nicht ſowohl, daſs wir hier in hohem Grade glücklich werden, ſondern daſs wir durch das Verlangen und das Beſtreben, es zu werden, uns immer mehr ausbilden ſollen; ſo erhellet, daſs in dieſer Hinſicht der Werth unſers Lebens nicht von dem Maaſse abhängt, indem wir der Glückſeligkeit wirklich theilhaftig werden, ſondern von der Stufe der Kultur unſrer Kräfte, zu der wir uns durch eigenes Streben und Ringen, während unſrer zeitlichen Exiſtenz hinaufarbeiten. In dieſem Betrachte hat das Leben manches Bedauernswürdigen, dem es, in Rückſicht auf zeitliches Wohl und Wehe, beſſer geweſen wäre, wenn er nie wäre geboren worden, der aber durch ſeine unabläſſigen Kämpfe mit Unglück und Gefahren einen

unge-

ungewöhnlichen Grad der Seelenſtärke, der phyſiſchen oder geiſtigen Vervollkommnung und der Kultur aller Vermögensarten erreicht hat, einen ungleich höhöhern Werth als das Leben jener Günſtlinge des Glücks, die vor lauter Genuſs, welcher alle ihre paſſiven Vermögen ohne Unterlaſs beſchäftigt, weder Muſse noch Arbeit und Luſt übrig haben, an die Ausbildung ihrer thätigen Kräfte zu denken, und ſich dadurch des Ranges freier Vernunftweſen würdig zu machen.

Doch es iſt noch etwas in der menſchlichen Natur, auf welches alles Uebrige, ja das Leben ſelbſt, bezogen werden muſs, wenn es einen über die niedrigen Rückſichten dieſer Sinnenwelt erhabenen Vernunftwerth erhalten ſoll. Dies iſt die Sittlichkeit. Alle Gaben und Talente des Geiſtes, alle Kultur der Anlagen und Kräfte, alle Kunſtfertigkeiten und Geſchicklichkeiten ſind nur in ſofern Gegenſtände einer höhern Vernunftbilligung, als ſie durch Freiheit zu einem recht- und pflichtmäſsigen Gebrauche angewendet werden. Die Vorſehung ſelbſt hat bei dieſer ſo offenbar auf die Ausbildung der vernünftigen Weſen angelegten Einrichtung aller Dinge das zum letzten Zwecke, daſs wir durch Uebung unſrer Freiheit und Selbſtthätigkeit, durch Bezähmung der ungeſtümen Leidenſchaften, durch Entwöhnung von der Herrſchaft der gröbern Sinnlichkeit und durch Entwickelung der edlern Gefühle des Herzens je länger je mehr zur Moralität heranreifen ſollen. Alle Kultur iſt alſo nach dem Urtheile der ſittlichen Vernunft nur dann etwas werth, wenn ſie Mittel und Vorbereitung unſrer moraliſchen Veredlung wird.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.
III. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

INHALT.

Seite

1. *Tiedemanns* Geiſt der ſpekul. Philoſophie 6 Bog. 369

2. *Fülleborns* Beiträge 7tes St. 408

3. *Reche* Marc. Aurelius Antonins Unterhaltungen mit ſich ſelbſt 412

4 *Zwanzigers* Unpartheiiſche Erläuterung über die Kantiſche Lehre von den Ideen u. ſ. w. 414

5. *Reinhards* Syſtem der chriſtl. Moral *Erſter Band.* 424

6. *Kants* Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. 504

7. *Hofbauers* Allgemeines Staatsrecht. 518

8. *Parſchke* Gedanken über einige Gegenſtände des Schönen Erſte und Zweite Sammlung 537

9. *Maaſs* Verſuch über die Einbildungskraft 547

10. *Grohmann* über den Begriff der Geſchichte der Philoſophie 555

Digitized by Google

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessanten Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die beim Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in dem Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

ANZEIGE.

In meinem Verlage ist erschienen: *Unterhaltung eines Kosmopoliten mit einem einsamen Bergbewohner über Transorganisation und Unsterblichkeit.* (auch unter dem Titel: *die Himmelsburg*) 8. 1 Rthlr.

Der Titel dieses Werks zeigt an, dass der Inhalt desselben aus einem ganz besondern Gesichtspunkte und nach eigner Art und Form abgehandelt ist; man hält deswegen für nöthig, dem Publiko einige Belehrung darüber zu ertheilen.

Der Herr Verfasser dieses Buchs war schon längst willens, seine Gedanken über den Geist des Menschen und dessen Fortdauer nach dem Tode, der Welt vor Augen zu legen, aber so lange andere Geschäfte ihm die erwünschte und nöthige Musse nicht dazu gewährten, blieb diese Absicht unerfüllt.

Endlich musste eins dieser Geschäfte selbst die stärkste Aufforderung darzu werden, den gefassten Entschluss zur Ausführung zu bringen. Diese Aufforderung gab das soge-

Digitized by Google

nannte Transorganiſationsſyſtem, welches der Herr Verfaſſer in dem intereſſanten Buche fand, das er unter dem Titel: *Adelheid von Klarenz oder die Leiden und Freuden der Empfindſamkeit*, aus dem Franzöſiſchen überſetzte und das in einer andern Buchhandlung erſcheinen wird. Da dieſes Transorganiſationsſyſtem eine ganz ſonderbare Lehre von dem Weſen des menſchlichen Geiſtes und von dem Zuſtande des Menſchen nach dem Tode aufſtellt, die aber aus dem gewöhnlichen Auferſtehungsſyſtem in gewiſſer Rückſicht natürlich folgt, ſo nahm der Herr Verfaſſer hieraus Gelegenheit, aus dem entgegengeſetzten Geſichtspunkte dieſes Syſtems ein eigenes Syſtem aufzuſtellen, um dem ſeinigen dadurch deſtomehr Licht zu geben. So wie Verlan, (Vernes) der Verfaſſer des Transorganiſationsſyſtems von dem Geſichtspunkte der gewöhnlichen Auferſtehungslehre ausgeht, und die Menſchheit auf dieſer gewohnten Heerſtraſse durchs Reich der Verwandlung in ein ewiges Labyrinth von Sinnlichkeit führt, ſo geht der Herr Verf. dieſe Bahn vorüber und reicht der Menſchheit den Faden, der ſie aus dieſem ewigen Labyrinth der Sinnlichkeit zu einer beſſern Unſterblichkeit überführt. So wie dort aus der gewönlichen Auferſtehungslehre ein falſches Syſtem gefolgert iſt, ſo iſt hier die Nichtigkeit jener Lehre gezeigt und das eigentliche wahre Syſtem der Unſterblichkeit ins Licht geſetzt.

Weil der Roman: *Adelheid von Klarenz oder die Leiden und Freuden der Empfindſamkeit*, worin das Transorganiſationsſyſtem vorkömmt, durch das Maleriſche und Empfindſame ſeiner Darſtellung zu hinreiſſend und intereſſant iſt, als daſs derſelbe nicht eine Menge Leſer finden ſollte: ſo hat der Herr Verfaſſer für den Vortrag ſeiner Unſterblichkeitslehre den Ton der Unterhaltung gewählt, um bei eben dieſem beſſern Eingang zu finden, den Schleier der Sinnlichkeit wegzunehmen, den die Verwandlungslehre Verſans der Menſchheit vor die Augen deckt, und zu den prächtigen Scenen, die Verſan ſchildert, diejenige Scene hinzuzuthun, die den Geiſt des irdiſchen Wandrers aus dem Lande der Sinnlichkeit ins Land einer beſſern Unſterblichkeit überführt.

Das Ganze beſteht aus 4 Abhandlungen, die mit Geſprächen und Briefen untermiſcht ſind, was in den Abhandlungen nicht ausgeführt iſt, wird in den Briefen abgehandelt, und was in dieſen nicht berührt iſt, kommt in den Geſprächen vor. Auf ſolche Art ſuchte der Herr Verfaſſer auf eine unterhaltende und einleuchtende Art Vollſtändigkeit des Ganzen zu erzielen.

Da der Herr Verfaſſer in dieſem Werke der Menſchheit das höchſte Ziel ihrer einzigen wichtigſten Hoffnung zu ſichern ſucht; ſo verſprechen wir uns nach dieſer Bekanntmachung deſto mehr Aufmerkſamkeit der Leſer. Leipziger Michael-Meſſe 1797.

von Kleefeldſche Buchhandlung.

Digitized by Google

1) Marburg in der akademiſchen Buchhandlung: *Geiſt der ſpekulativen Philoſophie* von *Dietrich Tiedemann*, Fürſtl. Heſſiſchen Hofrath und ordentlichem Lehrer der Philoſophie zu Marburg. *Sechſter Band*, welcher von Thomas *Hobbes* bis auf *Berkeley* geht. 1797. 42 B. 8.

Hr. T. ſcheint noch nicht gewiſs zu ſeyn, ob er ſein Werk auch bis auf die neueſten Zeiten fortſetzen wird. Es wäre Schade, wenn er ſich durch einige Kritiken, die ihren Tadel zu weit getrieben und ſein Werk aus unrichtigen Geſichtspunkten beurtheilt haben, abhalten laſſen ſollte, ſein nützliches und gelehrtes Werk zu vollenden. Sicher kann Hr. T. die Freiheit nicht misbilligen, mit welcher andere ſeine Beurtheilung der Thatſachen verlaſſen, und ſie hie und da für ungegründet ausgeben. Denn eine ſolche Freiheit kann mit der Achtung gegen ihn und ſeine Arbeit ſehr wohl beſtehen. Auch ſcheint Hr. Tiedemann allzuwegwerfend über diejenigen zu urtheilen, welche die Philoſopheme der Vorzeit nach einer Idee der Vollkommenheit beurtheilt wiſſen wollen. Denn Hr. T. bedient ſich ja derſelben Methode. Wie verfährt er anders, wenn er behauptet, daſs dieſer oder jener Philoſoph die Sache mehr erwieſen, die Philoſophie fruchtbarer gemacht u. ſ. w. Hat er hier nicht eine Idee von dem im Kopfe, was die Philoſophie im Allgemeinen leiſten ſoll und miſst er nicht die Arbeit, welche bisher gethan iſt, nach dem, was er für den Zweck und die Abſicht aller Philoſophie hält? Wie kann er nun verlangen, daſs andere ſeine Reſultate und ſeine Beurtheilungen nicht auch nach dem ſchätzen ſollen, was ſie für den Zweck der Philoſophie halten? Daſs jeder Philoſoph das, was er für wahr hält, auch für objektiv wahr annimmt, folglich von andern Beiſtimmung oder Widerlegung verlangt, iſt natürlich, alſo auch natürlich, wenn er die Werke anderer nach denjenigen Reſultaten beurtheilt, welche er für wahr hält. Wenn man nun die Principien der Beurtheilung nicht zur Ausmittelung der Thatſachen und Meinungen gebraucht, ſondern ſie nur zur Werthſchätzung derſelben anwendet; ſo kann dadurch für die Geſchichte kein Nachtheil entſpringen. Rec. weiſs des Hrn. T. Werk nach keinen andern Principien zu beurtheilen, als 1) nach den Geſetzen der Geſchichtskritik, wobei unterſucht wird, ob er die Meinungen anderer treu und deutlich vorſtellt, und 2) nach den Vorſtellungen, welche ſich Rec. von dem Zwecke und Werthe der Philoſopheme macht. Nach dieſem letztern Maasſtabe allein kann Rec. die Tiedemanniſchen Urtheile über die hiſtoriſch vorgetragenen Meinungen würdigen.

Man kennt Hrn. T. als einen treuen, gelehrten und fleiſsigen hiſtoriſchen Forſcher, und er zeigt auch in dieſem Bande, daſs er alle Quellen benutzt hat, um die

Meinungen der Philoſophen, deren Geſchichte er vorträgt, vollſtändig darzuſtellen. Mit den Beſtimmungen des Werths dieſer Meinungen iſt Rec. nicht immer zufrieden, und er wird daher hierauf inſonderheit ſeine Beurtheilung einſchränken.

Nach dem Erſten Hauptſtücke, welches von dem Fortgange der Kultur im Abendlande und den erſten Urſachen eines bevorſtehenden Verfalles bis auf die Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts handelt, folgt S. 33 das andere Hauptſtück, welches von *Thomas Hobbes* redet. Nachdem Hr. T. erzählt hat, wie er einige ontologiſche Begriffe beſſer, als ſeine Vorgänger beſtimmt habe, trägt er ſeine Vorſtellungsart vom Raume S. 43 vor, worüber er alſo urtheilt: „Der Raum verurſacht ihm gleichfalls nicht geringe Mühſeligkeit; kein Wunder, daſs eine Wiſſenſchaft ihm nicht gefiel, wo faſt jeder Begriff ſolche Wolken um ſich hatte! Dennoch dringt er auch hier weiter als die Vorgänger; wenn wir, ſpricht er, uns einen Körper als auſſer uns blos vorſtellen, ohne auf irgend etwas anders zu ſehen, hernach aber den in Gedanken, oder auch würklich wegnehmen, ſo bleibt uns ein Bild zurück, und dies eben iſt die Vorſtellung des Raumes. Dann iſt nach der allgemeinen Sprache Raum vorhanden, wenn etwas hingeſtellt werden kann. Dies nennt er auch den eingebildeten Raum (ſpatium imaginarium), im Gegenſatze des reellen, welcher die Ausdehnung jedes Körpers iſt; jener iſt bloſse Vorſtellung, dieſer etwas äuſſerlich vorhandenes, nicht von der Vorſtellung allein abhängendes. Ganz beſtimmt und deutlich konnte er ſich hierüber nicht ausdrücken, man ſieht aber, daſs er doch den Raum für bloſse Erſcheinung auszugeben willens iſt. Worin er denn am Ende nicht Unrecht behalten dürfte, nur müſsten ſtrengere Beweiſe beigebracht, zum wenigſten ſollte, wie er blos Phänomen iſt, mehr aufgehellt werden.“ Man ſieht hieraus deutlich, daſs Hr. T. die Hobbeſiſche Vorſtellung des Raums nach dem Ideale der Philoſophie beurtheilt, welche er für die vollkommenſte hält. Indeſſen findet Rec. dieſes Urtheil nicht ganz bündig. Denn woraus ſoll erhellen, daſs H. den Raum für eine bloſse Erſcheinung ausgebe und was ſoll dieſes überall heiſsen? Nimmt Hr. T. den Ausdruck Erſcheinung in dem Leibnitziſchen und Neutoniſchen Sinne, wo Erſcheinung (Phaenomenon) ſo viel als *ſinnlicher Gegenſtand* bedeutet; ſo iſt es falſch, daſs H. den Raum für einen ſolchen hielt. Denn ens imaginarium iſt kein reales Objekt. Soll Erſcheinung ſo viel als Schein bedeuten; ſo ſieht man nicht, wie gelegt werden kann, daſs H. Recht habe. Denn offenbar iſt doch der Raum nicht bloſser Schein. Es ſcheint alſo in dieſer Beurtheilung eine Verwirrung.

Die Beſchuldigung der Gotteslängnung iſt auf viel zu leichte Gründe gebaut. Das Univerſum, ſagt Hobbes, iſt der Inbegriff aller Körper, hat folglich keinen unkörperlichen Theil. Subſtanz und Körper ſind gleichbedeutend, weil wir finden, daſs nur die Materie bleibt, die Accidenzen wandeln. Alſo iſt unkörperliche Subſtanz ein Wort ohne Sinn, nichts beſſer als der Ausdruck unkörperlicher Körper. Welche hieraus in Anſehung der Naturbegebenheiten entſpringen, fügt Hr. T. hinzu, „läſst ſich bald ahnden. Hobbes hält nichts für würklich vorhanden als Körper; hiezu nun auch genommen, daſs er Gottes Unendlichkeit ableugnet, und Gott ſelbſt für ſchlechterdings unbegreiflich, das heiſst nach ſeinem Sinne, für ein Weſen erklärt, wovon wir gar keine Vorſtellung noch Begriff haben; ſo wird man wol an der ihm vorgeworfenen Gottesleugnung nicht Urſache haben ſehr zu zweifeln.

ſein. Wir, ſagt er, können uns nichts vorſtellen, als was in gewiſſe Ausdehnungsgränzen eingeſchloſſen iſt, weil alles vorgeſtellte vorher muſs empfunden geweſen ſeyn. Ein unendliches Weſen, ein Weſen, das zur ſelben Zeit ganz in einem, und ganz im andern Orte iſt, oder mehrere Weſen, die zugleich im ſelben Raume ſind, das alles ſind Reden ohne alle Bedeutung. Alſo bezeichnet Gottes Unendlichkeit uns weiter nichts, als dafs wir uns ihn vorzuſtellen nicht vermögen. Man ſieht, Hobbes beſtreitet neben der Unendlichkeit auch die Allgegenwart, und dieſe zwar theils dadurch, dafs ein Weſen nicht zugleich ganz an mehreren Orten ſeyn kann; theils auch dadurch, dafs Gott nicht allenthalben iſt, weil ſonſt derſelbe Raum mehrere Subſtanzen, Gott und die Körper faſſen würde. In Anſehung des erſtern ſchlieſst er ſichtbar fehl, weil ihm nur das extenſiv Unendliche vorſchwebte, Gott aber intenſiv unendlich iſt. In Anſehung des letztern dürfte er zwar Recht behalten; allein damit wird Gottes Unendlichkeit nicht aufgehoben. Im Ganzen erhellt hieraus ſeine Gottesleugnung: Gott muſs ihm zufolge Körper ſeyn, alſo entweder die ganze Welt, oder die ganze Materie, oder ein beſonderer nicht zur Welt gehöriger Körper. Vom letzten ſagt er nirgend etwas, noch auch von einem Urheber der Welt, und Baumeiſter; in den erſten Fällen hingegen iſt kein Gott, weil nach unten darzulegendem alle Denkkraft ihm aus der Organiſation entſpringt, nicht jeder Materie anklebt, folglich neben der Materie kein denkendes, ſie anordnendes Weſen vorhanden iſt.

Hierzu rechne man endlich, dafs er Gottes Daſeyn für ſchlechterdings unerweislich erklärt; in Anſehung der Welt, heifst es, kann manches gefragt, aber nichts beſtimmt werden, alſo nicht, ob die Welt von jeher geweſen, oder einmal entſtanden iſt?

Aus allen dieſen fliefst nicht der mindeſte Beweis für Hobbes Atheismus. Wer etwas für unerweislich erklärt, leugnet deshalb den Satz noch nicht, und behauptet noch nicht das Gegentheil, und wer glaubt, dafs unkörperliche Subſtanzen unerkennbar für uns ſind, leugnet darum noch nicht ihre Möglichkeit an ſich. Mehr als das erſtere erhellet aber aus dem nicht, was Hr. T. von Hobbes anführt. Die pſychologiſchen Gedanken von Hobbes werden richtig gewürdiget.

Drittes Hauptſtück. *Peter Gaſſendi.* Hr. T. ſpekulirt über einige Meinungen dieſes Philoſophen ſo, als ob gewiſſe Sätze, die er bei ſeiner Beurtheilung zum Grunde legt, über allen Zweifel erhaben wären, die doch wenigſtens höchſt ungewifs, wo nicht gar ganz ſinnleer ſind. Man leſe z. B. wie er bei dieſem Artikel die Lehre von der unendlichen Theilbarkeit beurtheilt: „Die (S. 71) unendliche Theilbarkeit der Materie konnte Gaſſendi, als Atomiſt, nicht einräumen, er bedient ſich dazu des Grundes vornehmlich, dafs ein endlicher Körper ſonſt eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten müſste. Hier kam Ariſtoteles mit ſeiner Diſtinktion zwiſchen dem infinito in potentia, und actu in den Weg, und den weiſet er ſehr gut ſo zurück: offenbar iſt dieſe Unterſcheidung leerer Wortkram, ein Körper, als noch nicht getheiltes Continuum, hat keinen würklichen Theil, er bekommt die Theile erſt durch die würkliche Theilung. Läſst ſich nun ſagen, er hat zwei Theile, weil man in ſo viele ihn zerlegen kann; ſo muſs ſich auch ſagen laſſen, er hat unendliche Theile, weil er ins Unendliche theilbar iſt. Folglich dient dieſe Ausflucht, den Einwurf ein wenig abzuhalten, nicht aber ihn abzuwehren. Auch tritt ihm hier Deskartes in

den Weg mit dem Worte unbeſtimmt; unendliche Theile, ſagt der, hat der Körper nicht, aber unbeſtimmte, (indefinitas partes). Ihn fertigt Gaſſendi damit vortreflich ab, daſs endlich und unendlich kontradiktoriſch entgegengeſetzt ſind, mithin ſo bald man unendlich wegnimmt, man endlich ſetzen muſs, folglich dieſe Unbeſtimmtheit leere Ausflucht iſt. Laſs ſie immer in Rückſicht auf uns unbeſtimmt ſeyn, an ſich müſſen ſie doch endlich oder unendlich bleiben" — Hier wird Ariſtoteles blos durch einen Machtſpruch und gewiſs ohne Grund verdammt, und Gaſſendi's Behauptung, daſs endlich und unendlich contradiktoriſche Begriffe wären, iſt ebenfalls grundlos und falſch. Eben ſo werden Gaſſendi's Klügeleien über die Möglichkeit der Empfindung ſo beurtheilt, als wenn wir in den neuern Zeiten viel weiter in dieſer Einſicht gekommen wären. Entdeckungen, die dem Rec., der in der Pſychologie doch nichts ungeleſen läſst, gänzlich unbekannt ſind. Man ſehe S. 76. Es iſt unleugbar, heiſst es daſelbſt, daſs wie man bei Figuren das Ganze in den Theilen gegründet antrift, ſo auch bei andern Beſchaffenheiten, das Ganze keine haben kann, wozu nicht jeder Theil ſeinen Beitrag liefert. Dies Princip muſs Gaſſendi entweder ableugnen, oder zeigen, daſs es bei Entſtehung des empfindlichen aus völlig empfindungsloſem nicht verletzt wird. Seine aufgeſtellten Beiſpiele werfen es nicht um, beſtätigen es vielmehr bei näherer Unterſuchung. Hierauf führt ihn ſelbſt am Ende ein richtiges Wahrheitsgefühl zurück: die Saamen nämlich, und alles, woraus die ſich bilden, haben ihm zufolge zwar keine wirkliche Empfindung, aber doch Principien der Empfindung in ſich. Unglücklicherweiſe beharrt er nicht gar lange hierbei, ſondern nimmt es gleich darauf zurück, und will, ein Atom für ſich allein ſey der Empfindung nicht fähig. Der eigentliche Weg ſich herauszufinden fehlte ihm, weil damals die verſchiedenen Stufen der Empfindlichkeit noch nicht bekannt waren."

Viertes Hauptſtück *Renatus Deskartes.* 67 – 148. Mit Recht verweilt Hr. T. etwas lange bei den Schickſalen dieſes Philoſophen. Im übrigen werden ſeine metaphyſiſchen Lehren ebenfalls nach dogmatiſchen Meinungen gemeſſen, die Hr. T. für beſſer hält, die aber vielleicht eben ſo wenig Wahrheit enthalten, als die Vernünfteleien des alten Philoſophen. Auf dieſe Art wird ſeine Theorie des Raums, der Bewegung, der Welt u. ſ. w. gewürdiget. Man würde weit beſſer unterhalten werden, wenn Hr. T. die Philoſopheme ſtets lediglich und allein nach ihrer Tauglichkeit zu dem Zwecke gemeſſen hätte, wozu ſie erſonnen waren, ſo wie er es z. B. S. 133 in Anſehung der Karteſianiſchen Lehre von der Freiheit (die jedoch eigentlich in das Gebiet der praktiſchen Philoſophie und daher in des Verf. Plan nicht gehört) gemacht hat. Das fünfte Hauptſtück handelt von einigen der vornehmſten Karteſianer, *Heereboord*, *Geulinx*, *Clauberg*, *de la Forge* und *Mallebranche*. Wir übergehen dieſe, da bei Darſtellung ihrer Syſteme keine neue Aufhellung verlangt werden kann, um einiges aus dem ſechſten Hauptſtücke auszuzeichnen, der vom *Spinoza* redet. Hr. T. urtheilt im Allgemeinen über ihn (S. 213.) folgendergeſtalt: „Tiefe der Gedanken und ſtrenge Methode zeichnen Spinozen vor allen Vorgängern der neuern Zeit, im Denken aus; aber eben dieſe ſtrenge Methode führt ihn, der einſeitigen Grundſätze halber, auch deſto weiter vom gemeinen und richtigern Wege ab. Doch iſt es der menſchlichen Vernunft heilſam, ſelbſt unentbehrlich, daſs ſolche ſtrenge methodiſche Denker auftreten, damit ſie die

die Folgen jeder Art von Grundſätzen völlig und hell überſehe, und dann jedes Syſtem, und jede Grundſätze deſto richtiger beurtheile. Sind erſt nach allen möglichen Planen, und aus allen uns nützlichen Geſichtspunkten Syſteme wie Spinozens vorhanden; dann wird die Vernunft bald zur allgemeingeltenden Entſcheidung über ihre langen Zweifel und Zwiſtigkeiten gelangen. Wie weit die Vernunft, aus metaphyſiſchen Gründen das Cabbaliſtiſche Emanationsſyſtem, in mehr metaphyſiſchem Sinne, wahrſcheinlich zu machen im Stande iſt, hat Spinoza gezeigt. Daſs ſeine Lehren aus dieſer Quelle gefloſſen ſind, lehrt nicht blos ſeine gelegentliche Berufung auf jüdiſche Lehren, ſondern auch der Inhalt des Syſtems, wie ſich bald zeigen wird, ſelbſt. Was die Cabbaliſten nur träumten, das iſt hier auf deutliche Begriffe gebracht, ſo weit es die Natur der Sache geſtattete, als auf deren Rechnung der gröſste Theil noch übrig gebliebener Dunkelheiten zu ſetzen iſt. Nicht auf deutliche Begriffe blos gebracht, ſondern a priori auch erwieſen, und in die Geſtalt mathematiſcher Demonſtrationen gebracht. Das neu auflebende Studium der Mathematik nämlich machte damals nicht geringe Hofnung, die Philoſophie werde auf den Rang mathematiſcher Allgemeingültigkeit, und Allgemeingeltenheit erhoben werden, wenn man ihr das Gewand der Geometrie anzöge. Deskartes hatte deshalb einen Verſuch gemacht, einige Lehren ſeiner Meditationen in geometriſche Form zu gieſsen, der groſse Fortgang des Carteſianismus konnte leicht den Glauben erregen, daſs dieſer Methode dies gröſstentheils zu verdanken ſey; was Wunder, daſs Spinoza durch ſie zu triumphiren hofte! Auch hat dieſe furchtbare Geſtalt des neuen Syſtems zweifelsohne manchen gewonnen, der eben dadurch den Muth zu zweifeln und zu unterſuchen verlor. Allein alles abgewogen, ſcheint ſie doch der Sache ſelbſt mehr Nachtheil als Vortheil gebracht zu haben. Nachtheil für Spinoza ſelbſt; denn über dem nicht leichten Bemühen ſeine Sätze in mathematiſche Form zu bringen, vergaſs er natürlich, ihnen an manchen Stellen mehrere Deutlichkeit und Beſtimmtheit zu geben; das Trachten nach Definitionen machte ihn die nicht weniger nöthigen Illuſtrationen und Beiſpiele vergeſſen. Ein offenbarer Nachtheil für die Leſer ſeines Buches; denn eben dieſe mathematiſche Form, bei welcher auf jedes Wort, jede Erklärung ſo ſorgfältig muſs geachtet, und das einmal geleſene mit gröſster Genauigkeit behalten werden, verſchaft dem Stud um dieſes Syſtems groſse Unannehmlichkeit, und im Verſtehen nicht geringes Hinderniſs. Ein freier Vortrag, der Wiederholungen, Abſchweifungen, Vergleichungen, und Schmuck der Rede geſtattet, würde ſonder Zweifel dem Leſer groſse Erleichterung gebracht, und das Verſtehen befördert haben, deſſen Schwierigkeit daher erhellt, daſs ſelbſt groſse Denker, Bayle, und andere, ſeinen Sinn nicht faſsten. — Man wird begierig ſeyn zu wiſſen, wie Hr. T. das Spinoziſtiſche Syſtem darſtellt, und wo er die Grundfehler ſucht. Gleich der Anfang ſeiner Beurtheilung kann uns hierüber belehren. Er ſagt: „Unter Subſtanz verſteht er, was in ſich, oder an ſich exiſtirt, und für ſich gedacht wird, das iſt, deſſen Begriff keines andern Dinges bedarf, um gebildet zu werden; im Gegenſatze der Qualitäten, oder Accidenzen, welche in einem andern ſind; und durch eben dies auch gedacht werden. Dieſer aus Carteſens Philoſophie herübergenommene Begriff iſt, den Worten nach, Carteſianiſch, der Sache nach, in etwas verändert. Deskartes dachte doch, wenn er gleich

gleich nicht beſtimmt ſagt, die Subſtanz ſolle für ſich auch angeſchaut werden, hier wird das Anſchauen übergangen, und blos das für ſich gedacht werden, in den Begriff aufgenommen. Eben hierauf ſtützt ſich Spinoza nachher vorzüglich, und dies Verſehen wird des Syſtems erſter Grundfehler. Die Subſtanz, als Gegenſtand des äuſſern ſo wohl wie des innern Sinnes, muſs durch Merkmale aus beiden Erkenntniſsquellen erklärt werden, wenn die Definition nicht einſeitig und unbefriedigend ausfallen ſoll.“ Das Verbeſſerungsmittel des Begriffes Subſtanz, welches Hr. T. in Vorſchlag bringt, möchte wohl wenig anſchlagen. Rec. kennt zwar ſolche Merkmale der Subſtanz, die aus gar keinem Sinne genommen ſind; welches Merkmal der Subſtanz aber der innere Sinn liefern könne, iſt ihm nicht bewuſst. Da Spinoza mit allen Metaphyſikern vor ihm die Dinge, nicht ſo, wie ſie den Sinnen erſcheinen, ſondern wie ſie an ſich ſind, betrachtete; ſo fallen die Einwürfe weg, welche gegen ſein Syſtem von der Seite gemacht werden, dafs er dies Anſchauliche dabei vernachläſſiget habe. — Wenn ferner Spinoza der Gottheit Ausdehnung beilegte; ſo war dieſes nicht die ſinnliche Anſchauung Raum, ſondern eine *intelligible* Ausdehnung, die der Grund der ſinnlichen Anſchauung des Raums (einer bloſſen Modifikation der erſteren) iſt. Die Einwürfe, welche daher aus der ſinnlichen Ausdehnung gegen Spinoza's Begriffe gemacht werden, treffen ihn nicht, ob er ſie ſich gleich mit allem Rechte zuzieht. Denn eine ſolche intelligible Ausdehnung iſt ein myſtiſcher und gänzlich leerer Begriff, und es iſt daher kein Wunder, dafs ihn Spinoza in der Ausführung ſelbſt nicht feſthalten konnte. Dennoch konnte Spinoza gegen alle Einwürfe, die ihn von dieſer Seite gemacht werden, ſagen, dafs ſie ihn nicht treffen. So wie Spinoza unter dem Denken, das er Gott beilegte, nicht unſer Denken, ſondern ein von demſelben ſpecifiſch ganz verſchiedenes Denken verſtand, ſo muſs man es auch von der Ausdehnung verſtehen, die er Gott beilegte. Dafs er Gott eine Ausdehnung beilegte, muſs ſeinem Syſteme ehr Vorzug als Nachtheil in Vergleichung mit dem idealiſtiſchen Syſteme verſchaffen. Hr. T. iſt indeſſen anderer Meinung. Spinoza hätte, meint Hr. T. mit ſeinem Hauptſatze dann durchdringen können, wenn er ſich zu den Idealiſten gehalten und alle Ausdehnung, nebſt allem Ausgedehnten abgeleugnet hätte. Aber, fährt er S. 227 fort. „Hierin beſteht der Unterſchied ſeines Syſtems von dem feinern Spinozismus, welcher alles nur Gedanken von Gott ſeyn läſst, und die Ausdehnung zum bloſsen Schein herabſetzt. Dies muſste er ſeinen Grundſätzen zufolge thun; denn da er anfangs alles auf bloſse Verſtandesbegriffe, mit Hinweglaſſung alles ſinnlichen baut: ſo darf er nachher, ohne in endloſe Schwierigkeiten und Widerſprüche zu fallen, nichts aus der Sinnenwelt genommenes beimiſchen. Daher macht ihm auch dieſe Ausdehnung nebſt dem Ausgedehnten in der Welt, ſo gleich unüberſteigliche Schwierigkeiten, aus welchen er nur mit genauer Noth einigen ſcheinbaren Ausgang findet. Einmal, er will nicht, dafs Gott körperlich ſey, oder einen Körper habe, weil deſſen Unendlichkeit mit des Körpers nothwendig begränzter Natur ſich nicht vereinbart. Dennoch lehrt er, dafs die Ausdehnung, Gottes Attribut iſt; wie kann aber etwas die Ausdehnung zum Attribut haben, ohne ausgedehnt zu ſeyn? Doch ich verſtehe, nur begränzte Ausdehnung kommt Gott nicht zu, und dieſe macht ihm wahrſcheinlich des Körpers Weſen aus: denn alles, was man ſonſt

ſonſt gegen die Unendlichkeit aus der Natur der Ausdehnung folgert, ſucht er ſorgfältig zu entfernen. Man höre wie: das Ausgedehnte, ſagt man, iſt theilbar: alſo jeder Theil entweder endlich oder unendlich. Wenn erſteres: ſo beſteht das Ausgedehnte aus endlichen Theilen, kann alſo nicht unendlich ſeyn. Wenn letzteres: ſo iſt ein unendliches zweimal ſo groſs als ein anderes. Ferner, man ſetze, eine unendliche Ausdehnung ſey mit Füſsen ausgemeſſen: ſo wird ein Unendliches zwölfmal gröſser, als das andere ſeyn. Ferner, man laſſe aus einem Punkte einer unendlichen Ausdehnung zwei Linien gehen, die einen Winkel machen: ſo iſt die Entfernung der beiden Schenkel jedesmal beſtimmt. Da aber die Linien ſtets fortgehen, und die Entfernung ſtets zunimmt: ſo wird ſie zuletzt unbeſtimmlich, welches ſich widerſpricht. Endlich, jeder Körper iſt leidender Natur; Gott aber, als höchſt vollkommen, kann nichts leiden. Hierauf antworte ich, der Körper beſteht nicht aus Theilen, wie ſchon dargethan iſt; antworte, daſs dieſe Ungereimtheiten alle nicht aus dem Weſen einer unendlichen Ausdehnung, ſondern aus der ſtillſchweigenden Vorausſetzung entſpringen, daſs dieſe Subſtanz aus endlichen Theilen beſteht. Alſo folgt hieraus mehr nicht, als daſs die Ausdehnung nicht aus endlichen Theilen erwachſen kann. Wendet man hiegegen ein, da die Körpersubſtanz untheilbar ſeyn ſoll: wie kommt es, daſs wir ſo geneigt ſind, ihr Theilbarkeit beizulegen? ſo erwiedere ich, daher, daſs dieſe Subſtanz ſich entweder blos durch den Verſtand, oder auch durch die Einbildung betrachten läſst. In der letzten Vorſtellungsart iſt ſie endlich und theilbar; in der erſten hingegen, blos als Subſtanz genommen, unendlich und untheilbar; vornämlich wenn man darauf merkt, daſs die Materie überall einerlei iſt, und keine Theile darin unterſchieden werden, als nur ſo fern ſie verſchieden modificirt gedacht wird, weshalb wir auch ihre Theile blos modal, nicht aber real unterſcheiden. So ſtellen wir uns vor, das Waſſer als Waſſer getheilt, und deſſen Theile getrennt werden, nicht aber, daſs ihm dies als körperlicher Subſtanz widerfährt; ferner Waſſer als Waſſer entſteht, aber nicht als Subſtanz. Da auch ferner alles in Gott, auſſer ihm nichts iſt: ſo kann nicht geſagt werden, daſs Gott von einem andern etwas leidet, mithin die Ausdehnung ſeinen Vollkommenheiten nicht angemeſſen iſt."

Es ſcheint aber als ob Spinoza dieſe angeſchuldigte Widerſprüche wohl hätte ablehnen, und ſelbſt den Sieg über die Idealiſten davon tragen können. Denn der Begriff der intelligibelen Ausdehnung ſtellte ihn erſtlich gegen alle Einwürfe ſicher, die ihm aus dem Begriffe der ſenſibelen Ausdehnung gemacht wurden, und in Anſehung der Idealiſten konnte er ſich des Vorzugs rühmen, daſs dieſe das Ausgedehnte ganz unerklärt lieſſen, er aber es durch die intelligibele Ausdehnung des abſoluten Grundes erklären konnte. So wie die ſenſibelen Gegenſtände Empfinden und Ausdehnung weſentlich verſchieden ſind; ſo hielt er ſich auch für berechtigt zwei abſolute Gründe im Intelligibelen, nämlich ein intelligibeles Denken und eine intelligibele Ausdehnung anzunehmen, die beide mit den ſenſibelen Gegenſtänden unter gleichen Namen nicht die mindeſte Aehnlichkeit haben. So konnte Spinoza ſeine Vernünfteleien gegen jeden andern metaphyſiſchen Vernunftkünſtler beſchützen. Denn wollte man ihm erwiedern, daſs er ſich in ſeinen Begriffen ſelbſt nicht verſtehe; ſo traf dieſer Vorwurf alle übrigen Metaphyſiker zugleich mit. Denn was kann man über den Sinnen hinaus in der

der menſchlichen Erkenntniſs anders als Unſinn antreffen? Der Unterſchied iſt blos, daſs einige ihrem Unſinne dadurch, daſs ſie etwas ſinnliches daran hängen, einen Schein von Verſtändlichkeit zu verſchaffen wiſſen, dahingegen andere, worunter Spinoza gehört, ihren Unſinn von allem Sinnlichem befreien und ihn dadurch bemerklicher machen.

Im ſiebenten Hauptſtücke werden die Verdienſte der Phyſikotheologen *Ray*, *Parker* und *de Staar* dargeſtellt. Die Winke, welche Hr. T. zur Beurtheilung gibt, werden von vielen nicht als hinreichend befunden werden, als, wenn er bei Gelegenheit von *Ray* S. 245 ſagt: „In ſeinen Betrachtungen vergaſs er auf einen Hauptpunkt mehr Aufmerkſamkeit zu wenden, den, daſs die Beobachtungen, um aus der Natureinrichtung einen weiſen und gütigen Urheber zu erweiſen, von der Beſchaffenheit ſeyn müſſen, daſs die abſolute Nothwendigkeit einer ſolchen Anordnung ausgeſchloſſen werde. Der Atheiſt hat bei jedem noch ſo ſchönen Beweiſe ſogleich die Gegenrede zur Hand, abſolute geometriſche Nothwendigkeit der erſten Grundkräfte, könne gar wol Quelle von Ordnung, Harmonie, und Nutzbarkeit ſeyn. Auch nimmt Ray darauf nicht zulänglich Rückſicht, daſs er ſolche Beobachtungen auswählt, welche den Ausweg zu einem blinden Ohngefähr verſchlieſsen: offenbare Folge davon, daſs er vor dem Beobachten die Begriffe von dem zu beobachtenden nicht genug beſtimmt hatte!“ Dieſe Vorwürfe ſcheinen in der That den wackern Ray nicht zu treffen, der wohl ſo gut als irgend einer ſeiner Nachfolger den Geſichtspunkt gefaſst hatte, worauf er ſeine Beobachtungen beziehen wollte. Wie aber Beobachtungen alſo eingerichtet werden können, daſs dadurch die Unmöglichkeit einer abſoluten Nothwendigkeit oder des Ungefährs (überſinnlicher Urſachen) erwieſen werde, iſt ganz unbegreiflich, und die verhaltene Meinung, als ob dieſes in den folgenden Zeiten geſchehen ſey, möchte wohl als in illuſoriſch befunden werden. Hr. T. ſcheint überhaupt ſeinen eignen Spekulationen, worauf er die Beurtheilung der Meinungen anderer bauet, allzuviel Gewiſsheit zuzutrauen. So entwirft er zur Beurtheilung der Parkerſchen Vernünfteleyen über die Endlichkeit der Welt S. 252 folgenden Schluſs: die Welt iſt nicht ewig, nicht innerlich nothwendig, nicht durchs Ohngefähr entſtanden, alſo durch Weisheit und Verſtand eines groſsen Baumeiſters dargeſtellt. Aber wer kann dieſen Schluſs billigen? iſt wohl hier eine logiſche Entgegenſetzung? Wer weiſs, wie viel Urſachen, die wir nicht kennen, hier noch in der Mitte liegen? Die Staarſchen Grübeleien werden hie und da z. E. S. 258 viel zu leicht durchgelaſſen.

Das achte Hauptſtück von *Johann Locke* iſt vortreflich ausgearbeitet. Die Darſtellung iſt klar und die Beurtheilung ungemein hell. Wir wollen den Leſern kürzlich Hrn. T. Gedanken mittheilen. Locke lebte im Hauſe des Grafen Shaftesbury in philoſophiſcher Muſse, welche er zur Aufhellung der ſchwerſten Begriffe der Metaphyſik, und zur nähern Ergründung der Natur unſers Verſtandes verwendete. Ein glückliches Ohngefähr führte ihn auf dieſe Unterſuchung, an die er vorher nie gedacht hatte. Es ward über eine gewiſſe nicht genannte Materie einſtens unter Freunden, wie oft geſchah, mit ſolcher Gleichheit der Gegenpartheien diſputirt, daſs man keinen Ausgang noch Abſchluſs finden konnte. Locke, indem er das gewahr ward, gab den Rath, man müſste vor allen Dingen auszumachen ſuchen, ob unſer Verſtand die zur Entſcheidung des Streites erforderlichen Mittel und die Kräf-

te

te heiſſe, etwas dieſer Art zu beſtimmen? Er gieng alſo von der nämlichen Frage aus, welche in unſern Tagen die ſo berühmte Kritik der Vernunft erzeugt hat, und ſein Zweck war nichts geringeres, als eine Ausmeſſung unſerer Denkkräfte zu Stande zu bringen, durch welche alle philoſophiſchen Zwiſte ſollten beygelegt, und der Philoſophie ein feſter Grund untergelegt werden. Von nun an widmete ſich unſer Philoſoph der Beantwortung dieſer Aufgabe, und brachte durch unabläſſiges Nachdenken darüber ſein unſterbliches Werk über den menſchlichen Verſtand hervor; beſonders da ihn ſeine Freunde zur Vollendung einer ſo wichtigen Unterſuchung aufzumuntern nicht unterlieſen." — Lockens Verſtand war ungemein hell, und ſeine Begriffe haben hohen Grad von Klarheit und Deutlichkeit; aber ſie gränzen zu nahe an das Sinnliche, und gehen über das Bildliche ſelten hinaus. Der tiefe Widerwille gegen die Philoſophie der Schule, welcher ihm mit mehreren groſsen Männern ſeiner Nation gemein iſt, hat ſich auch hierin an ihm zum Nachtheile ſeines Syſtems gerächt, indem er ihn von allen ſubtilen und ſehr abſtrakten Gegenſtänden abzog. Auch hat vielleicht der ſtete Umgang mit Weltleuten, die den feinen Abſtraktionen abhold ſind, nicht wenig beigetragen, ihn von der Verfolgung ſeiner Begriffe in alle Tiefen der Metaphyſik zurück zu halten; daher bemerkt Leibnitz mit allem Rechte, die Lockiſche Philoſophie gehe nicht genug in die Tiefe. Dies eben hat auch die Folge, daſs Locke ſeiner groſsen Aufgabe, die Kräfte unſrer Vernunft in philoſophiſchen Forſchungen genau auszumeſſen, wenig Genüge thut, und daſs daher ſein Werk nicht ward, was es hätte werden müſſen, eine brauchbare und feſtſtehende Kritik der Vernunft. Mit mathematiſchen Unterſuchungen hatte ſich Locke nie ſehr beſchäftigt, alſo daraus das ganz eigne Verfahren der reinen Mathematik, a priori alles darzuthun, nicht mit gehöriger Deutlichkeit und Stärke abnehmen können. In metaphyſiſche Forſchungen war er nicht tief und methodiſch genug vorgedrungen, um zu bemerken, daſs dieſe Wiſſenſchaft ihre meiſten und wichtigſten Grundſätze a priori zu Stande bringt. Was Plato und Deskartes bei Gelegenheit der angebohrnen Ideen anführten, daſs ſie aus Erfahrungen nicht alle entſpringen können, und daſs gewiſſe intelligible Ideen weit über alles ſinnliche hinausgehen, war ihm nie auffallend genug geweſen, um tiefer nach den Gründen ſich umzuſehen. Die Erkenntnis a priori alſo, war mit allen ihren Folgen ſeiner Bemerkung gänzlich entgangen, noch war ihm je in Sinn gekommen, daſs gerade ſie bei eigentlich philoſophiſchen Gegenſtänden das vornehmſte ausmacht. Da er alſo bei der Unterſuchung über den Verſtand, dieſe Erkenntnisart gänzlich vorbei gieng: ſo konnte natürlich ſeine Vernunftkritik nicht umhin ſehr mangelhaft, und unbefriedigend auszufallen; und es war nicht möglich, daſs die Metaphyſik den Nutzen davon hatte, den ſie in Beilegung der langen Streitigkeiten hätte haben ſollen.

Erreichte aber gleich Locke ſeinen vornehmſten Zweck nicht: ſo arbeitete er doch nicht wenig der künftigen Erreichung vor; denn durch die von ihm zu Stande gebrachte Abſonderung unſrer Begriffe in ſolche, die aus dem innern, und ſolche, die aus dem äuſſern Sinne entſpringen, ward der groſsen Aufgabe über Gewiſsheit und Realität unſerer Erkenntnis ein beſtimmterer Sinn gegeben, und nun konnte hernach das Anſehen, was beide Arten von Begriffen haben müſſen, beſtimmter ausgeforſcht werden. Dadurch ferner, daſs er dem Urſprunge unſerer Begriffe im Ein-

zelnen nachſpürte, und jedem Hauptbegriffe ſeine Quelle anzuweiſen ſich beſtrebte, leiſtete er dem Verſtande weſentliche Dienſte Nicht nur hellt er manche von den Scholaſtikern in dunkle Definitionen gehüllte Begriffe mehr auf, und giebt ihnen genauere Beſtimmung; ſondern zeigt auch durch ſein Beiſpiel einleuchtend, daſs der einzige Weg, über die abſtrakteſten Gegenſtände unſerer Erkenntniſs Licht zu verbreiten, in der Analyſe der Begriffe, und Darlegung ihrer mancherley Beſtandtheile beſteht. Dabei machte er im Felde des Verſtandes ſelbſt die erheblichſten Entdeckungen, und zeigte uns die Bildung unſrer Begriffe, nebſt dem Fortgange des Verſtandes, genauer.

Lockens vornehmſtes Bemühen iſt zu zeigen, daſs alle, auch die abſtrakteſten Begriffe, nicht angeboren; ſondern aus äuſſerer und innerer Empfindung entſprungen ſind. Alſo iſt in der allgemeinen Philoſophie ſeine Erklärung des Urſprunges der höchſten Begriffe vornemlich zu betrachten: die Beweiſe dieſer Theorie aber gehören in die Seelenlehre. Weil aber Locke über die abſtrakteſten Begriffe faſt nur in ſo fern Unterſuchungen anſtellt, als ſie aus gewiſſen einfachen Vorſtellungen entſtehen, und ſie daher blos pſychologiſch betrachtet, nicht aber fernere Folgerungen, oder ein Gebäude der Metaphyſik auf dieſen Urſprung zu errichten gewillet iſt: ſo wird es wohl am bequemſten ſeyn, der Ordnung ſeines Werkes zu folgen; deſſen innere Evidenz überdem durch Zerſtückelung zu ſehr verlieren würde Der Zweck des brittiſchen Weltweiſen gieng nicht unmittelbar dahin, ein neues Gebäude der Metaphyſik auf ſeinen Gründen zu errichten, obgleich er ſehr wohl einſah, der einzige Weg, zu richtigen nnd deutlichen Einſichten zu gelangen, und alle leere Subtilitäten abzuwehren, ſey, dem Urſprunge der oberſten Begriffe unſers Verſtandes ſorgfältigſt nachzuſpüren. Seine vornehmſte Abſicht war, zu beſtimmen, welcher Grad von Gewiſsheit in unſern mancherley Erkenntniſſen vorhanden iſt, und dieſe leitete ihn auf die Unterſuchung über den Urſprung unſerer Begriffe, indem die Anſprüche auf Zuverläſſigkeit ſich in die Beglaubigung des Urſprungs zuletzt auflöſen. Zugleich wollte er hiedurch dem Umfang unſers Verſtandes genau ausmeſſen, und die Frage beantworten, in wie weit wir durch deſſen Hülfe zum Beſitze der Wahrheit uns zu verhelfen vermögen? Wodurch er denn mit Recht glaubte, allen unnützen Spekulationen, unbeantwortlichen Fragen, und vergeblichen Zänkereyen mit einemmal ein Ende zu machen, wie auch die Menſchen in den ruhigen Beſitz einer geſunden und unerſchütterlichen Philoſophie zu ſetzen. Ein groſses und edles Vornehmen, welches aber von allen den prächtigen Erwartungen, keine befriedigte, obgleich ihre Erfüllung merklich herbeyführte! Locke vergaſs theils hierbey die Erkenntniſs a priori gänzlich, und theils zog er die groſse Frage von der Realität unſrer Erkenntniſs nicht in genaueste Erwägung, überſah mithin bey weitem nicht alles, was in den Umfang ſeiner Unterſuchung nothwendig gehörte.

Hr. T. giebt hierauf eine ſchöne Zergliederung des Lockiſchen Syſtems ſo weit es in dem Werke über den Verſtand gegründet iſt. Wir hätten gewünſcht, Hr. T. hätte die Methode mehr auseinander geſetzt, wie Locke bey ſeinem gänzlich empiriſchen Syſtem zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen gelangen zu können, behauptete.

Ueber Bayle urtheilt Hr T (Hptſt 9.) im allgemeinen folgendes: In Entdeckung von Lücken und Fehlern der Schlüſse beſaſs Bayle ungemeinen Scharfſinn; eben hierin ſetzte

ſetzte er ſeinen gröſsten Ruhm, und war mithin um deren Ergänzung ſehr bekümmert. Eben daher entſprang auch wol ſein Skepticismus; zufrieden mit der Ehre des Niederreiſsens, und ſicher, dieſe überall zu erlangen, bewarb er ſich um die des Aufbauens wenig; vielleicht auch, weil er voraus ſah, dafs er gleichem Schickſale unterworfen würde, wenn er ans Aufbauen ſich wenden würde. Dieſe Seite hat er öffentlich allein gezeigt, nie etwas von eignem Syſteme ſich ausdrücklich, oder auch nebenher, entfallen laſſen. Jedoch iſt kaum zu glauben dafs er gar keins ſollte gehabt haben, und entſchiedener Pyrrhoniſt ſein ganzes Leben hindurch geweſen ſeyn. Zu einer Zeit, wo das Zweifeln allein hinlänglich Ehre und Beyfall brachte, läſst ſich wol bloſse Zweifelſucht annehmen, die Ehre beſiegt da alles andere. Wo aber die den Geiſt nicht unterſtützt, da iſt wohl nicht leicht möglich über alle Naturneigung zu feſten, wenigſtens wahrſcheinlichen Kenntniſsen, ſtets zu ſiegen. Vermuthlich war Baylens angenommenes Syſtem hergebrachter Rechtgläubigkeit, und damals eiſerner Prieſterherrſchaft zu ſehr entgegengeſetzt, als dafs er wagen durfte, ſich öffentlich dazu zu bekennen. Dies kann man ſchwerlich umhin zu glauben, wenn man den beſondern Eifer betrachtet, womit er die gewohnte Lehre von der Einheit eines erſten Princips aller Dinge beſtreitet, und dem Dualismus das Uebergewicht zu verſchaffen ſucht. Auf der andern Seite bemühte er ſich zwar das Daſeyn aller Materie wegzubeweiſen, und einiges andere gegen den Dualismus darzuthun; allein das geſchah allem Anſehen nach, ſeinen Hang zu dieſem Syſtem nicht zuſehr hervorſcheinen zu laſſen. Beym Niederreiſsen müſsen Beweiſe geführt werden: Bayle alſo war genöthigt, manchen ſchon verlaſsenen Schlüſsen neuen Anſtrich, und neue Stärcke zu verſchaffen, und dadurch um die Erweiterung des menſchlichen Verſtandes ſich verdient zu machen. Ohne ihn wären ganz gewifs manche Gegenſtände nicht ſo genau unterſucht, ſo klar aufgehellt, und ſo gründlich bewieſen worden, als es die Stärcke ſeiner Einwürfe zu thun nothwendig gemacht hat. Das eben iſt der groſse Vortheil einer vernünftigen Freyheit des Denkens, dafs von beiden Seiten alles unpartheyiſcher unterſucht, und dadurch das Wahre in helleres Licht geſetzt, wie auch unerſchütterlicher befeſtigt wird! Dieſes Urtheil wird man in mehrern Stücken allgemein unterſchreiben. Wenn Hr. T. behauptet, dafs B. wahrſcheinlich ein eigenes ſpekulatives Syſtem gehabt; ſo ſcheinen dem Rec. doch keine hinreichenden Gründe in den Bayliſchen Schriften zu liegen. Und der pſychologiſche Grund aus welchem der Hr. Verfaſser es ſchlieſst, iſt ſehr ſchwach. Denn es kann jemand gar wohl alles Urtheilen über das Ueberſinnliche ausgeben und für höchſt ungewis halten, ohne dafs äuſsere Ehre hierzu locken darf. Es liegen in der Natur der ſpekulativen Gründe ſelbſt genug Veranlaſsungen, die einen ſcharfſinnigen Kopf dahin bringen können, an aller Gewiſsheit auf dieſem Felde zu verzweifeln. In übrigen verfährt Hr. T. vollkommen richtig, wenn er diejenigen als Baylens Meinungen vorträgt, welche er mit den ſtärckſten Gründen vertheidiget hat. Er hat dieſe in eine ſyſtematiſche Ordnung gebracht. Aus der allgemeinen Philoſophie wird die bekannte Cartheſianiſche Streitigkeit von Materie und Bewegung erzählt. Wenn Hr. T. Bayle hierbey zum Vorwurf macht, dafs er nicht erwogen dafs Unausgedehntes, allerdings Ausdehnung gebe S. 316, ſo mufs Rec. geſtehen, dafs er nicht glaubt, dafs in den Zeiten nach Bayle, etwas in der Philoſophie geſagt worden wäre, welches Baylen zu dieſer Erwägung

hätte beſtimmen können. Was die Vergleichung anbetrifft, daſs Nichtharmonie in einzelnen Tönen doch Harmonie geben könne; ſo paſst ſie gar nicht, weil die Harmonie eine ſubjektive Verſtellungsart iſt, Ausdehnung aber zu den Eigenſchaften der Objekte gehört, deren Daſeyn eben Bayle beſtreitet. Eben ſo wenig richtet Hr. Tiedemanns Einwurf gegen das Argument aus, wodurch Bayle die Ewigkeit der Materie beſtreitet, (S. 320.) Bayle ſagt nemlich: 1) Gott würde ſodann kein Recht gehabt haben, diese Materie nach ſeinen Ideen einzurichten, auch wäre es ſeiner Weisheit zuwieder geweſen, eine Materie zu bilden, die nicht gänzlich ſeinem Willen unterworfen war, aus der er folglich nicht alles machen konnte, was er wollte. Eine ſolche Subſtanz würde auch unveränderlich (durch ein äuſseres Princip) geweſen ſeyn, weil ihre eigenen Geſetze ihre nothwendige Natur ausgemacht hätten. Gegen den erſten Punkt bringt Hr. T. folgendes vor: „Vom Rechte darf wol die Rede nicht ſeyn, wo keine Vernunft und Freiheit vorhanden iſt, mit unfreien Weſen hat jeder Recht nach Gutdünken zu ſchalten, das Recht iſt nicht für Klötze, oder unmoraliſche Weſen Was aber die Weisheit anlangt: ſo iſt doch wol ſicher, daſs es beſſer iſt, aus dem formenloſen etwas geformtes zu bilden, wenn dies auch Mängel hat, als es in ſeiner Unförmlichkeit zu laſſen. Sollte Baylens Grundſatz gelten, dann dürfte kein Künſtler ohne gerechten Vorwurf ſich zuzuziehen, etwas verfertigen; dürfte nicht einmal ein Menſch ſich unterfangen, Künſtler, oder geſcheuter Mann zu ſeyn, bey Strafe zugleich vor einen Thoren erklärt zu werden. Dann ſind wir bey dem groſsen Nichts, und Nichtsthun der Hindoſtaniſchen Philoſophen. An einem andern Orte ſagt Bayle, jede ewige und nothwendig exiſtirende Subſtanz iſt veränderlich, alſo iſt bey einer ewigen unerſchaffenen Materie kein Entſtehen und Vergehen möglich. Durch beides glaubte er die Schöpfung aus Nichts feſtgeſetzt zu haben, wenigſtens betrachtete er ſie als unmittelbare Folge hiervon.“ Alles dieſes wirft Baylens Bedenklichkeiten nicht um. Denn Hr. Tiedemanns Satz, daſs das Vernunftloſe den freien Weſen unterworfen ſey, ſetzt ſchon die Wahrheit einer durchgängigen ſittlichen Ordnung voraus. Wenn nemlich alles, alſo auch die Welt einem ſittlichen Princip unterworfen iſt, dann haben moraliſche Weſen ein Recht, die Sachen zu ihrer Zwecken zu gebrauchen. Dieſes ſetzt alſo voraus, daſs die Materie ſelbſt durch ein ſittliches Princip, d. h. durch Gott da ſey. Wenn aber dieſes nicht wäre, wo wäre denn das Band, welches die Materie mit dem Willen verknüpfte? Ein willkührlicher Gebrauch der Materie würde in dieſem Falle eine offenbare Grund- und Rechtloſe Anmaſsung ſeyn. Der Rechtsgrund, daſs Menſchen von den ſie umgebenden Sachen Gebrauch machen, liegt allein darin, daſs ſie die ſittliche Ordnung d. h. die Subordination der Materie unter das moraliſche Princip als *real* d. h. durch das letztere ſelbſt gewirkt, im Handeln vorausſetzen. Eben ſo ſchwach iſt das, was Hr. T. gegen den Einwurf Baylens ſagt, der von der Weisheit hergenommen iſt. Denn offenbar würde die Vollkommenheit, welche ihr Gott gäbe nur relativ, d. h. in Beziehung auf ſeinem Willen nur Vollkommenheit ſeyn. Die abſolute Vollkommenheit der Materie würde darin beſtehen, daſs ſie alles frei wirkte, was durch ihre innern Kräfte möglich wäre. Wenn nun dieſe Wirkungen in den Formloſen beſtünden, ſo würde dieſes auch zu ihrem vollkommenen Zuſtande gehören. So wie ein Marmor dadurch kein vollkommenerer Marmor wird, wenn man ihn zur Statüe umwandelt, und das Eiſen in der

Geſtalt

Geſtalt eines Pflugſchars, oder Degens eher leidet, als daſs es dadurch vollkommneres Eiſen werden ſollte; ſo würde offenbar die Materie ihr Weſen, welches mit der innern Vollkommenheit identiſch iſt, verlieren, und durch einen fremden Gebrauch verſchlechtert werden; welches alles ganz anders iſt, wenn das Weſen der Materie ſelbſt etwas relatives iſt, wie auf den Fall, daſs ſie ein fremdes Princip zu vernünftigen Zwecken hervorgebracht hat. Gegen Baylens zweiten Einwurf, macht Hr. T. S. 332 folgende Bemerkung. „Eine nothwendige Subſtanz iſt freilich unveränderlich, ſo bald ſie wegen höchſter Vollkommenheit zu exiſtiren geſetzt wird; aber muſs denn alles ſtets exiſtirende gerade aus innerer Vollkommenheit exiſtiren "

Allein ſo bald eine Subſtanz innerlich nothwendig exiſtirt, ſind auch die Geſetze, wodurch ſie das iſt, was ſie iſt, nothwendig Man ſetze nun die Subſtanz werde verändert, ſo iſt die neue Subſtanz ein ganz anderes Ding und die Vorausſetzung, daſs die Welt ewig ſey, iſt umgeworfen. Was Hr. T. aus der Bayliſchen Cosmologie, oder natürlichen Theologie vorbringt, oder darüber urtheilt, lieſt man mit Vergnügen. In dem Streit über das Uebel, in wiefern er dem Leibnitziſchen Optimismus entgegengeſetzt iſt, erkennt Hr. T. Baylen den Sieg zu. Hierzu ſcheinen mehr Gründe dazuſeyn, als wenn er glaubt, daſs Baylens Einwürfe gegen Leibnitzens vorherbeſtimmte Harmonie ſiegreich wären. Es wird dieſes folgendergeſtalt erzählt: „Leibnitzens vorherbeſtimmte Harmonie konnte Baylens Beyfall nicht gewinnen, und hierin hat die Nachwelt ſeinem richtigen Blicke Gerechtigkeit wiederfahren laſſen. Mir iſt unbegreiflich, ſagte er, wie innere ſelbſtthätige Handlungen dergeſtalt können verkettet werden, daſs eine Hundeſeele, ſo gar wenn ſie in der Welt allein wäre, unmittelbar nach dem Vergnügen Schmerz empfindet. Ich begreife ſehr gut, warum ein hungriger Hund, der Brod friſst und plötzlich einen Stockſchlag bekommt, vom Vergnügen allernächſt zum Schmerze übergeht; aber daſs ſeine Seele ſo eingerichtet ſeyn ſoll, daſs ſie im Augenblicke, da er geſchlagen wird, Schmerz fühlt, wenn auch der Hund nicht geſchlagen wird, ſo gar wenn er fortführe Brod zu freſſen, das geht über meinen Begriff. In der That iſt auch dies eine der beträchtlichſten Schwierigkeiten gegen Leibnitzens Vorausſetzung, daſs ſolch eine Folge in der Seele keinen Grund hat, welche Leibnitz nie befriedigend aus dem Wege geräumt hat. Von Seiten des Körpers macht Bayle einen ähnlichen Einwurf; es überſteigt alle Begriffe, daſs eine Maſchine ſo künſtlich ſoll gebauet ſeyn, daſs ſie ganz richtig, und ohne je geſtört zu werden, alle die unzähligen ſich einander durchkreuzenden Bewegungen mache, die in einem langen Menſchenleben vorkommen. Dieſe Schwierigkeit kann um ein merkliches erhöht werden, wenn man erwägt, daſs die Maſchinenbewegungen in einander gegründet ſeyn müſſen, und von unſern Körperveränderungen die meiſten der Art ſind, daſs ſie nicht aus äuſſern Eindrücken, und innerm Mechanismus erwachſen. Die Bewegungen der Hand und der Finger, gewiſſe Gedanken aufzuſchreiben, oder gewiſſe Empfindungen auf dem Clavier auszudrücken, entſtehen nicht aus phyſiſchen Bedürfniſſen des Körpers, noch aus äuſsern Eindrücken, nicht einmal aus natürlicher Einrichtung des Körpers, da die Fertigkeit dazu mit ſaurer Mühe erſt erworben iſt. Nach Leibnitzens Vorausſetzung müſsten alle Körperfertigkeiten ohne Mühe erlangt werden, oder eigentlich müſsten gar keine erworbenen darunter ſeyn, weil alle gleich gut aus der urſprünglichen Maſchieneneinrichtung flieſ-

flieſsen. So wenig als irgend eine Maſchine kann der menſchliche Körper Fertigkeiten erwerben."

Alle hier erwähnte Bedenklichkeiten werden dadurch gehoben, daſs man erwägt: 1) das nach Leibnitzens Hypotheſe, eine reale Trennung der Gegenſtände, welche ſich dem Scheine nach wechſelſeitig oder einſeitig beſtimmten, völlig unmöglich war, weil der Grund, weshalb die eine Monade gerade ſo und nicht anders eingerichtet und in allen ihre Veränderungen beſtimmt war, in dem Verhältniſſe aller übrigen Monaden zu ihr lag, und der Grund, weshalb alle übrigen ſo und nicht anders eingerichtet waren, in dem Verhältniſſe dieſer einen zu allen übrigen anzutreffen war. Daſs alſo ein Hund die Schmerzen der Schläge empfinden würde, wenn er nicht geſchlagen, oder ſatt werden würde, auch wenn er nicht fräſse war nach Leibnitzens Syſtem unmöglich und ungereimt. Denn der Grund, weshalb die Seele des Hundes ſo eingerichtet worden, daſs ſie in einer beſtimmten Zeit die Schmerzen der Schläge empfinder, lag allein in dem Verhältniſſe der übrigen Monaden zu ihm, woraus die Erſcheinung der Prügel auf ſeinen Rücken hervorgeht u. ſ. w. Wäre alſo dieſes Verhältnis nicht da; ſo würde auch kein Schmerz haben entſtehen können. 2) Wenn die Veränderungen der Körper und Seelen durch äuſſere materielle und immaterielle Urſachen beſtimmt werden könnten; ſo iſt nicht abzuſehen, warum dieſes nicht auch durch ein einziges inneres Princip hätte möglich ſeyn ſollen. Alles was Bayle und Tiedemann gegen die vorherbeſtimmte Harmonie ſagen, beruhet auf einer nicht tief genug durchdachten Vorſtellung, dieſer erhabenen metaphyſiſchen Hypotheſe. Auch in Anſehung deſſen, was Bayle gegen die Freiheit vorbringt, wird durch die Tiedemanniſchen Einwürfe nichts ausgerichtet. Denn wie will er gegen Bayle beweiſen, daſs Bewegungsgründe Wirkungen der Selbſtthätigkeit ſind.

Das zehnte Hauptſtück redet ſehr ausführlich, von *Leibnitz*, ſo wie es auch dieſer groſse Mann verdient Das allgemeine Urtheil, welches Hr. T. über Leibnitz fällt, ſcheint dem Rec. ſo merwürdig, daſs ſich Rec. nicht enthalten kann ſolches den Leſern hier mitzutheilen: Leibnitz, heiſst es S. 371 ſo ſehr er um die Feſtigkeit ſeines Gedankengebäudes beſorgt war, vergaſs doch den Grund tief genug zu legen, und von allen Seiten gegen das Einſinken ihn zu bewahren Die groſse Frage, was können wir wiſſen? und wie können wir es wiſſen? von Locke neuerdings wieder in Anregung gebracht, und durch deſſen Abſonderung der einfachen Begriffe in ſolche aus dem äuſsern, und ſolche aus dem innern Sinne, einer beſtimmten Auflöſung fähig gemacht, unterſucht Leibnitz nicht nach Verdienſt; darum vermuthlich, weil ihm Lockens Buch erſt im hohen Alter zu Geſicht kam, als ſeine Ideen ſchon faſt alle fertig waren, und dieſe neue Ausſicht wenig Eindruck mehr machte. Leibnitz nahm mehr an, als er bewies, und aus allgemeinen Gründen ableitete, daſs die einfachen Vorſtellungen des innern Sinnes allein Realität enthalten: und daſs daher alle Begriffe aus der äuſsern Empfindung, nebſt allen Erfahrungen der äuſsern Sinne, nichts als Phänomene ſind, die in Vorſtellungen des innern Sinnes aufgelöſt werden müſſen. Nach dem Erkenntniſſe a priori, deſſen Umfang in der Philoſophie, und ſeinem eigentlichen Urſprunge, forſchte er nicht tief genug, ſondern lieſs an ſeiner Vorausſetzung angebohrner Ideen, ſo wie ſie mit der Hypothete der vorherbeſtimmten Harmonie zuſammenhing, ſich meiſtens genügen. Mit einem Worte, dem Leibnitziſchen Syſteme fehlt es an einer vorausgehenden Vernunftkritik

kritik; denn was man auch hiervon ſagen mag, eine eigentliche Unterſuchung über des Vernunftvermögen hat der groſse Mann nicht angeſtellt, und was er hierin gehöriges beibringt, iſt Folge aus andern Vorausſetzungen, und Lehren, nicht aus der Natur unſrer Erkenntniſsvermögen ſelbſt. Die vornehmſten Streitfragen der theoretiſchen Philoſophie werden alſo auch hier noch auf ihre erſten Quellen nicht zurückgeführt, mithin der Entſcheidung von einer Seite genähert, aber zum letzten Urtheilsſpruch nicht genugſam vorbereitet.“ In dieſer Beurtheilung ſcheint dem Rec. der Fehler zu liegen, daſs behauptet wird L. habe alles auf Vorſtellungen des innern Sinnes reduciren wollen. Denn das *Intelligibele*, worauf Leibnitz alles reduciren wollte, iſt ſo wenig ein Gegenſtand des innern als des äuſsern Sinnes. Die innern Sinnesvorſtellungen waren ihm nicht minder verworrene Verſtandesvorſtellungen, als die äuſsern.

Leibnitzens Verbeſſerungen gehen durch die ganze theoretiſche Philoſophie. In der Ontologie wird ſeine Beſtimmung des Begriffs des Möglichen, wohl zu hoch angeſchlagen, S. 372 da es ein blos logiſcher Begriff iſt, der von Erkenntnis des Objektiven nichts enthält In dem Streite, S. 375 ob wir von der Ewigkeit einen poſitiven Begrif haben, möchte wohl Locke, der es verneint, recht behalten. Den Satz des Nichtzuunterſcheidenden ſtellt L zu erſt dar, S. 326 bauet ihn aber mehr auf die Erfahrung als auf einen Beweis a priori. Daſs Leibnitz nicht genug für die Begründung der Verallgemeinerung des zureichenden Grundes gethan, wird S. 389 ſehr gut gezeigt. Schwerlich möchte wohl der Weg S. 385 richtig angedeutet ſeyn, wie L. darauf gekommen, nur einfache Subſtanzen annehmen. „Von den Alexandrinern zu ſehr eingenommen, heiſst es daſelbſt, läſst Leibnitz ſich dahin vermögen, daſs er behauptet, eine wahre Subſtanz müſſe ſchlechterdings ohne alle Theile, das iſt, einfach ſeyn, der Körper alſo könne den Nahmen Subſtanz im eigentlichen Sinne nicht führen. Schon Plato lehrte im Parmenides, nach Anleitung der Eleatiker, wo eine Mehrheit der Theile ſich finde, da könne keine Einheit vorhanden ſeyn, und die Scholaſtiker unterſchieden den Philoſophen von Stagira zufolge, das Eins, in unum per ſe, und unum per accidens. Allein ein Haufen Steine iſt ſo gut einer als ein einziger Stein, und bey der Einheit iſt es völlig gleichgültig, ob viel oder wenig Theile im Subjekte vorhanden ſind. Dies alles kam daher, daſs man den Begriff der Einheit von dem der Einfachheit nicht genug ſonderte.“ Vielmehr war es die Betrachtung, daſs die Subſtanz etwas Abſolutes fodert, da das zuſammengeſetzte bloſse Verhältniſſe darbietet. Die Beurtheilung des Begriffes von Kraft S 386 ſcheint dem Rec. nicht hell genug zu ſeyn. Wenn S. 391 gegen die Idee der vorherbeſtimmten Harmonie erinnert wird, daſs die äuſsere Erfahrung ſehr vieles damit nicht vereinbares lehre; ſo iſt dieſe Gegenbemerkung gewiſs falſch. Denn wie kann denn die äuſsere Erfahrung lehren, wo das eigentliche verändernde abſolute Princip ſeinen Sitz hat? die Anſchuldigung der Inkoncenz S 391 trift Leibnitzen gar nicht. „Nicht überall, heiſst es, iſt jedoch Leibnitz dieſer Harmonie völlig treu, wider Willen zwingt ihn die Wahrheit manchmal, nach gemeinen Begriffen zu ſprechen. So ſagt er, das Beſtreben der Subſtanz würde allemal ſeine völlige Wirkung hervorbringen, wenn es nicht durch ein anders entgegenſtehendes gehindert würde; ſagt, daſs eine Subſtanz von der andern nicht die Kraft, ſondern deren Einſchränkungen und genauere Beſtimmungen bekommt.“ Wie kann dieſes als ein Widerſpruch mit der Idee der vorherbeſtimmten Harmonie angeführt werden? denn was heiſst

heiſst das von L. geſagte, anders, als: die Betrachtung der andern Subſtanzen machte, daſs Gott ſie ſo und nicht anders einrichtete, da ſie an ſich betrachtet anders würden eingerichtet worden ſeyn? Bey der Monadenlehre wird Leibnitz viel zu nachtheilig beurtheilt. „Es ergiebt ſich heiſst es, daſs es einfache, das iſt unausgedehnte Subſtanzen geben muſs, wegen der Zuſammenſetzung des materiellen ſo wohl als des formellen im Zuſammengeſetzten; denn da die erſte Materie ohne Kraft und Form iſt: ſo muſs ſie ihre Kraft anderswoher, das iſt, von den Formen bekommen; und dieſe Formen können nicht wieder zuſammengeſetzt ſeyn. Es giebt alſo gar keine materielle, oder Atomen der Ausdehnung, wohl aber formelle Atomen, das iſt, wahre Einheiten der Subſtanz, ſubſtantielle Formen, wahre Monaden. Was Leibnitzens Monaden ſind, iſt hieraus ziemlich klar, nicht Punkte, alſo auch nicht Gegenſtände der äuſsern Anſchauung: blos Kräfte, Formen, Gegenſtände innerer Empfindung, mithin nichts anders als die Formen und Kräfte der Alten, welche nach dem Ariſtoteles und den Alexandrinern für Weſen ohne Ausdehnung galten.“ — Nirgends hat L. geſagt daſs Monaden Gegenſtände innerer Empfindungen ſind; dieſes war auch nicht Leibnitzens Meinung. „So ſind heiſst es weiter alſo die ſo berühmten Monaden unter neuem Nahmen, alte Begriffe, nur mit neuen Beweiſen unterſtützt! Nun ſieht man auf einmal, warum Leibnitz die Ausdehnung für bloſſen Schein erklären, den Raum, den Körper, und alles Körperliche hinwegphiloſophiren muſste; aus ſolchen Grundſubſtanzen wird nie etwas ausgedehntes. In dieſem Lichte betrachtet, werden die Monaden von ihrem Urheber nicht zum beſten bewieſen: auf des Einfachen Nothwendigkeit, iſt ſich gar nicht zu berufen; denn das ſind unvermeidlich Punkte, weil des Ausgedehnten Gegenſtand die äuſsere Empfindung iſt, mithin ſein Einfaches es gleichfalls ſeyn muſs. Das Zuſammengeſetzte überhaupt führt zwar auf etwas Einfaches, aber dies Einfache iſt allgemein, und unbeſtimmt, alſo nichts formelles, keine Kraft, keine Monade. Will man auf das Zuſammengeſetzte der Subſtanzen ſich berufen, und dabey, wie man muſs, von der äuſsern Erfahrung ſich gänzlich losſagen; ſo verfällt man in die nicht zu hebende Unbequemlichkeit, daſs die innere Empfindung allein, vom Daſeyn zuſammengeſetzter Subſtanzen uns nicht belehrt. Mit einem Worte, das Daſeyn der Monaden im Leibnitziſchen Verſtande iſt nicht erwieſen, und ſtützt ſich blos auf ſubtile Verwechſelung der Begriffe des äuſsern Sinnes, mit den des innern.“

In dieſer ganzen Beurtheilung iſt nicht erwogen, daſs Leibnitz von der Betrachtung ausging, daſs die Objekte der äuſseren Sinne, ſo wie ſie dieſelben vorſtellen, keine Realität haben, und daſs er hierdurch nothwendig darauf kommen muſste den eigentlichen Dingen, die ſinnlichen Predikate abzuſprechen, und den Schein von der Verſtellkraft der Dinge abzuleiten. Durch das letztere Predikat unterſcheiden ſich auch die Leibnitziſchen Monaden, weſentlich von den Begriffen welche die Alten hatten. Folgende Stelle enthält einen falſchen Vorwurf gegen L. Sonderbar, ſagt Hr. T. und nicht ganz konſequent iſt, daſs Leibnitz nicht auch die Impenetrabilität hinwegdemonſtrierte, die doch gleichfalls nur durch äuſsre Anſchauung erkannt wird; allein einiges aus der äuſsern Erfahrung muſste er beibehalten, ſonſt wäre ſeinen Subſtanzen nicht einmal der Schatten von Subſtanz geblieben, und jeder hätte gleich gefühlt, daſs bloſse Begriffe und Abſtraktionen für reelle Subſtanzen hier gelten.“ Denn L. leugnete die Impenetrabilität als kör-

körperliche Erſcheinung wirklich und ſo wahr ihm an ſich betrachtet nichts anders als die Unähnlichkeit der vorſtellenden Kräfte, die, da ſie nie auf totale Aehnlichkeit gebracht werden kann, als Undurchdringlichkeit den äuſsern Sinnen erſcheint, im Intelligibeln aber nichts anders, als jene weſentliche Diverſität iſt.

Gern verfolgte Rec. des gelehrten und würdigen Hrn. Verfaſſers Darſtellung noch lange, allein die Grenzen dieſer Blätter gebieten ihm, dieſes auf eine andere Gelegenheit zu verſpären. Gewiſs iſt es, daſs Hr. T. das Leibnitziſche Syſtem an den mehreſten Stellen richtig und durchgängig ohne Partheilichkeit beurtheilt hat.

Das eilfte Hauptſtück handelt von *Derham, Nieuventyt und Clarke.* Nieuventyt verdient ſchwerlich die Stelle, welche ihm der Verfaſſer unter den Naturtheologen einräumt, weit übertrifft ihn Derham an eigner Forſchungskraft, und an Schärfe der Begriffe. Clarkens Bemühungen um die natürliche Theologie werden richtig gewürdiget, obgleich etwas zu hoch angeſchlagen, da ſie eigentlich nichts neues enthalten und dem bisherigen viele Schwächen beymiſchen. Das zwölfte Hauptſtück iſt Wolfen gewidmet. Immer heiſst es S. 519 von ihm, wird Deutſchland des Mannes gedenken, deſſen Philoſophie es ſein Uebergewicht über die meiſten ſeiner Nachbaren verdankt, und ohne den, neuere Schöngeiſter mögen noch ſehr das Gegentheil behaupten, wir in die theoretiſche ſo wohl als praktiſche Philoſophie nicht ſo tief hätten vordringen können. Gleich Leibnitz ging Wolf von den ältern Metaphyſikern, beſonders den Scholaſtikern, aus; durch Leibnitzens Geiſt erleuchtet, überſah er die Scholaſtiker in manchen Stücken, und bemühte ſich die Fackel der Analyſe auch dahin zu tragen, wohin er ſie nicht hatte ſcheinen laſſen, weil er auf Errichtung eines vollſtändigen Lehrgebäudes nicht ausgegangen war. So geſchah es, daſs Wolf manche Begriffe beſtimmte, die Leibnitz übergangen hatte; daſs er ſelbſt das ganze Gebäude der theoretiſchen Philoſophie in beſſere Symmetrie brachte; daſs er endlich dies Gebäude mit einigen neuen, zu ſeiner Vollendung ſchlechterdings unentbehrlichen Theilen erweiterte. Wolf iſt weit entfernt bloſser, oder gar blinder Nachbeter Leibnitzens zu ſeyn, er erweitert, und verbeſſert des groſsen Mannes Gedanken, indem er ihnen weiter nachgeht, und die anſehnlichen von ihm gelaſſenen Lücken ausfüllt. Auch kann ihm nicht als Mangel an Genie angerechnet werden, daſs er Leibnitzens Bahn betrat, ſo wenig es einem ſorgfältigen Reiſenden als Mangel an Aufmerkſamkeit anzurechnen iſt, wenn er dem beſtgebahnten Weg nachgeht. Leibnitz hat in metaphyſiſchen Unterſuchungen die Analyſe und das genaue Definiren zuerſt mit glänzendem Erfolge anzuwenden geſucht; was Wunder, daſs tief und richtig denkende ihm folgen? Heutzutage gilt es vor Genie, die gewohnte Straſse nicht zu ziehen; aber folgt man darum weniger einem Vorgänger? Einem oder dem andern in Grundſätzen und Hauptzügen des Syſtems nachzugehen, iſt bey gegenwärtiger Lage des menſchlichen Verſtandes, unumgängliche Nothwendigkeit, die Hauptbahnen ſind einmal eröffnet; nur in Gangbarmachung und Befeſtigung liegt noch vornehmlich Verdienſt.

Wolf hatte den guten, jedem eifrigen Wahrheitsforſcher eignen Vorſatz, ſeine Lehren unerſchütterlich zu befeſtigen. Zu dem Ende bediente er ſich, der von Deskartes ſchon unterſuchten, von Spinoza mehr angewandten, und von Leibnitz überall angeprieſenen Methode der Geometrie. In ſeinen gröſsern lateiniſchen Werken ſuchte er dieſe in aller möglichen Strenge, und

mit aller erforderlichen Ausführlichkeit anzubringen. Er bemerkte in dieſem Eifer nicht, daſs dieſe Methode in der Mathematik, wo man ſtets auf Figuren hinweiſen muſs, weniger ermüdend, ja gar ſchlechterdings nothwendig iſt; daſs hingegen in der Philoſophie, wo man auf Anſchauungen nicht verweiſt, noch dieſe beſtimmt vorlegen kann; wo alles darauf ankommt, die Begriffe mit der möglichſten Kürtze ins Helle zu ſetzen, und ihre Beſtandtheile darzulegen, ermüdend iſt; da es beſſer, und für die Bequemlichkeit des Leſers rathſamer iſt, manchmal etwas zu wiederhohlen, als zum ſteten Rückgehen ihn zu verurtheilen, oder durch ganze Reihen von Anführungen, bekannte Dinge ihm wieder ins Gedächtniſs zu bringen. Man will nun einmal, durch die Alten zum Theil verwöhnt, im Leſen ohne Anſtoſs, und mit möglichſter Sanftheit fortgehen; man will, ſo viel thunlich iſt, zuweilen auch auf blumenreichen Pfaden wandeln. Dieſem ſteht nichts ſo ſehr entgegen als die Methode der Mathematiker in ihrer ganzen Formalität; ſie bricht den Gang der Rede jeden Augenblick ab; ſie führt noch dazu auf Weitſchweifigkeiten, die dem Leſer unerträglich werden, wenn man ſie bey jedem Satze anbringt: ſie bringt Dunkelheiten mit ſich, indem ſie fordert, daſs man alle vorhergehende Definitionen dem Gedächtniſſe ſtets gegenwärtig in aller ihrer Strenge haben ſoll. Dies widerfuhr Wolfen bey ſeinen lateiniſchen Werken in vollem Maaſse, und eben dies hat ihm bey den Nachkommen mehr als alles Geſchrei von Gegnern und Neuerern geſchadet.

Wozu noch beſonders mit beytrug, daſs die ſo hoch geprieſene Methode der Geometer, nachdem der erſte Eifer ſich abgekühlt, und der Prüfungsgeiſt ſeine Rechte geltend gemacht hatte, unter der Erwartung und dem Verſprechen ihrer Freunde gar bald gefunden ward. Die Allgemeingeltenheit und Allgemeingültigkeit des neuen Syſtems verſchwanden bald wie leere Dünſte, und die Streitigkeiten der Philoſophen fanden ſich nicht im geringſten vermindert. Dies hatte ſeinen Grund nicht in der Methode, noch in ihrem fehlerhaften Gebrauche; ſondern in den Sachen. Wolf ging blos auf dem von Leibnitz vorgezeigneten Wege weiter, und was jener groſse Mann ganz unberührt gelaſſen hatte, oder zu Ergänzung der Lücken in ſeinen Gedanken nicht erforderlich war, das gieng auch Wolf ungeſehen vorbey. Nun hatte Leibnitz nie die ſo nahe gelegte Frage berührt, wie, und wiefern die Realität unſrer Erkenntniſs aus ihrer eignen Natur ſich beweiſen läſst? nie die verſchiedenartigen Beſtandtheile unſrer Begriffe genug geſondert, und geforſcht, welchen unter ihnen das meiſte Zutrauen gebührt? nie alſo auch die Zweydeutigkeiten erblickt, die aus dieſen verſchiedenen Erkenntniſsquellen in die Begriffe und Grundſätze ſich ergieſsen, und eben damit auch alle daraus gebildete Schlüſſe und Syſteme hinabflieſsen. Aus Mangel alſo an einer genauen Kritik der Vernunft konnte Wolf, trotz aller geometriſchen Methode, und alles durch Logik möglichſt geſchärften Verſtandes, nicht umhin, in mancherley Trugſchlüſſen verſtrickt zu werden, und in ſein Syſtem mancherley Schwächen zu verflechten. Alſo, obgleich das Syſtem unter allen bis dahin vorhandenen das vollſtändigſte, bündigſte, regelmäſſigſte, tiefſinnigſte und beſte war: ſo blieb es doch in ſeinen erſten Grundlagen wankend und fehlerhaft. In dieſes Urtheil des Hr. T. wird man ziemlich allgemein einſtimmen,

Den Beſchluſs macht *George Barkeley* im dreyzehnten Hauptſtücke. Wir enthalten uns, aus dieſem Abſchnitte etwas über Barkeleys Syſtem insbeſondere auszuheben

heben, und begnügen uns die beyfallswürdigen Gedanken mitzutheilen, womit Hr. T. dieſen Band beſchlieſst. S. 644.

In den jetzt durchlaufenen anderthalb Jahrhunderten hat die ſpekulative Philoſophie ſo groſse Fortſchritte gemacht, als ſeit ihren blühenden Zeiten in Griechenland nicht geſchehen war; ſie hat mehrere neue, an Glanz und Feſtigkeit alle vorhergehenden weit hinter ſich laſſende Syſteme auftreten geſehen. Sie hat in ihrem Innern mehr Ordnung, mehr ſyſtematiſchen Zuſammenhang und richtigere Abſonderungen ihrer Theile dadurch bekommen, daſs alle ihre Provinzen erweitert, und damit die neuen Bedürfniſſe entſtanden ſind, ihre Hauptgegenſtände ſorgfältiger von einander zu ſcheiden Sie hat durch Anwendung der mathematiſchen Methode, mehr Einheit und Deutlichkeit in ihren erſten Grundlagen gewonnen, und ihre oberſten Principien ſind mehr hervorgezogen, und abgeſondert, auch, der Natur einer Wiſſenſchaft gemäſs, mehr an ihre Spitze geſtellt worden. In allen ihren Theilen hat ſie durch Verdeutlichung der Begriffe, wegen des Bemühens alles zu definiren, ja durch Einführung mancher neuen, die eben dieſe Verdeutlichung nebſt der ſyſtematiſchen Anordnung, nothwendig machte, groſsen Zuwachs erhalten. Die Ontologie, die Seelenlehre, die natürliche Theologie, wie viel ausführlicher, genauer, und bündiger ſind ſie nicht, als ſie vorher je waren?

Zuerſt neigte ſie ſich, wie bey den Griechen auf die Seite des Materialismus, der durch ſeine glückliche Anwendung auf Naturbegebenheiten, immer tiefer wurzelte, und den nicht genug zu ſchätzenden Vortheil herbey führte, die mechaniſchen Erklärungen und Grundſätze unerſchütterlich zu befeſtigen. Von da näherte ſie ſich durch Deskartes dem Spiritualismus, und ſchien endlich in Leibnitz und Berkeley ganz geiſtig, und idealiſtiſch werden zu wollen. Je mehr die Verſtandesbegriffe aufgehellt wurden, und je mehr ſich der Geiſt gewöhnte, alles nur durch den Verſtand zu betrachten, deſto mehr muſste natürlich dieſe Anſicht die Ueberhand gewinnen und die Sinnlichkeit faſt gänzlich verdrängen. Gleichergeſtalt war die Philoſophie mit dem Materialiſmus anfangs mehr dem Atheismus günſtig, bis Deskartes, Leibnitz, nebſt mehrern andern, durch neue Betrachtungen dem Deismus neues Uebergewicht verſchafften.

Dem allem unerachtet, ſelbſt nach ſo treflichen Aufhellungen der höchſten Begriffe und Grundſätze, hat ſie doch keine der von Alters her in ihrem Gebiete herrſchenden gröſsern Partheyen zum gänzlichen Stillſchweigen gebracht, noch, wie die Mathematik zu völliger Ruhe, und Allgemeingeltenheit eines Syſtems auch in dieſem glänzenden Zeitraume gelangen können. Skeptiker, Atheiſten, Materialiſten, Theoſophen, laſſen noch immer ſo gut, als Dogmatiker, Deiſten, Spiritualiſten und ruhige Denker, ihre Stimmen erſchallen und finden noch immer ihre Anhänger. Davon iſt zweifelsohne der Haupturſachen eine, daſs in den oberſten Begriffen und Grundſätzen noch manche Zweydeutigkeit unbemerkt, und ungehoben von den gröſten Männern gelaſſen war; daſs man nicht daran gedacht hatte, über die erſten Grundlagen und die Bauart des groſsen Gebäudes ſich beſtimmt Rechenſchaft zu geben, und zu verſuchen, ob hierin zu einiger Uebereinkunft zu gelangen wäre; mit einem Worte, daſs man eine Kritik der Vernunft aus der Vernunft nicht verſucht hatte Ein anderer nicht minder beträchtlicher Grund, der ſelbſt nach dieſem Unternehmen noch lange gänzliche Uebereinkunft, und Ruhe im Reiche der Philoſophie hindern wird, liegt in der verſchiedenen Beſchaffenheit

der Menschen sehn. So lange es Irrige und Übelmeinende Völker gegeben hat, werden Tyrannen und Sklaven da gewesen seyn, die zum abstracten Denken unfähig sind und alles in ihrem Leben nur als rohe Materialien so lange Menschen sollten werden, die zur Freyheit und Selbstständigkeit reifen, werden Ketten nicht entbehrlich.

Eine erfreuliche Aussicht gewährt die Geschichte der bisherigen Philosophie in ihrem Fortgange überhaupt, daß die menschliche Vernunft, nachdem sie einmal geweckt ist, nie rückwärtsgegangen ist, noch gänzlich todt gestanden hat, sondern durch alle Jahrhunderte in ununterbrochenem Wachsthume gewonnen hat. In dem Augenblicke, da bey den Griechen das Streben nach neuen Vernunfterkenntnissen erwacht, geht die Philosophie zu den Arabern über, und gewann nur neues Land; in dem Augenblicke, da unter den Armen der Ritter für neue Entdeckungen erhalten, war sie zu den westlichen und nördlichen Europäern, und heilte hier die vorher gehabten Dunkelheiten auf, in dem Augenblicke endlich, da diese Europäer anfingen, mit leeren Worten sich zu begnügen zu lassen, weckte sie unsern Geist durch die aus Constantinopel hinübergebrachten Schätze Griechischer Weisheit. Im ganzen Verlaufe dieser Geschichte wird man kein Jahrhundert ohne berühmte Philosophen, keins ohne Bereicherung der Vernunftkenntnisse finden. Die Menschenvernunft schreitet unaufhaltsam, und unaufhaltsam fort, das ist klare Thatsache; sie geht ihrer Veredlung, und weitern Ausbreitung stets entgegen, das ist Geschichtwahrheit. Und welch eine Wahrheit! Wie trostreich! Wie herzerhebend! Jetzt besonders, da Berge von Schwierigkeiten, und Gegenstände von Bedrückern sich ihr entgegenzuthürmen scheinen? Aber getrost ihr Völker, sie hat gesiegt, sie wird siegen; und nichts wird den ganzen Gang der Dinge zum Besseren in der Welt im Allgemeinen hemmen.

Wenn die Philosophie also die Vollkommenheit und Festigkeit noch nicht erhalten hat, sie nur ihr erreichen muß: so ist uns nicht verzweifelt, noch lass werden. Noch sind Myriaden von Jahrhunderten vor uns, und in diesen Myriaden, was wird die Vernunft nicht noch von Reinen zu neuem Licht, und neuer Festigkeit durchläutern? Daß der Fortgang langsam geschieht, lehrt die ganze vorhergehende Geschichte; wie kann man da mit einigem Recht schon die Hoffnung schwinden lassen? Muß nicht vielmehr die Aussicht in eine erfreuliche Zukunft gestärkt werden? Sie komme, wenn sie will, diese erfreuliche Zukunft, kommen wird sie!

2) Züllichau und Freystadt, b. Frommann: *Beyträge zur Geschichte der Philosophie.* Herausgegeben von *Georg Gustav Fabricius*, Prof. am Elisabethanum in Breslau. Siebentes Stück. 1796. 12½ Bog. 8.

Auch in dieser Fortsetzung erhalten sich diese Beyträge in ihrem bekannten Werthe. Rec braucht also nur den Inhalt anzuzeigen: 1) *Philosophische Fragmente des Xenophanes.* S. 1 — 15. Unter dieser Ueberschrift übersetzt und erläutert Hr. F. zehn kleine Bruchstücke des Xenophanischen Gedichts περὶ φύσεως, welches die metaphysischen Ideen des Eleatischen Philosophen enthielt. Ob das Fragment Nr. III. S. 9. das bloß von *christlichen* Schriftstellern *Clemens* und *Eusebius* angeführt wird, echt sey, darüber zweifelt Recensent. Es lautet so:

Es

Ἐκ θεοῦ ἐν τε θεοῖς καὶ ἀνθρώποις μέγιστος, οὔτι βίμα θνητοῖσι ὁμοῖος, οὐδὲ νόημα.

Daſſelbe gilt wohl, mit gleichem Rechte, von Nr. VI. und Nr. VII. — 2) *Einige Anmerkungen zu der Sammlung der Parmenideiſchen Fragmente im VI. Stücke der Beyträge.* (S. 16 — 18) der Herausgeber holt einiges vorher Ueberſehene nach. — 3) *Zur Geſchichte der Teleologie* (S. 19 — 36.). Der Verf. deutet hier an, freilich nur kurz und unvollſtändig, was *Sokrates*, *Platon*, *Theophraſt*, *Ariſtoteles* und die *Stoiker* über den Endzweck der Dinge philoſophirt haben. In der langen Note A (S. 25. A.) wird aus einem Fragmente *Theophraſt's*, worin einige teologiſche Ideen enthalten ſind, ein Auszug gegeben. Vorausgeſchickt werden einige Bemerkungen über die Echtheit dieſes Fragments, der ſogenannten *Methaphyſik Theophraſt's*. Hr. F. wagt nicht darüber zu entſcheiden. In der zweyten Note B. S. 36. 37 ſteht eine intereſſante teleologiſche Stelle aus *Lactantius de Ira Dei c. 13.* Dabey der zu beherzigende Wunſch: „So viel auch ſchon über die Philoſophia Patrum geſchrieben iſt: ſo wäre, dünkt mich, doch noch ein eignes Verdienſt zu erwerben, wenn man die Schriften derſelben, nicht in Beziehung auf Platonismus und Religion, auch nicht zum Behufe von Florilegiis und Sentenzenſammlungen, ſondern ganz eigentlich in Rückſicht auf philoſophiſche Darſtellung auspreſſte." — 4) *Ueber einige ſeltne Schriften des Jordano Bruno* S. 31 — 68) Auszüge aus deſſen drey Schriften *de Monade, Numero et Figura*, ferner aus den Werken *de Imaginum, Signorum et Idearum compoſitione*, und drittens aus dem Buche *de Innumerabilibus, Immenſo et Inſigurabili, ſeu de Univerſo et Mundis libb. VIII.*, worin manche erhabene, ſpäter zu gröſſerer Gewiſsheit erhobene Betrachtungen über das Weltall vorkommen. — Rec. hatte anderswo gewünſcht, daſs Hr. F. in ſeinen Beyträgen u. s. auch Auszüge aus Bruno's ſeltnen Schriften liefern möchte. Er ſieht mit Vergnügen die wahrſcheinlich nur zufällige Erfüllung ſeines Wunſches. Da er die Originale ſelbſt in Händen hatte, ſo kann er die Zweckmäſsigkeit und Richtigkeit der Auszüge bezeugen. — 5) *Ueber die Philoſophie Friedrichs II.*, (S. 104 — 137) ein ſehr leſenswerther Aufſatz, der auch ein gröſseres Publicum intereſſiren wird. Einen Platz in dieſen Beyträgen wird niemand demſelben ſtreitig machen, wenn gleich *Friedrich II.* weder unter die *Erfinder* philoſophiſcher Syſteme und Wahrheiten, noch unter die *Bearbeiter* der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, gehörte. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über des groſsen Königs *philoſophiſchen Geiſt* und *philoſophiſchen Kopf* werden insbeſondere deſſen Ideen über *Freiheit* (S. 111. etc.) und ſeine Vorſtellungen von der *Gottheit* (S. 118. etc.) dargeſtellt. Zum Schluſſe ſeine Aeuſſerungen über das menſchliche Erkenntniſsvermögen und über den Werth und Endzweck aller Philoſophie S. 127. u. f. Ueber ſeine *theoretiſche* (?) *Moral* und ſein Urtheil über die Menſchen S. 132 f. „Was ſeine Art zu philoſophiren im Ganzen betrifft: ſo trägt ſie durchaus das Gepräge ſeiner Denkungsart und Verhältniſſe. Die ſpeculative auf der einen Seite iſt lauter gebietende Ordnung, monarchiſcher Geiſt, Kürze und Beſtimmtheit: die moraliſche auf der andern Erfahrung eines Fürſten vom Werthe der Tugend, Schonung gegen Schwachheiten, Mäſsigung in Forderungen, Duldſamkeit gegen das, was ſchwer zu ändern iſt. Die Ewigkeit der Welt, ihre unveränderlichen Geſetze, das allgemeine und ewige *Muſs*, erklärt das Räthſel der Welt nicht: aber es zerhaut den Knoten, und bleibt die letzte Zuflucht für den, der ſonſt lauter Ungewiſsheit findet, wenn er die Unterſuchung

der

der Welt nicht mit der Unterſuchung ſeines eignen Erkenntniſsvermögens anfängt. etc." — 6) *Ueber Elementar-philoſophie und Skepticismus.* (S. 138 — 150). Der einzige Aufſatz in dieſem Stücke, der nicht vom Herausgeber herrührt. Verfaſſer iſt Hr. *Lorbeer*, Lehrer am Gymnaſ. in Brieg. Erzählung der neueſten Bemühungen von *Reinhold*, *Fichte*, *Abicht*, einen erſten Grundſatz der Philoſophie zu finden, mit einigen meiſt durch öffentliche Urtheile in kritiſchen Blättern veranlaſsten Gedanken. — 7) *Bemerkungen über die neueſten Bemühungen für die kritiſche Philoſophie* (S. 151 — 172). Der Herausgeber beſchlieſst dieſe allgemein intereſſanten Bemerkungen die keinen Auszug erlauben, mit einer kurzen aber geiſtreichen Anzeige zweyer Schriften von *Schelling* und *Schönberger* — 8) *Vermiſchte Bemerkungen zur Geſchichte der Philoſophie.* S. 173 — 194). Das Wichtigſte in dieſem Aufſatz iſt eine Probe einer gewiſſen Darſtellungsart der alten Philoſophie. Es lieſſe ſich nemlich eine Logik, Pſychologie etc. aus Platon, Ariſtoteles etc. ganz nach unſeren gewöhnlichen und leichtern Abtheilungen entwerfen, ſo daſs man alle Schriften eines ſolchen Philoſophen für jede einzelne dieſer Wiſſenſchaften benutzte, und die Stellen ſelbſt, woher etwas genommen iſt, genau anzeigte. Die Probe (S 177 — 188.) enthält eine Darſtellung der *empiriſchen Pſychologie des Ariſtoteles*, aus deſſen ſämmtlichen Schriften geſammelt, und zu einem Ganzen verbunden in 36 §. §. Sie empfiehlt ſich durch lichtvolle Kürze. Daſs dieſe Behandlungsart zwar zur Kenntniſs der *Gedanken* alter Philoſophen und zur Vergleichung derſelben mit den Gedanken neuerer Weiſen ſehr brauchbar ſey, iſt nicht zu leugnen; daſs dieſelbe aber zur Kenntniſs der *Denkart* und des *Geiſtes*, jener, und zur Kenntniſs der *Form* ihrer Philoſophie nicht hinreiche, darüber wird der einſichtsvolle Verf. mit Rec. gewiſs einig ſeyn.

3) Frankfurt am Mayn, in der Andräiſchen Buchh. *Marc. Aurelius Antonin's Unterhaltungen mit ſich ſelbſt.* Aus dem Griechiſchen mit Anmerkungen und Verſuchen zur Darſtellung Stoiſcher Philoſopheme, von *Ioh. Wilh. Rechc.* 1797. 37 Bog 8.

Es macht Rec. nicht geringes Vergnügen von dem trefflichen Werke des ehrwürdigen gekrönten alten Philoſophen eine ſo ſchätzbare Ueberſetzung und Bearbeitung, als die gegenwärtige, anzeigen zu können. Sie iſt, wie der Verfaſſer ſelbſt in der Vorrede ſagt, „die Frucht eines Jahres, welches zum Theil unter furchtbaren, durch den grauſamſten Krieg der neuern Zeiten bereiteten, Umſtänden durchlebt ward, und wo man nichts Heilſameres unternehmen konnte, als in ſtiller Einſamkeit ſich mit Stoiſcher Geſinnung zu verſorgen, um doch dieſe hernach entblöſsten Schwerdtern allenfalls entgegen ſetzen, und auf die Zitternden um ſich her, wo möglich fortpflanzen zu können. Vielleicht iſt, (ſetzt er beſcheiden hinzu,) die Hindeutung auf dieſe Umſtände nichts weniger als überflüſſig." — Sie kann wenigſtens dazu dienen, die Achtung, die man ſchon bey einer flüchtigen Bekanntſchaft mit dieſem Werke, für den Verfaſſer faſst, zu erhöhen.

In der, zu Mühlheim im December 1796 datirten *Vorrede* (S. VII — XXX) wird zuerſt der Satz gut ausgeführt, daſs der moraliſchen Geſinnung ein ſehr beträchtlicher Einfluſs auf den Verſtand zuzuſchreiben ſey, und dieſer Satz darauf (S. XII. etc.) paſſend auf *Marc. Antonin* angewandt, deſſen Charakter *zum Theil* nach einem meiſterhaften Aufſatze *Garve's* (in der Gentziſchen deut-

Digitized by Google

deutſchen Monatsſchrift 1795. St. 1, 5 und 6) ,treffend geſchildert, und (S. XXIV. eine vorläufige Bemerkung über die Beſchaffenheit des vorliegenden Werks hinzufügt.

Die *Ueberſetzung* geht von S. 1 — 318. Man braucht nur wenige Seiten in derſelben zu leſen, um ihre beträchtlichen Vorzüge vor den bisher vorhandenen, von denen ſich Rec. der *Hoffmanniſchen* und der *Schultheſſiſchen* erinnert, ſowohl in Rückſicht auf Genauigkeit der Nachbildung überhaupt, als auf Nachahmung des Energiſchen in der Diction des Griechiſch ſchreibenden Römiſchen Kaiſers, ſo wie mancher anderer Eigenthümlichkeiten ſeines Stils, wahrzunehmen. Unter der Ueberſetzung ſtehn meiſtens kurze *erläuternde Noten*. Hie und da finden ſich in den Anmerkungen auch kritiſche Conjecturen zur Berichtigung des Textes, da, auch nach *Gataker's* verdienſtlichen Bemühungen, noch viele Stellen deſſelben verderbt ſind. Die Verbeſſerungsvorſchläge des Verfaſſers ſcheinen ſich nicht nur durch Sprachkenntniſs, ſondern auch durch die gute Eigenſchaft, daſs ſie in den Zuſammenhang paſſen, zu empfehlen, verdienen daher die nähere Prüfung der Kritiker.

Von S. 319 — 543 gehn die *allgemeinen Anmerkungen* oder der *Verſuch einer erläuternden Darſtellung Stoiſcher Philoſopheme nach dem Sinne Antonin's*. In dieſen iſt alles, was zur Erläuterung und zur Ueberſicht vom Zuſammenhange des Syſtems zu ſagen war, beygebracht. Die Idee zu dieſen Anmerkungen gab Hr. K. die *Introductio ad Philoſophiam Stoicam ex mente Antonini* von *Buddeus*, die der von *Wolke* beſorgten Ausgabe vorgedruckt iſt. Daſs ſie die letztern in jeder Rückſicht an Brauchbarkeit übertreffen, bedarf kaum der Erinnerung. Beſcheiden ſagt indeſs der Verf. von ihnen, ſie ſeyen nur beſtimmt, denen, welche mit den Hauptpuncten der Stoiſchen Philoſophie noch nicht hinlänglich bekannt ſind, die Einſicht in den wahren Geiſt des Buchs zu erleichtern. Andere möchten ſie bloſs als ein raiſonnirendes Regiſter deſſelben anſehn. Der Verfaſſer hat jedoch in derſelben nicht nur Antonins Ideengang in Anſehung der Hauptmomente ſeiner Philoſophie bezeichnet, ſondern auch das, was in Einzelnen dunkel blieb, und aus ſeiner eigenen Schrift nicht hinlänglich aufgehellt werden konnte, mit Hülfe ſeiner Beleſenheit in ältern und neuern Philoſophen, und unter Leitung eines eignen philoſophiſchen Geiſtes, ins Licht zu ſetzen geſucht. Die in §. abgetheilten *allgemeinen Anmerkungen* ſind unter die Rubriken: *Gottheit*, *Welt*, *Menſchennatur*, *Moralität*, *Willensfreyheit*, *Glückſeligkeit* und *Zukunft* zuſammen geordnet.

KRITIK DER VERNUNFT.

4) Leipzig bey E. L. Supprian: *Unparteiiſche Erläuterung über die Kantiſche Lehre von Ideen und Antinomien*. Von M. *Johann Chriſtian Zwanziger*, Privatlehrer der Mathematik und Philoſophie auf der Univerſität Leipzig und Collegiaten des kleinen Fürſtencollegiums daſelbſt. 1797. 12 Bog. gr. 8.

Wie dieſe Schrift zu dem Titel *Erläuterung* komme, ſieht man nicht wohl ein. Denn die Abſicht des Verf. iſt nicht die Ideen und Antinomienlehre zu erhellen, ſondern vielmehr ſie zu widerlegen und ihren Ungrund zu zeigen. Zu einer Erläuterung würde erfordert werden, daſs Gang, Grund und Quellen der Ideenlehre aufgeſtellt, und das Zuſammenſtimmende der einzelnen Behauptungen gezeigt würde. Allein hiervon iſt hier nicht die Rede. Ein

Ali-

Digitized by Google

Widerleger erleichtert ſich natürlicher Weiſe ſein Geſchäft, wenn er von der Vorausſetzung ausgeht, daſs gar kein Zuſammenhang in dem zuwiderlegenden Lehrgebäude ſey, daſs er Widerſprüche ausſpürt oder ſich dergleichen einbildet, wo keine ſind. Denn ſo iſt er ſicher, wenigſtens mit ſich ſelbſt vergnügt, den Kampfplatz verlaſſen zu können. Die ganze gegenwärtige Schrift iſt polemiſch gegen die Kritik der reinen Vernunft, in einem patzigen Tone gegen die kritiſche Philoſophie abgefaſst, der den inneren Groll gegen dieſe Philoſophie hinlänglich zu erkennen giebt und mit dem Aushängeſchilde des *Unvartheyiſchen* Prüfers ſehr ſeltſam contraſtirt. Wir wollen indeſſen hiervon abſehen, und blos die Gründe, deren ſich Hr. Z. gegen Kant bedient, ſo wie ſeine eigenen Behauptungen der Beurtheilung unterwerfen.

Hr. Z. befürchtet nichts weniger, als daſs durch die Kritik der Vernunft die Theologie und mit ihr die ganze moraliſche Praxis in Gefahr kommen werde, und dieſe Furcht ſcheint die Haupttriebfeder ſeines gegen dieſelbe erhobenen Streits zu ſeyn. Es iſt aber ſehr zu beſorgen, daſs ſelbſt dieſe Furcht, die gehörige Unpartheilichkeit ſtören wird. Denn wie kann man ein Syſtem, dem man ſo gefährliche Wirkungen zutrauet, anders als mit einer Art von Unwillen anſehen? Hr. Z. würde ſich weit eher in der unpartheiiſchen Gemüthsverfaſſung erhalten haben, wenn er erwogen hätte, daſs alle abſtrakte Spekulationen dergleichen die Kritik der Vernunft enthält, nur für Gelehrte gehören, daſs dieſe nie in den Weltgebrauch übergehen, wenn ihre Sätze auf einem bloſſen Gewebe abſtrakter Begriffe beruhen, und daſs Moral und Religion viel zu tief in dem Herzen der Menſchen gegründet ſind, als daſs ein metaphyſiſches Syſtem, dieſelben ſollte ausrotten oder ihnen auch nur irgend einen Abbruch thun können; daſs es für den denkenden Kopf ein intereſſantes Geſchäft ſey, ſelbſt diejenigen Vorſtellungsarten zu verfolgen, die von aller Lebensphiloſophie am meiſten abweichen, und die Conſequenz und Bündigkeit des Zuſammenhanges ihrer Gedanken einzuſehen. Hätte den Hr. Z. dieſes Intereſſe der Spekulation bey ſeinem Unternehmen geleitet: ſo hätte er unmöglich die Critik der Vernunft einiger Aufmerkſamkeit werth halten können, wenn ſie wirklich die vielen Widerſprüche enthält, deren er ſie beſchuldigt, und die ſo läppiſch und ſo kindiſch ſind, daſs ein ernſthafter Mann ſie keiner Prüfung würdig achten kann. Wenn der Spinozismus, Idealismus, Dogmatismus nicht wenigſtens das Verdienſt haben, daſs ſie frey von Widerſprüchen mit ſich ſelbſt ſind; ſo ſind ſie des Nachdenkens gar nicht werth. Da nun Hr. Z. nicht einmal dieſes Verdienſt der Critik der Vernunft läſst, welches in der That das geringſte iſt, das ſie haben kann; ſo kann man gar keinen wiſſenſchaftlichen Grund dieſer Prüfung eines ſo verächtlichen Ganzen finden, ſondern muſs ihn allein in der Furcht vor der Gefahr ſuchen, in welchen, Hr. Z. Meinung nach, die gute Sache durch die Critik der Vernunft geſetzt worden iſt. Dieſes offenbart ſich auch leicht in der Vorrede: „Bekanntlich, heiſst es S. VIII hat Hr Prof. Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft a) allen theoretiſchen Beweiſen für die Exiſtenz Gottes den Werth abgeſprochen, wiewohl nach ſeiner ausdrücklichen und deutlichen Ausſage einige theoretiſche Gründe eine unwiderſtehliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines höchſten Weſens hervor bringen. (Offenbar falſch! Kant hat dieſes nirgends geſagt.) b) Der unſerer Vernunft ſo natürliche Beweis von der Nothwendigkeit eines abſolut unbedingten allervollkommenſten Weſens, iſt der Gefahr aller unſe-

rer Schlüſſe ausgeſetzt, und führt nur auf eine *Vernunftidee* von Gott, die nur *regulativ*, *nicht aber conſtitutiv*, *ſondern ein bloſſer problematiſcher Begriff iſt*, — ein Begriff nämlich, der nur *ideale Realität* hat, und von deſſen Object man weder die Exiſtenz, noch die Nichtexiſtenz apodiktiſch beweiſen kann. — c) Die practiſche Vernunft allein erſetzt, oder ſoll doch den Mangel theoretiſcher Beweiſe erſetzen, und der moraliſche Beweis, der nach dieſer Philoſophie der einzige genügſame iſt, geht doch auf nichts anders, als auf die bloſſe Idee von Gott, die hier eben ſo wenig conſtitutiv iſt, als in dem theoretiſchen Beweis, der von den bedingten Dingen der Welt anhebt, und beym abſolut Unbedingten ſchlieſst. — d) Der moraliſche Beweis will gar nicht ſagen, daſs es eben *ſo nothwendig ſey, das Daſeyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des Moralgeſetzes anzuerkennen.* — e) Die Kritik nennt den auf practiſche Gründe errichteten Glauben, den *practiſchen Vernunftglauben*, und beſchreibt ihn ſo: *daſs er ſey eine freywillige, für die vom Moralgeſetz geborene Abſicht vortheilhafte, und mit dem Bedürfniſs der theoretiſchen Vernunft harmonirende Beſtimmung unſers Urtheils, die Exiſtenz Gottes anzunehmen.* — f) Von dieſem praktiſchen, oder moraliſchen Glauben heiſst es ferner, daſs er kein feſter ſondern ein ſchwankender Glaube ſey, weil er auf *objectiv gegründete Ueberzeugung* Verzicht thun müſſe. — g) Den ſogenannten theoretiſchen Glauben an Gott leitet die Kritik aus Beweiſen her, die eine ſo ſtarke Ueberzeugung in dem Verſtande zurücke laſſen, daſs dieſelbe durch keine Speculation erſchüttert, geſchweige denn vernichtet werden könne, dagegen den moraliſchen Vernunftglauben, der moraliſche Geſinnungen vorausſetzt, auch ſelbſt wohlgeſinnte Menſchen vor dem Schwanken nicht ſichern können. — h) Die Kritik lehrt, daſs die *Moraltheologie* eine auf ſittliche Geſetze gegründete Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes ſey, dagegen die ſpeculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen auf das Weſen aller Weſen hinweiſen, geſchweige denn uns davon überzeugen könne. — i) Auch behauptet die Kritik, daſs der Begriff von Gott gar nicht zur Metaphyſik; ſondern allein zur Moral gehöre, wir alſo das höchſte Urweſen nur durch moraliſche Prädicate beſtimmen, folglich daſſelbe als ein höchſt freyes, allwiſſendes, höchſt gütiges etc. Weſen denken, alle übrige ontologiſche Prädicate aber davon trennen ſollen und das zwar darum, weil die Fragen: *Ob dieſes allwiſſende, höchſt gütige etc. Weſen eine Subſtanz, — eine Urſache, — ob es nothwendig ſey, — eine mehr als idealiſche Exiſtenz habe? etc. ſchlechterdings keine Bedeutung haben.* — k) Endlich ſagt die Kritik, daſs die Idee von Gott einerley ſey mit der Idee von der Natur der Dinge der Welt.

Hr. Z. w. macht ſich bey Darſtellung dieſer Sätze des Sophismatis dicti ſecundum quid ad dictum ſimpliciter ſchuldig. Kant ſagt blos, theoretiſch betrachtet iſt der Glaube ſchwankender; Herr Z. beſchuldiget ihn, daſs er geſagt habe, er ſey überhaupt ſchwankend; Kant ſagt: bey theoretiſchen Erklärungen iſt es einerley, ob ich den Begriff Gott oder den Begriff der Natur der Dinge brauche; Hr. Z. gibt ihm Schuld, er habe geſagt: dieſer Begriff ſey mit dem Begriffe der Natur der Dinge in jeder Rückſicht einerley. Was kann man ſich bey ſolchen Verfälſchungen des Sinnes für Nutzen von dieſer philoſophiſchen Streitigkeit verſprechen? — Nun iſt es freylich leicht zu ſagen S. X. Dieſe (aber NB blos aus dem Kopfe des Verfaſſers dieſer Schrift) ausgehobenen Sätze bringen einen aufmerkſamen Leſer ſehr leicht auf den Gedanken, daſs die Philoſophie, zu deren Charakteriſtik

riſtik ſie gehören, ziemlich buntfärbig ausſehen müſſe; und von dieſer Seite hat man Grund genug, ihr das Prädicat: *neu* beyzulegen, womit nicht nur die Anhänger derſelben; ſondern auch die Gegner ſehr wohl zufrieden ſind, nur daſs jene zu dieſem Prädicat, auch noch jenes einer *fruchtbaren* und ſehr *brauchbaren* Philoſophie hinzufügen, welches dieſe gleichwohl entweder gar nicht, oder doch nach einem ſehr geringen Gehalt wollen gelten laſſen; ſie geben nämlich vor, daſs man nach einer unpartheyiſchen Vergleichung des Brauchbaren und Unbrauchbaren in der Kritik, das Uebergewicht ganz gewiſs auf der Seite des Letztern finden müſſe. Daſs einander widerſprechende Sätze von gar keinem Nutzen in den Wiſſenſchaften ſind, verſteht ſich von ſelbſt; man kann alſo zuverläſſig behaupten, daſs eine Philoſophie deſto mehr unbrauchbar ſey, je mehr wahre Widerſprüche in ihr enthalten ſind. Hiermit iſt denn das Urtheil über die Kritik ſchon a priori geſprochen. Man darf nicht ſehr hell ſehen, um zu finden, daſs es insbeſondere das theologiſche Syſtem iſt, welches Hr Z. ſich gebildet hat, das ihn ſo ſehr gegen die Kritik aufbringt. Er gibt dieſes ſelbſt deutlich genug S. XIII. etc. zu erkennen. Die Pflichten gegen Gott, meint er, würden dadurch wegfallen, und überhaupt die ganze Theologie, die nach ihm, Grundlage der Moral iſt. *Wie ſchlecht*, heiſst es S. XVI *muſs es alſo mit der Moralpraxi auf der Seite derjenigen beſtellt ſeyn, die ſich überreden können, daſs Gott nirgends als in der Idee exiſtire, und daſs es ungereimt ſey zu fragen, ob ihm auch wohl eine, noch mehr als ideale Exiſtenz beygelegt werden ſolle.*

Der praktiſche Glaube an Gott iſt Hrn. Z. ein Ungeheuer, welcher die ganze Religion verſchlingt. Daſs aber dieſes Ungeheuer bloſs in Hrn. Z. Gehirn ſeinen Sitz habe, wird man bald erkennen, wenn man nur die Vorſtellung betrachtet, die er S. XIV in einer Note über dieſen moraliſchen Religionsglauben äuſsert. Es iſt, heiſst es daſelbſt, eine wunderliche Sache mit dieſem Glauben, der im Grunde doch auf nichts anders hinaus lauft, als auf das Bewuſstſeyn, durch bloſses Vernünfteln ein Gedankenweſen gebildet zu haben, von dem man eben ſo, wie von jeden andern Phantasmaten nicht wiſſen kann, ob es auſser der Idee auch exiſtire. Auf die Art iſt es vielleicht erlaubt an geflügelte Geiſter zu glauben, die groſse Krallen haben. Es iſt auch in der That unbegreiflich, wie die Kritik den theoretiſchen Glauben ſo hoch anſetzen, und auf Beweiſe gründen könne, die apodiktiſche Ueberzeugung hervorbringen, da ſie doch behauptet, daſs praktiſche Vernunft allein erſetze, was der theoretiſchen zu leiſten ganz unmöglich war.

Eine ſolche Art, die Sache zu behandeln, verdient keine Widerlegung. Wir wollen nun zu denjenigen Theilen des Werks gehen, wo Hr. Z. etwas philoſophiſcher zu Werke geht.

Das erſte Hauptſtück der Schrift ſelbſt iſt überſchrieben: *Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft als alleinige Quellen aller menſchlichen Erkenntniſſe.* Hier hätte nun Hr. Z. die beſte Gelegenheit gehabt, die Kritik mit einem mahle zu vernichten, wenn es ihm gefallen hätte, zu zeigen, daſs in irgend einem dieſer Vermögen oder auch in ihnen zuſammengenommen, die Möglichkeit der Erkenntniſs des Ueberſinnlichen oder der Dinge an ſich enthalten ſey. Aber dieſe ſchöne Gelegenheit läſst er aus den Händen, und hält ſich bloſs bei einer Vergleichung des idealiſtiſchen Syſtems mit dem kritiſchen auf, von denen beyden aber eine höchſt falſche Vorſtellung gegeben wird. Es iſt, heiſst es S. 3. ein in der Philoſophie ſehr bekannter, und beinahe von allen Sekten für gültig angenommener Satz, daſs

daſs *Verſtand und Vernunft ungleich weiter reichen, als die Sinnlichkeit.* Dieſes iſt unbeſtimmt Verrichtet Verſtand und Vernunft nicht nur das, was die Sinne verrichten, ſondern noch mehr, oder verrichten, ſie das gar nicht, was die Sinne verrichten und etwas mehr als dieſe? Sind ihre Geſchäfte verſchieden oder ſind ſie dieſelben? Die Worte laſſen noch ſehr viel andere Bedeutungen zu. — Doch das folgende macht ziemlich deutlich, was der Verf. damit ſagen will. Die Leibniziſche Schule, heiſst es S 3, ſo wie mehrere ältere erklären dieſen Satz etwas anders, als die neue ſogenannte kritiſche Philoſophie: denn indem jene ſagen, daſs Verſtand und Vernunft weiter reichen als die Sinnlichkeit: ſo wollen ſie damit gar nicht behaupten, daſs die Begriffe von überſinnlichen Gegenſtänden überhaupt keine objektive Realität hätten, ſondern allein *problematiſche Begriffe d. i. Ideen wären, von welchen ſich, weder daſs ihre Gegenſtände auſser der Idee exiſtirten, noch nicht exiſtirten, evident darthun laſſe.* Nach des Rec. Wiſſen hat Leibniz und ſeine Anhänger dieſes nie behauptet. Sie ſind von der Exiſtenz überſinnlicher Gegenſtände vielmehr ſo feſt überzeugt, daſs ſie eher die Exiſtenz der ſinnlichen Gegenſtände zu leugnen geneigt ſeyn würden, als der überſinnlichen. — Das Gegentheil hiervon, heiſst es ferner S. 4, behauptet die neuere Kritik. Frägt man, was denn eigentlich das Ziel ſey, oder diejenigen Gegenſtände, die wir allein durch Schlüſſe, mit dem Verſtand erreichen können; ſo wird man damit abgefertigt, daſs es bloſs wegen eines *Bedürfniſſes unſerer Vernunft angenommene wären, die darum keine objektive Realität hätten, weil ſie nur gedacht, aber nicht angeſchaut werden können.* In ſo fern kann man alſo mit der Kritik behaupten, daſs der Verſtand weiter reiche als die Sinnlichkeit, weil er nicht nur Phänomene, ſondern auch Noumene d. i. Gegenſtände, die an und vor ſich *nichts* ſind, denken kann. Hieraus ſucht nun Hr. Z. zu zeigen, daſs Kant auf der einen Seite die Dinge an ſich behaupte, und auf der andern Seite ſie leugne, alſo einmal den Idealiſten widerlege, und das andere mal doch ſelbſt einer ſey, wo er ihn dann auf einem offenbaren Widerſpruche ertappt. Es behauptet nämlich nach S 1. die kritiſche Philoſophie nachſtehende Sätze: 1) Ohne erſcheinende Dinge ſind Erſcheinungen ſchlechterdings unmöglich. Es liegen alſo 2) allen Erſcheinungen erſcheinende Dinge zum Grunde, 3) die erſcheinenden Dinge ſind keine Phänomene, ſondern Dinge an ſich d. i. Noumene, 4) die den Erſcheinungen zum Grunde liegenden Dinge an ſich modificiren die Sinnlichkeit, haben alſo einen Einfluſs auf dieſelbe: 5) Dieſer Einfluſs, oder Einwirkung iſt wahre Cauſalität vom Eindruck auf die Organe, 6) vermittelſt dieſer Cauſalität bringen die, den Erſcheinungen zum Grunde liegenden Dinge an ſich, Vorſtellungen im Gemüthe hervor. 7) Iſt Gott ein Schöpfer, ſo iſts ungeräumt, ihn einen Schöpfer der Erſcheinungen zu nennen.

Dieſe Sätze und mehrere andere ihnen ähnliche, ſtellt Kant auf, um darzuthun, daſs er kein Idealiſte ſey, und man kann auch gar nicht abſehen, aus was für Gründen ein Philoſoph, der ſolche realiſtiſche Lehren vorträgt, unter die Idealiſten ſollte herab geſetzt werden können, wenn es offenbar iſt, daſs er neben her idealiſtiſche Sätze vorträgt, die mit jenen durchaus nicht gepaart werden können. Dieſes ſind nun leider diejenigen Sätze, deren ich Erwähnung gethan habe, und die alles das wieder vom Grunde aus vernichten, was zu Gunſten des Realism ſo deutlich und beſtimmt gelehrt ward. Denn

Indem 1) die Kritik alle Vorſtellungen der den äuſsern Erſcheinungen zum Grunde liegenden Körper unter die bloſsen Ideen verſetzt, die Reſultate dialektiſch-ſomatologiſcher Schlüſſe ſind; ſo iſt dieſe Auſſage im Kantiſchen Sinne allerdings idealiſtiſch und widerſpricht der Behauptung, die den äuſsern Erſcheinungen Dinge an ſich, zum Grunde legt. Im Kantiſchen Sinne nämlich hat keine Idee objektive Realität, ſondern nur ſubjektive, die auf einen nothwendigen Vernunftſchluſs beruht, der nur dialektiſch iſt, und durch eine eben ſo unvermeidliche Illuſion täuſcht. Hat nun aber ein Objekt, welches wirklich den Erſcheinungen zum Grunde liegt, objektive Realität, wie kann die, Vorſtellung eine Vernunftidee, — ein problematiſcher Begriff ſeyn?

2) Es wird ſogar die Benennung: *Problematiſcher Begriff* dadurch wieder aufgehoben, daſs die *Exiſtenz* nur in die Grenzen der Phänomene eingeſchränkt wird; denn, ſind die Vernunftideen nur problematiſche Begriffe, ſo kann weder angenommen und gezeigt werden, daſs ihre Objekte exiſtiren, noch nicht exiſtiren (§ 4.), und doch muſs man zugleich mit der Kritik feſte ſetzen, daſs die Körper als Dinge an ſich keiner Wirklichkeit fähig ſind, weil die Kategorien unſchickliche Prädicate für Dinge an ſich, ſind.

3) Sind die Körper als Dinge an ſich, die Quelle aller äuſsern Erſcheinungen; wie läſst ſich zugleich behaupten, daſs wahre Cauſalität nur in der Sinnenwelt Platz nehme? — Muſs nicht der vorhin behauptete Einfluſs der Noumene auf die Sinnlichkeit nur ideal ausfallen? — Kann und muſs nicht auch der Idealiſt behaupten, daſs es ſo ſcheine, als ob wirklich auſser uns exiſtirende Körper die einzige Quelle aller Erſcheinungen wären?

4) Iſt Gott ein Schöpfer, iſt es aber zugleich unſchicklich, ihn einen Schöpfer der Phänomene zu nennen; nun ſo bleibt ja für die Schöpfung nichts anders übrig, als die Dinge an ſich. Wie läſst ſich aber hiemit die Auſſage zuſammen räumen, *daſs wir nicht wiſſen können, ob dergleichen Art Dinge möglich oder unmöglich ſind?*

Hierdurch glaubt der Verf. ſey der Widerſpruch in dem K. Syſtem hinreichend dargethan. Allein folgende Gedanken werden eine ganz neue Unterſuchung bey dem Verf veranlaſſen müſſen: 1) Wenn Kant von Dingen an ſich, Noumenen etc redet: ſo verſteht er allemal nichts als eine bloſe Vernunftidee darunter. Die Natur unſers Erkenntniſsvermögens bringt es ſo mit ſich, daſs wir zu jeder Vorſtellung eines Objekts einen Grund dieſer Vorſtellung denken. Dieſer Grund iſt das Objekt. Abſtrahiren wir nun von der Belehrung, welche uns die ſinnliche Empfindung von der Beſchaffenheit dieſes Objekts verſchaft: ſo bleibt nichts übrig, als der bloſse Begriff von einem Objecte überhaupt, des abſoluten Grundes der Vorſtellung der Objecte, die Idee eines Dinges an ſich, worin man von allen ſinnlichen Vorſtellungen abſtrahiret. Dieſe Idee iſt alſo bloſs etwas Subjectives und kann gar nicht als ein *Erklärungsgrund* der Erſcheinungen gebraucht werden: ſie iſt bloſs ein Beſtandtheil des *ſubjectiven* Begriffes eines Gegenſtandes. Hr Z. gibt in den angeblichen kritiſchen Sätzen Kanten die Meynung Schuld, als ob er die Dinge an ſich als *Erklärungsgründe* der Erſcheinung aufgeſtellt hätte, wovon ſich aber in der ganzen Kritik keine Spur findet. Sollen die von Hrn. Z. angeführten Sätze Kantiſch ſeyn: ſo müſſen ſie alſo lauten: 1) der *Begriff* der Erſcheinung führt auf den *Begriff* eines Dinges an ſich oder eines abſoluten Grundes der Erſcheinungen; 2) die Erſcheinungen überhaupt können nicht wieder aus Erſcheinungen erklärt werden,

und

und da, wenn man von den Erſcheinungen überhaupt abſtrahirt, nichts übrig bleibt, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, das den Erſcheinungen zum abſoluten Grunde liegend gedacht wird, eine ſolche Idee aber keine Erkenntniſs gibt: ſo können ſie gar nicht erklärt werden. 3) Das letzte abſolute Princip der Erſcheinungen wird durch eine bloſse Idee vorgeſtellt, kann alſo nicht erkannt werden, iſt alſo *in unſrer Erkenntniſs* nichts; 4 — 6) enthält nach Kant keine Erklärungen, Kant gebraucht hier nie die Ausdrücke *Verurſachung*, *Einfluſs etc.* welche ihm Hr. Z. unterſchiebt, ſondern er will damit nun ſagen, daſs der abſolute Grund der Erſcheinungen und der Möglichkeit der Vorſtellung der Dinge nicht in der Erſcheinung ſelbſt geſucht werden, ſondern nur durch Ideen gedacht werden könne. So fällt der ganze angebliche Widerſpruch weg. Kant hat nirgends das Daſeyn der Körper als Dinge an ſich gegen die Idealiſten erweiſen wollen Dieſes leugnen letztere ſo wenig, daſs ſie vielleicht daſſelbe erwieſen zu haben glauben, indem ſie die Körper an ſich betrachtet für Ideen oder für Einbildungen ausgeben. Nach ihnen ſind die Ideen die Dinge an ſich, und dieſe geben den Schein der Körper. Kant beweiſet aber gegen die Idealiſten, daſs der äuſsere Sinn, nicht blos der innere, Realität habe, und daſs es einen erfüllten Raum oder Materie auſser unſrer Einbildung gebe; nach ihm ſind nicht die Ideen die Dinge an ſich, wie bey den Idealiſten, ſondern die vermeinte Erkenntniſs der Dingen an ſich, iſt bloſs Idee; die Erkenntniſs der Materie aber als Erſcheinung iſt Realität; der Idealiſt ſchreibt der Erkenntniſs der Erſcheinungen keine Realität zu; dieſe iſt ſchon bloſs Schein, und die Erkenntniſs der Dinge an ſich (welches ihm die Ideen ſind) iſt ihm die reell und wahre Erkenntniſs. Nach Kant iſt aber die letztere eingebildet. Um dieſes dem Idealiſten zu beweiſen, zeigt er ihm die Falſchheit des Grundes, der ihm verleitete, die Realität der äuſseren Sinne zu leugnen. Dieſer Grund war die Vorausſetzung, als ob die Sinne uns Bekanntſchaft mit Dingen an ſich verſchaffen müſsten wo denn auch der Raum als Ding an ſich vorgeſtellt werden ſollte, wo er dann freylich ein Unding iſt, und den idealiſtiſchen Schlüſſen einen Schein der Wahrheit gibt, der aber eben durch den tranſcendentalen Idealismus verſchwindet. Was endlich den letzten Satz betrift, daſs Gott nicht als Schöpfer der Erſcheinungen, ſondern der Dinge an ſich gedacht werden müſſe: ſo ſteht er in gar keinem Widerſpruche mit der behaupteten gänzlichen Unbekanntſchaft dieſer Dinge. Denn da die Idee der Schöpfung nicht zur Erklärung der Welterſcheinungen (theoretiſch) ſondern nur zum praktiſchen Gebrauche nöthig iſt: ſo ſind dieſe Sätze ſehr wohl verträglich. Wenn Hr. Z. mehr daran gelegen ſeyn wird in den wahren Geiſt der Kritik einzudringen, als ſeine Meinungen gegen dieſelben zu behaupten: ſo werden dieſe Widerſprüche bald vor ihm verſchwinden.

Im zweyten Hauptſtücke unterwirft Hr. Z. die dialektiſch pſychologiſchen Vernunftſchlüſſe ſeiner Centur Wie treu er die Kantiſchen Gründe darſtelle, davon kann man gleich ein belehrendes Beyſpiel an dem erſten pſychologiſchen Schluſſe ſehen, wenn man das, was Hr Z. ſagt mit der Kritik der r. V. vergleicht. Die Kritik ſagt heiſst es, das Prädicat: *Subſtanz* wird im Oberſatz in einer ganz andern Bedeutung genommen, als in der concluſion; nämlich im Oberſatz zeigt es nur ein *ſubjectives Etwas* an, im Schluſsſatz dagegen, ein *objectives*, oder *objective Realität* Mit einem Worte, das Prädicat: *Subſtanz* wird im Oberſatz ohne alle Rückſicht auf irgend eine

Bedingung der Sinnlichkeit gebraucht, und iſt demnach nichts anders, als eine *logiſche Subſtanz* d. i. eine logiſche Vorſtellung von einem Subject, das kein Prädicat ſeyn kann, d. i. eine bloſse ſubjective Denkform, ohne alle objective Realität. Kants Kritik lautet aber ſo: „Im Oberſatze (S Crit. der r V. S. 411) wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im *Unterſatze* aber iſt nur von demſelben die Rede, ſo fern es ſich ſelbſt, als Subject, uns relativ auf das Denken und die Einheit des Bewuſstſeyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch ſie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Alſo etc.“ Man ſieht hieraus, daſs ſich Hr. Z. kaum die Mühe genommen hat, die Kritik recht zu leſen. Herr Z. macht ſich erſt ein Kantiſches Syſtem und dann widerlegt er es auch aus ſeinem eignen Machwerk: ein Unternehmen, das ſeines eignen Beyfalles gewiſs iſt. Man leſe z. E folgende Stelle: Bey dieſer ganzen Darſtellung, wodurch die Kritik die Illuſion in dem Vernunftſchluſs für die Subſtantialität des denkenden Subjects zu zeigen unternimmt, wird vorausgeſetzt, daſs die Ideen ſchlechterdings keine objective, ſondern bloſs ſubjective Realität hätten; allein die ganze Beſtimmung dieſer Vernunftbegriffe iſt äuſserſt willkührlich, und verträgt ſich überdieſs gar nicht mit andern in der Kritik als richtig angenommenen (von Hrn. Z. dafür ausgegebenen) Behauptungen. Wenn man ſich nämlich von der Richtigkeit jener Erklärung überzeugen will; ſo verweiſt die Kritik ihre Leſer auf ihren kritiſchen Ausſpruch, daſs die Gegenſtände aller unſerer Begriffe und Grundſätze, nur in den Erſcheinungen ihre objective Realität haben. Allein dieſer Ausſpruch wird in der Kritik nicht nur mit gar nichts unterſtützt, (und doch beſchäftigt ſich gerade die ganze Kritik mit Begründung dieſes Satzes) ſondern iſt ſelbſt nach kritiſchen Gründen falſch, folglich verwerflich. Was nämlich das erſte anlangt; ſo findet man zur Beſtätigung des Urtheils von den Erſcheinungen, als den alleinigen Sitz der Realität aller Verſtandes- und Vernunftbegriffe, wiederum nur den willkührlichen und überdieſs falſchen Grund, daſs jede richtige Erkenntniſs eine Anſchauung haben, und ſich darauf beziehen müſſe, wenn ſie objectiv reell, und nicht leer an Inhalt ſeyn ſolle. (man würde Hr. Z. viel Dank ſchuldig ſeyn, wenn er die Falſchheit dieſes Satzes bewieſen hätte, aber er hat gar nichts für ſeine Behauptung gethan.) Ich habe ſo eben geſagt, daſs die von Kant angenommene Beſtimmung der Ideen mehrern Sätzen, die er als wahre vorträgt, und die auch auſser der Kritik ihren ungezweifelten Werth erhalten, geradezu widerſpreche. Hiemit deute ich auf diejenigen Schlüſſe, die ſich auf den Realism beziehn; (die aber ſämtlich falſch angegeben und falſch ausgelegt ſind) denn daſs die Kritik denſelben aufrecht halte, ſieht man ſchon daraus, daſs ſie den entgegen geſetzten Idealism widerlegt wiſſen will. Wenn aber der Realism die objective Realität aller erſcheinenden Dinge (dieſe ſind keine Erſcheinungen) behauptet; ſo verträgt ſich damit die bloſs ſubjective Realität, die Kant den Ideen beylegt, ganz und gar nicht. Auf die Art geräth die Kritik mit ſich ſelbſt in einen Widerſtreit, und nicht nur dieſes, ſondern ſie rückt zugleich den Idealism über ſeine gewöhnliche Grenzen (Körper als Dinge an ſich) hinaus, indem ſie ſogar die Vorſtellung von dem denkenden Subject in uns als Ding an ſich, eine Idee nennt, die nur ſubjective Realität hat, ſo wie auch die übrigen Noumene, die den äuſsern Erſcheinungen zum Grunde liegen, nur idealiter ange-

angenommen werden müſſen, ohne auf ihre objective Realität, zu ſehen, die, wie das erſte Hauptſtück evident lehrt, ſelbſt nach Kantiſcher Denkart ganz problematiſch iſt.

S. 23 verſucht der Hr. Verf. ſelbſt einen Beweis für die Subſtantialität der Seele, der, wie er meint, ſelbſt für den kritiſchen Philoſophen Bündigkeit haben muſste. Er heiſst: Ein jedes Subject, welches Handlungen aus ſich ſelbſt hervorbringt, iſt zuverſichtlich eine Subſtanz. Das denkende Ich aber iſt ein Subject, welches Handlungen aus ſich ſelbſt hervorbringt. Alſo iſt dieſes denkende Ich zuverſichtlich eine Subſtanz Der Verf. weiſs aber ſelbſt nicht, wo dieſer Schluſs der Nachhülfe bedarf. Er meint nämlich, der kritiſche Philoſoph würde wahrſcheinlich ſeinen (evidenten) Oberſatz angreifen. Allein hieraus iſt wiederum ſichtbar, daſs Hr. Z. den kritiſchen Angriff gar nicht begriffen hat. Nicht den Oberſatz, ſondern der Unterſatz bedarf einer Rechtfertigung. Denn ob das Denken die Handlung des Ich ſey, und was dieſes Ich für ein Ding ſey, darüber iſt eben die Frage. Die Folge des Werks beſchäftiget ſich mit ähnlichen Prüfungen der Kritik der pſychologiſchen und kosmologiſchen Ideen und Schlüſſe, welche zu widerlegen und die darin liegenden Widerſprüche und Ungereimtheiten zu zeigen, Hrn. Z. allenthalben ſehr leicht fällt.

In dem fünften Abſchnitte, wo von der *Freyheit* geredet wird, iſt der Begriff der ſittlichen Freyheit nicht erreicht. Es iſt hier bloſs von der durch äuſſere Hinderniſſe nicht beſchränkten Wirkung der Vorſtellungen die Rede. Allein in wiefern deren Kraft doch in dem Zuſammenhange der Dinge beſtimmt iſt, und in wiefern dieſe ſelbſt als Gegenſtände des inneren Sinnes den Naturgeſetzen unterworfen ſind, können ſie für den Begriff der moraliſchen Freyheit gar keinen Gegenſtand geben. Rec. dürfte ſchwerlich mit dem Hrn. Verf. über dieſe Begriffe jemals einig werden, und da letzterer von der Wahrheit ſeiner Ideen und der Falſchheit des Gegentheils zu feſt überzeugt zu ſeyn ſcheint, wie der ganze Ton der Schrift lehrt: ſo möchten wohl die Bedenklichkeiten, welche Rec dem Hrn. Verf. zur Beherzigung noch vorlegen könnte, von keinem erheblichen Nutzen ſeyn, zumal daſs ſie gröſstentheils gegen die individuelle ſubjective Denkungsart des Verf. gerichtet ſeyn müſsten, die gelehrte Welt alſo nicht ſonderlich dadurch erbauet werden könnte.

II. MORALPHILOSOPHIE.

II. Wittenberg und Zerbſt bey Samuel Gottfr. Zimmermann: *Syſtem der chriſtlichen Moral* von D. *Franz Volkmar Reinhard* Churfürſtl. Sächſ. Oberhofprediger, Kirchenrath und Oberconſiſtorialaſſeſſor. *Erſter Band Dritte* umgearbeitete Ausgabe 1797. 50 Bog. 8. (2 Rthlr.)

Die Vollkommenheiten und Vorzüge dieſes Werks ſind ſchon aus den vorigen Auflagen deſſelben hinreichend bekannt, und es war zu vermuthen, daſs der wegen ſeiner Gelehrſamkeit und ſeines Scharfſinnes allgemein geehrte Verfaſſer auf alles, was ſeit der erſten Erſcheinung ſeines Buches in Beziehung auf die darin abgehandelten Materien geſagt worden iſt, Rückſicht nehmen, und ſeinem Werke dadurch diejenige Vollkommenheit zu verſchaffen ſuchen würde, welche

welche immer entspringt, wenn ein weiser Mann ein Gebäude aufführt, bey welchem er das Glück hat, eine Menge von dem seinigen vorhergegangenen theils gelungener theils mislungener Versuche zur Vergleichung vor sich zu finden. Denn wenn er auch gleich durch die Arbeiten seiner Vorgänger sich nicht bewogen finden sollte, von seinem Systeme abzugehen: so läst sich doch hoffen, dass er durch Darstellung desselben die Gründe ans Licht bringen werde, welche andere bewegen können, ihren Grundsätzen zu entsagen, und die seinigen anzunehmen. Dass Hr. Dr. R. diesen Zweck vor Augen gehabt habe, erhellet sowohl aus der Vorrede, als aus der ganzen Ausführung seines Werks, und es muss daher sowohl ihm selbst, als einem freymüthigen Forscher der Wahrheit, als auch allen, denen das Interesse der Wissenschaft am Herzen liegt, willkommen seyn, eine ernsthafte Prüfung seiner Grundsätze und seines Systems zu lesen, die sich Rec. zu geben vorgesetzt hat.

Rec. bemerkt gleich anfänglich, dass er dieses System nicht als *christliche*, sondern als eine *philosophische* Moral beurtheilen kann, weil er nicht nur selbst dafür hält, dass wenn die christliche Moral, als Wissenschaft betrachtet, eine wahre und ächte Sittenlehre seyn soll, sie keine andere als eine philosophische seyn könne. Denn es gibt nur *Eine* wahre und ächte Moral, und wenn etwas nach der christlichen Moral gut wäre, was die philosophische Moral für böse erklärt: so müsste eine von beyden Unrecht haben. Wenn daher ein Unterschied zwischen der philosophischen und christlichen Moral gemacht wird: so kann dieser, (wenn anders beyde ächte Sittenlehre seyn sollen) nicht in der Verschiedenheit der moralischen Gebote, sondern nur in Verschiedenheit der Art und Weise ihres Vortrages bestehen. Christus nämlich trug die moralischen Lehren dem Volke vor, er verhielt sich wie ein Erzieher zu seinen Zöglingen, er wollte das Herz berichtigen und verbessern, und nicht die Erkenntnisse in die Form einer Wissenschaft bringen. Er gab also die Vorschriften so, wie sie das Volk, welches er vor sich hatte, eben brauchte; ihm war es nicht darum zu thun, die Lehren der Moral aus einem allgemeinen Prinzip abzuleiten, die moralischen Bewegungsgründe von den Triebfedern des Vortheils wissenschaftlich zu scheiden etc. kurz nicht Wissenschaft der Moral, sondern Leitung, praktische Zurechtweisung in einzelnen ihm vorkommenden Fällen, war sein Zweck. Diese christlichen Sittenlehren kennen zu lernen, gibt es keinen andern Weg, als die moralischen Lehren aus dem N. T. auszuziehen, und mit Hülfe der Philologie den Sinn der Worte verstehen zu lernen. Die philosophische Sittenlehre aber hat *wissenschaftliche* Belehrung, Darstellung des Zusammenhanges der allgemein angenommenen sittlichen Vorschriften mit allgemeinen Grundsätzen zum Zweck. Zergliederung der sittlichen Begriffe, Scheidung der moralischen Triebfedern *in der Erkenntniss* (nicht im Handeln) von dem, was sonst noch an der Handlung Theil hat, genaue Bestimmung der im gemeinen Gebrauch schwankenden Ausdrücke etc. ist der Gegenstand derselben. Die christliche Sittenlehre lehrt eben so wohl als die philosophische, dass man nicht stehlen, nicht huren, nicht ehebrechen solle. Aber die erstere sucht nicht die in höheren Principien liegenden Gründe davon aus; sie beruft sich auf den Inbegriff aller Vernunft auf Gott und seinen Willen; die philosophische Sittenlehre aber zergliedert die Vernunft und sucht die Gründe davon in abstracto auf.

Die christliche Sittenlehre steht daher der philosophischen nicht dergestalt entgegen, dass jene gleichsam ein der letztern entge-

entgegengesetztes System war. Denn die erstere ist in dem neuen Testamente gar kein System. So bald ihre Lehren durch allgemeine Gründe gerechtfertiget werden; so bald man von der Anwendung der Lehren auf die speciellen Umstände abstrahirt und sie in ihrer Allgemeinheit betrachtet und nach Principien prüft, ist dieses Geschäft philosophisch, und wenn auf diese Art ein System von praktischen Erkenntnissen entspringt, in welchem die praktischen Lehren des Christenthums mit begriffen sind; so ist dieses eine philosophische Sittenlehre, deren einziger richtiger Prüfestein die reinen Vernunftprinzipien sind, welche zu finden zwar keine Schwierigkeiten hat; aber diese Schwierigkeiten können doch keinen vernünftigen Mann bestimmen, ein anderes Prüfungsmittel zuzulassen, als die Vernunft selbst. Die Grundsätze der Moral müssen in der Vernunft anzutreffen seyn. Es könnte aber wohl seyn, dass es den Philosophen noch nicht gelungen wäre, diese Grundsätze deutlich in abstracto darzustellen. Und wenn gewisse Philosophen gewisse Sätze für die reinen Vernunftgrundsätze ausgeben, die es doch nicht sind, und darauf ein moralisches Lehrgebäude errichten, das sie für das einzige wahre Moralsystem ausgeben; so ist dieses eine subjektive Meinung von ihnen, und Leute, die sich an den Erfinder eines solchen Systems anschliessen und seiner Autorität folgen, machen eine Sekte aus. So bald man einer philosophischen Partei den Nahmen einer *Sekte* giebt, erklärt man dadurch, dass man dafür halte, sie sey nicht im Besitz der allgemeinen Wahrheit, sondern gebe nur ihre subjektive Meinung dafür aus. Wenn jemand auch, wie Hr. Dr R. thut, alle bisherige Philosophie für blosse Sektologie erklärt; so wird er doch sein System auf keine andere Art des vernünftigen Beifalles würdig machen können, als wenn er es durch Vernunftprincipien rechtfertiget, die nicht die individuelle Meinung einer Sekte, sondern die reinen und allgemeinen Vernunftprincipien selbst sind, die übrig bleiben müssen, wenn man von allen sektirerischen Meinungen abstrahirt. Die schlimmste aller Sekten wäre wohl die, welche durch die Vernunft selbst die Vernunft als Princip der Moral verwürfe, und irgend eine Auktorität als höchstes und oberstes Princip der Vernunft aufbürden wollte. Denn bey allen andern Sekten ist doch noch Hofnung, dass der Zustand, in welchen sie Vorurtheile, Eitelkeit etc. gebracht haben, aufhören, und dass sie dann ihre Irrthümer einsehen werden, wenn es unpartheyischen Prüfern gelingt, ihnen die Augen zu öfnen. Denn ihre Maxime bleibt doch gut, nämlich keiner Auktorität, sondern allein der Vernunfteinsicht zu folgen: diejenige Sekte aber, welche eine fremde Auktorität zum höchsten und obersten Princip annimmt, verschliesst sich selbst alle Mittel zur besseren Belehrung, indem ihre Maxime eben darin besteht, die Aussprüche der eignen Vernunft zu verwerfen und allein fremder Auktorität zu folgen, wodurch ihr denn gerade die Belehrung am verdächtigsten wird, die sie aus sich selbst schöpfen kann.

Nach diesem muss Rec. bekennen, dass er die Erklärung des Hrn Verf. über die christliche philosophische Moral und deren Verhältnis zu einander etwas unbekannt gefunden hat, und da diese Begriffe einen grofsen Einfluss auf mehrere Vortheile des Verf haben; so hält es Rec nicht für unnütz, einige Augenblicke bey diesen Erklärungen zu verweilen. Nachdem nämlich Hr R einige Erfordernisse erklärt hat, die zur Verfertigung einer christlichen Sittenlehre erfordert werden, sagt er S. 28. Nicht weniger nöthig ist dem, der ein Lehrgebäude der christlichen Moral verfertigen will, die *gründliche Bekanntschaft mit den*

philoſophiſchen Wiſſenſchaften, ſonderlich mit der *Vernunftlehre* und *der philoſophiſchen Moral* Ohne jene wird er nicht fähig ſeyn, ein richtiges Syſtem zu bilden, d. h. alles beſtimmt zu erklären, gründlich zu erweiſen, und genau zu verbinden; und *dieſe* wird bey der Moral des Chriſtenthums ſchon vorausgeſetzt. Die Schrift fordert ſelbſt, daſs man alles dasjenige, was die *Vernunft* für gut, anſtändig und recht erklärt, auch als Vorſchrift des *Chriſtenthums* anſehen müſſe, wenn es auch nicht ausdrücklich verlangt ſeyn ſollte, Phil. IV, 8. Man kann daher die Sittenlehre des Chriſtenthums ohne Bekanntſchaft mit der philoſophiſchen Moral weder vollſtändig, noch gründlich genug faſſen und darſtellen.

Hier ſcheint einerſeits bloſs von den Büchern die Rede zu ſeyn, welche einige Philoſophen unter dem Titel philoſophiſcher Sittenlehren herausgegeben haben; auf der andern Seite wird aber doch auch die Vernunft überhaupt, als eine Quelle ſittlicher Wahrheiten gedacht. Wie meint dieſes nun Hr. R. eigentlich? Meint er, daſs jemand den Ariſtoteles, Wolf, Cruſius u. ſ. w geleſen haben müſſe, um eine chriſtliche Sittenlehre zu ſchreiben, oder meint er, daſs jemand die Vernunft ſelbſt durchforſcht haben müſſe, um eine ſolche chriſtliche Sittenlehre zu verfaſſen, worin zugleich die Gründe der iſolirten Gelegenheitsvorſchriften angegeben und im ſyſtematiſchen Zuſammenhange vorgetragen werden? Beydes wird nicht unnütz ſeyn. Jedoch möchte man lieber an einem Moraliſten das erſtere als das letztere vermiſſen. Denn was hilft alle hiſtoriſche Gelehrſamkeit deſſen, was andere geſagt haben, wenn man es nicht aus eigner Einſicht zu beurtheilen verſteht. Wenn aber ſonſt nur jemand mit dem, was zu einer Wiſſenſchaft überhaupt und zu einem moraliſchen Lehrgebäude insbeſondere erfordert wird, bekannt wäre; ſo möchte er immerhin jene hiſtoriſche Wiſſenſchaft der Syſteme einbüſsen; ſein Syſtem würde dabey nichts leiden, wenn er nur ſonſt gehörige eigne Kraft des Nachdenkens beſäſse. Da nun Hr. R. es in ſeinem Werke laut des Titels und der ganzen Bearbeitung auf ein *Syſtem* der chriſtlichen Moral angelegt hat; ſo kündiget er hiermit auch an, daſs er nicht die einzelnen Sittenvorſchriften Jeſu bloſs ſammeln, ſondern deren allgemeine Gründe angeben will, woraus denn nicht nur das Wahre und Gute der ausdrücklichen Gebote Jeſu, ſondern auch aller übrigen moraliſchen Vorſchriften, zu deren Vortrag er keine Gelegenheit fand, erhellen ſoll. Dieſe allgemeinen Gründe aber, wird er doch nirgends anders als in der Vernunft ſelbſt ſuchen können, folglich wird ſeine chriſtliche Moral immer eine philoſophiſche Moral ſeyn, und ſich von Wolfs, Eberhards, Schmids u. ſ. w. Moral nur dadurch unterſcheiden, daſs der Hr. Dr. R. etwa andere Grundſätze als oberſte Principien annimmt, und die moraliſchen Sprüche des Teſtaments zur Bezeichnung der von ſeiner Vernunft für wahr gehaltenen Gründe oder Folgen gebraucht, dahingegen jene in ihren moraliſchen Schriften auf die ſittlichen Reden Jeſu keine beſondere Rückſicht nehmen.

Unterdeſſen ſcheint es, daſs Hr. Dr. Reinhard noch einen andern weſentlichen Unterſchied einer chriſtlichen und philoſophiſchen Sittenlehre im Sinne behalten, der ihn in der Folge des angeführten Paragraphen geleitet hat, und es iſt nur zu bedauren, daſs er ſich nicht deutlicher und beſtimmter über dieſen für ſein Syſtem ſo wichtigen Punkt erklärt hat. Wir wollen uns einige Bemerkungen über dieſe Stellen erlauben. Es bieten ſich, fährt Hr. R. S. 24 weiter fort, von ſelbſt die Fragen dar: *in welchem Verhältniſs die philoſophiſche Moral gegen die chriſtliche ſtehe*; und *ob man*

dieſer

dieſer mit Recht gewiſſe Vorzüge vor jener einräumen könne? Was den *erſten* Punkt anlangt, ſo fällt es 1) von ſelbſt in die Augen, daſs hier keineswegs *von dem Moralſyſtem dieſer oder jener Schule* die Rede ſeyn kann; ſondern daſs *auf alles* geſehen werden muſs, *was die philoſophirende Vernunft über die erſten Gründe der Sittlichkeit und ihre Anwendung jemals behauptet hat, und noch behauptet* (Nicht auch was ſie noch künftig behaupten kann? Denn Hr Dr. R. erklärt hier deutlich, daſs er unter der philoſophiſchen Moral nicht die Verſuche der Philoſophen, ſondern das darunter verſtehe, was die Vernunft ſelbſt vermag, wobey denn natürlicher Weiſe nicht blos auf das Rückſicht genommen werden muſs, was die Vernunft in dieſem oder jenem bisher gethan hat, ſondern auch auf das, was ſie überhaupt und an ſich betrachtet zu thun vermag; welches wenigſtens im Allgemeinen muſs beſtimmt werden können. Unterdeſſen ſcheint ſich Hr. Dr R. nur an das hiſtoriſche zu halten und zuweilen auf das was bisher geſchehen iſt, auf das was geſchehen kann, zu ſchlieſsen, ein Schluſs, welcher jedoch ſehr unſicher iſt, und wobei alſo groſse Vorſicht angerathen werden muſs.) Denn, heiſst es weiter, blos vermittelſt einer ſolchen *allgemeinen* Ueberſicht läſst ſich gehörig beurtheilen, wie leicht oder ſchwer es der Vernunft geworden iſt, ein Lehrgebäude der Moral zu errichten; wie übereinſtimmig oder uneinig mit ſich ſelbſt ſie dabei zu Werke gegangen iſt, und noch zu Werke geht; und wie willkommen, oder entbehrlich ihr ein aus einer andern Quelle fliesender Unterricht über die Moral ſeyn muſs. Da keine philoſophiſche Parthei, wenn ſie nicht jedem uneingenommenen Forſcher verdächtig werden will, ſich ſelbſt für *infallibel*, und ihr Moralſyſtem ausſchlieſsend für die ächte Vernunftmoral erklären darf: ſo kann auch bei der Frage, wie die philoſophiſche und chriſtliche Moral ſich gegen einander verhalten, keine Sekte verlangen, *allein* gehört zu werden, ſondern *alle* Parteien haben hier gleiche Anſprüche. — Hieraus folgt 2) *daſs die philoſophiſche Moral nicht etwan als ein Regulativ, als eine höhere Norm anzuſehen ſey, welcher die chriſtliche untergeordnet, und nach welcher ſie verbeſſert werden müſste.* Dieſs liegt ſchon *in der Natur der Sache*; die chriſtliche Sittenlehre würde nicht mehr die *chriſtliche*, ſondern die Sittenlehre dieſer oder jener philoſophiſchen Schule ſeyn, wenn ſie ſo umgeformt, und irgend einer Philoſophie völlig unterworfen werden ſollte; zu geſchweigen, daſs bey der Uneinigkeit und dem Streite der philoſophiſchen Sekten ſich keine von allen anmaſsen kann, *ihre* Grundſätze zu dieſem Regulativ zu machen, weil eben die Vernunft, auf deren Ausſprüche ſich die Eine Parthei beruft, bei den übrigen ganz anders lautende Ausſprüche thut. Hier iſt nun das Schwankende in den Begriffen des Hrn. Verf. offenbar: Denn bei Nr. 1 hieſs es, daſs man unter der philoſophiſchen Sittenlehre nicht das Syſtem dieſer oder jener Schule, ſondern das darunter verſtehen müſſe, was die Vernunft überhaupt in der Sittenlehre vermöge. Denn dieſs will unſtreitig der Verf. in den oben angeführten Worten ſagen. Hier aber redet er wieder von philoſophiſchen Partheien und vergleicht dieſe mit der chriſtlichen Parthei (denn mehr ſind doch die chriſtlichen Lehrer auch nicht, und am allerwenigſten mehr, wenn ſie ihre Lehrſätze nicht der Prüfung der allgemeinen Vernunft unterwerfen wollen). Der Hr. Verf. vergleicht hier Chriſtus als Verfaſſer einer Tugendlehre mit Ariſtoteles, Plato, Wolf, Cruſius, Kant, u. ſ. w. als Verfaſſern anderer Tugendlehren, und ſein Urtheil iſt, daſs die Lehrbücher der letzteren nicht als Auktoritäten

angesehen werden sollen, um die Lehren des ersteren darnach zu beurtheilen. Nichts kann billiger seyn, als diese Forderung. Nur dass es nie einen Menschen gegeben hat, der ihr widersprach und dass sie also überflüssig zu seyn scheint. Es werden mit eben so vieler Billigkeit auch die philosophischen Lehrer verlangen können, dass wenn man einmal die Lehren des Neuen Testaments mit den ihrigen vergleichen will, man ihnen auch nicht zumuthen solle, diese als Regulativ und höhere Norm für ihre Systeme anzusehen. Alle aber werden sich doch die gemeinschaftliche Apellation an die Vernunft selbst gefallen lassen müssen, und zwar nicht an diejenige, welche bloss ein Plato, Aristoteles, Leibnitz, Kant u. s. w. wähnt, sondern an diejenige, welche in allen Menschen ist. Wer an die Vernunft appellirt, beruft sich auf keinen ausser sich, sondern auf etwas in sich, und da gilt weder Plato noch Aristoteles, weder Leibnitz noch Kant, weder Muhammed noch Christus, ausser in wiefern sie mit der Vernunft in uns identisch denken, und unsern eignen Beifall erlangen. Jeder also muss alles was er für wahr halten soll, der Prüfung seiner Vernunft unterwerfen, so gut er kann. Noch schwankender und unbestimmter als die eben angeführte Stelle scheint dem Rec. das folgende zu seyn: Hierzu kommt, dass die Vernunft zwar das volle und unveräusserliche Recht hat, die Grundsätze der christlichen Religion überhaupt, und mithin auch der christlichen Sittenlehre, *nach den Regeln der Interpretation aus der Schrift abzuleiten, sie mit ihren Principien zu vergleichen, und zu bestimmen, ob sie etwas denselben zuwiderlaufendes enthalten, oder nicht.* Allein unstreitig erlaubt sie sich zu viel, wenn sie alles verwerfen will, *was sie aus ihren Principien nicht herzuleiten vermag.* Denn was berechtigt sie, bei der demüthigenden Einschränkung, welche an dem gegenwärtigen Zustande der Menschen überall in die Augen fällt, *sich für die alleinige Quelle alles Wahren und Nützlichen zu halten*; und warum sollte eine *Offenbarung*, deren Möglichkeit sie einmal nicht leugnen kann, ihr nicht *Resultate* vorlegen dürfen, welche sie durch eigne Anstrengung nicht gefunden haben würde, und vor der Hand, auf der gegenwärtigen Stufe ihrer Entwickelung, nicht begründen kann? Enthalten diese Resultate nichts an sich Widersprechendes; sind sie der Sittlichkeit nicht nur nicht nachtheilig, sondern sogar förderlich: so wird sie die Vernunft zwar in *theoretischer* Hinsicht für unauflösliche Probleme halten, wegen ihres *praktischen* Nutzens aber billigen müssen.

Die Vernunft hat also nach dem Verf. 1) das Recht, den Sinn der christlichen Sittensprüche zu finden. Dies ist natürlich. 2) das Recht, *die christlichen Lehren mit ihren Principien zu vergleichen, und zu bestimmen, ob sie etwas denselben zuwiderlaufendes enthalte oder nicht.* Diese Stelle verdient um der Folge willen grosse Aufmerksamkeit. Denn es scheint nicht so wohl Unbestimmtheit, als vielmehr Absicht des Verf. zu seyn, dass er nicht weiter bestimmt, worin denn nun das Recht der Vernunft bestehe, im Falle sie etwas ihren Principien Widersprechendes in der Vernunft finde. Hr. R. gibt ihr nur das Recht *zu beurtheilen*, ob ein Widerspruch mit den Vernunftprincipien da sey: dass sie auch das Recht habe, das der Vernunft Widersprechende zu verwerfen, sagt er nicht. Man kann denken, dass er ihr dieses Recht einräume, man kann aber auch denken, dass er es ihr nicht einräume. Bisweilen scheint es so, dass er es ihr zugestehe, bisweilen scheint es aber, als ob er es ihr absprechе. Denn wenn man erwägt, dass ihm (wie man bald hören wird) die Auktori-

torität der Bibel über alles gehet; so wird er auch das annehmen müssen, was der Vernunft wigerspricht, wenn es anders bey richtiger Interpretation, sich in der Bibel findet. Der Umstand, dass er sagt, die Vernunft habe das Recht zu beurtheilen, ob etwas Vernunftwidriges in der Schrift vorkommt, scheint zu erkennen zu geben, dass er dieses an sich für möglich halte. Denn wenn er es für unmöglich hielt: so hätte die Regel heissen müssen: „Die Vernunft hat das Recht, alles was ihren Principien widerspricht für etwas zu erklären, was unmöglich in der heiligen Schrift stehen kann. In diesem Falle hätte er die Schrift für die objektive Vernunft selbst erklärt, wovon jedermann seine subjektive Vernunft berichtigen müsse; sie wäre ihm der Ausdruck des wahren Vernunftsystems gewesen. Allein so will es der Verf. nicht; es würde dieses auch in der That eine sehr misliche Behauptung seyn, da sie wieder eines Beweises aus der Vernunft bedurfte, also den Streit doch wieder vor die eigne Vernunft eines jeden bringen würde. — Eben so unbestimmt und zweideutig scheint die Stelle zu seyn, wo es heisst: „Allein unstreitig erlaubt sie sich zu viel, wenn sie alles verwerfen will, was sie aus ihren Principien nicht *herzuleiten* vermag." Aus Principien herleiten kann in der Sittenlehre heissen: 1) Aus dem Begriffe des Princips die Materie der Handlung bestimmen, welche nach ihm geschehen soll. Dieses geht nie an: denn die Materie der Handlung muss jederzeit entweder aus der allgemeinen Erfahrungserkenntnis der menschlichen Natur, oder aus der Erkenntnis der besondern Verhältnisse vorausgesetzt werden. Dass es z. E. Pflicht sey, Christum zu ehren und einige Handlungen ihm zu Ehren anzustellen kann so wenig aus reinen Vernunftprincipien abgeleitet werden, als dass es Pflicht sey, das Andenken des Sokrates zu ehren. Denn beide Personen werden erst aus der Erfahrung bekannt. 2) kann aber diese Redensart auch heissen: aus dem reinen praktischen Vernunftprincip erkennen, dass eine gewisse Materie des Handelns, welche durch Erfahrung bekannt wird, Pflicht sey. In diesem Sinne muss sich schlechterdings alles was geschehen soll, aus reinen Vernunftprincipien herleiten lassen. Denn dass eine gewisse Handlung unter den Begriff der Pflicht passe, kann ich allein daraus erkennen, *dass ich das Merkmal in derselben antreffe, wodurch der Begriff der Pflicht überhaupt gedacht wird.* Was soll also der Zusatz heissen: „Was berechtiget die Vernunft bei der demüthigenden Einschränkung, welche an dem gegenwärtigen Zustande der Menschen überall in die Augen fällt, sich für die alleinige Quelle alles Wahren und alles Nützlichen zu halten? Es ist nie irgend einem gesunden Menschen eingefallen, die Vernunft für die alleinige Quelle alles Wahren und alles Nützlichen zu halten. Dass in Idria eine Quecksilberquelle ist, hat man so wenig je aus reinen Vernunftprincipien ableiten wollen, als dass die specifische Schwere des Menschen etwas kleiner ist, als die des Wassers. So allgemein kann also Hr. R. diesen Ausdruck nicht verstehen wollen, ob er gleich so unbestimmt ist, dass man ihn so nehmen kann. Man muss ihn hier, wie die Natur der Sache erfordert, auf die Erkenntnis der Pflichtprincipien einschränken, und es müsste eigentlich heissen: Was berechtiget die Vernunft, sich für die alleinige Quelle der Pflichtprincipien zu halten? Hierzu ist aber die Vernunft allerdings berechtiget. Denn ob der Mensch seine Pflicht thue oder nicht, das hat er allein *sich selbst* zu verantworten, und was seine Pflicht sey, das muss er daher auch ganz allein, ohne fremde Auktorität d. h. aus eigner Vernunft entscheiden können. Alle Worte sind in der

ange-

nunft nicht genung einleuchtet, die Urſache dieſer Dunkelheit immer lieber entweder in einem *Miſsverſtand*, oder in der groſsen *Einſchränkung* unſers gegenwärtigen Geſichtskreiſes ſuchen.

Die in Vorſchlag gebrachte Einigkeit ſcheint dem Rec. dennoch eine ſehr miſsliche letzte Inſtanz zu ſeyn Denn wir haben ja Beiſpiele genug, daſs alle Menſchen in einem Irrthume einig geweſen ſind; wer ſteht uns alſo dafür, daſs die philoſophiſchen Partheien ſich nicht irgend einmal in einem irrigen Grundſatze vereinigen, und welchem miſslichen Schickſale ſetzt alſo der Hr. Dr. nicht das Chriſtenthum aus? Ein ſolches äuſſeres ganz und gar gefälliges Kriterium der Wahrheit iſt gewiſs ſehr gefährlich, ſo künſtlich auch das gegenwärtige von Hrn. R. berechnet, und ſo ſicher er auch das Chriſtenthum dadurch, wenigſtens auf ſeine Lebenszeit, geſtellt hat? So wie es dem Rec ſcheint, hat jeder Menſch das Recht ſeiner eignen Erkenntniſs zu folgen, und darnach die Wahrheit zu beurtheilen, andern aber nicht eher zu trauen, als bis er mit eignen Geiſtesaugen das einſieht, was ſie ihm ſagen, und was ſie für wahr halten. Rec. wenigſtens iſt gewiſs, daſs, wenn ihm auch die ganze Welt verſichern wollte, die Radii eines Cirkels wären nicht gleich, und die atmosphäriſche Luft wäre nicht durchſichtig, er doch ſeiner eignen individuellen Einſicht des Gegentheils mehr trauen würde, als allen entgegenſtehenden Verſicherungen Das Criterium der Wahrheit, welches Hr. Dr. R. ausgedacht hat, iſt daher zwar zu ſeinem Zwecke, das Chriſtenthum vor Angriffen der Vernunft zu ſichern, recht künſtlich erdacht, aber Rec. findet nicht die geringſte Wahrheit darin.

„Der zweite Punkt, heiſst es ferner S. 31, ob man der Sittenlehre des Chriſtenthums mit Recht gewiſſe Vorzüge vor der philoſophiſchen einräumen könne, wird ſich nun leicht beſtimmen laſſen. Vorausgeſetzt nämlich, was hier als erweislich angenommen wird, die chriſtliche Moral ſey wirklich eine *geoffenbarte*, d. h. dem menſchlichen Geſchlechte von Gott auf eine auſserordentliche Art mitgetheilt: (denn auſserdem wäre ſie mit der philoſophiſchen ohnehin einerlei, und nur eine Modifikation derſelben) ſo können ihr folgende Vorzüge unmöglich abgeſprochen werden: 1) *ſie hat das groſse Verdienſt, die Grundſätze der wahren Sittlichkeit zu einer Zeit eingeſchärft zu haben, wo die philoſophirende Vernunft ſie theils noch nicht deutlich genug entwickelt hatte, theils auf gefahrliche Abwege gerathen war.* Man müſste mit der Geſchichte der Philoſophie wenig bekannt ſeyn, wenn man leugnen wollte, daſs das Chriſtenthum zur Ausbildung der philoſophiſchen Moral, und zu der Vollkommenheit, die ſie jetzt beſitzt, auf mancherley Art mit gewirkt habe. — 2) *Die Sittenlehre des Chriſtenthums kann wegen des göttlichen Anſehens, das ihr eigen iſt, die Vernunft bei ihren Unterſuchungen über moraliſche Gegenſtände leiten, und bei zweifelhaften Fällen, wo die Entſcheidungen der Vernunft einander widerſprechen, den Ausſchlag geben.* Iſt ſie nämlich wirklich reine göttliche Wahrheit: ſo läſst ſich vorausſehen, daſs alle philoſophiſche Schulen, deren keine frei von Irrthum iſt, mehr oder weniger von ihr abweichen, und gerade da, *wo der Fehler bei ihnen liegt*, ihre Grundſätze mit derſelben nicht wohl werden vereinigen können. Die beſcheidne Vernunft, welche es nie vergiſst, wie leicht ſie ſich bei ihren Speculationen irren kann, wird es daher nicht unter ihrer Würde finden, von dem Urheber ihres Weſens Belehrung anzunehmen, dieſe Anweiſung ihren eignen Erfindungen vorzuziehen, und zu den letztern um ſo mehr Vertrauen faſſen, je mehr ſie ſich

jener

jener nähern, und mit ihr zusammentreffen. Hier muss der Hr Dr. die Sittenlehre des Christenthums als *Wissenschaft* betrachten, also als System, welches sie doch, wie er selbst an andern Orten einräumt, nicht ist. Freilich, wenn Gott uns selbst eine Wissenschaft mitgetheilt hätte; so wäre diese das vollkommenste was wir haben könnten, und es wäre eben so verwegen als thöricht, nach ihm noch diese Wissenschaft zu verbessern oder abändern zu wollen Allein davon ist im N T. die Rede nicht; eine solche mitgetheilte Wissenschaft würde auch in der That den Zweck der Vernunft mehr vernichten, als befördern. Dass die sittlichen Vorschriften des Christenthums *göttliche* Lehren sind, bewährt sich dadurch, dass sie mit der innern Stimme des moralischen Gewissens übereinstimmen. Nun ist es aber nie Absicht der Philosophie, diese Stimme zu ersticken oder zu verleugnen, sondern die Vernunftgründe derselben zu entwickeln, und Rec. sieht daher gar nicht ein, wie die Sittenlehre Jesu mit der Philosophie in irgend eine Collision kommen können. Jesus sagt: Liebe deinen Nächsten als dich selbst Die Philosophen sind bemühet, die Gründe dieses Gebots anzugeben Einige sagen: denn dieses ist der Selbstliebe angemessen; andere, dieses fordert die Vollkommenheit deiner Natur; wieder andere: denn dieses passt als allgemeines Gesetz in ein System vernünftiger Wesen u. s. w. Endlich sind alle darin einig, dass dieser Ausspruch ein göttlicher Ausspruch sey. Ist denn nun die Sittenlehre dieser Philosophen eine andere als die christliche? Sie unterscheiden sich ja gar nicht durch die praktische Sittenlehre selbst, sondern nur die Angabe der Gründe. Hierüber hat ja aber Christus nichts entschieden. Denn er trug kein System vor. Noch einmal also Rec. findet die Entgegensetzung der christlichen und philosophischen Moral ganz unpassend, und seiner Meinung nach muss jede Moral philosophisch heissen, welche die Lehren systematisch und im Zusammenhange mit ihren obersten Gründen darstellt; es sey nun, dass sie *regressiv* zu Werke gehe und von einzelnen Lehren z. B. denen des Christenthums anfange, und diese durch Aufsteigung zu allgemeinen Gründen theils rechtfertige, theils ergänze, oder dass sie *progressiv* von den Grundsätzen zu den Folgen systematisch fortgehe. Dass Hr. Dr. R. den Begriff der christlichen Moral als System, dergleichen er liefert und die keine andere, als die philosophische ist, mit den einzelnen Sittensprüchen des N T. vermischt und verwechselt, erhellet gleich wieder aus der dritten Nummer S. 33, wo er sagt: *Die Moral des Christenthums hat den unleugbaren Vorzug einer gröstern Fasslichkeit, und mithin einer grössern Gemeinnützigkeit.* Die Sittenlehre der Vernunft hört in eben dem Grad auf, brauchbar für den gemeinen, im Denken nicht geübten Haufen zu seyn, in welchem sie systematisch und genau entwickelt wird. Die Sittenlehre des Christenthums, wiefern sie in kurzen kraftvollen Aussprüchen der Schrift enthalten ist, die sich dem Gemüth als göttliche Gebote darstellen, ist fasslich und wirksam für Jedermann. Diese Fasslichkeit und Herzlichkeit liegt offenbar blos in den kategorischen Geboten und Sprüchen, wo von Angabe der Gründe nicht die Rede ist. Dagegen ist gewiss Hr. Reinhards, Tettmanns, Ammons u. s. w. christliche Moral nicht populärer, als viele andere sogenannte philosophische Moralen von Müller, Platner, Ulrich, Eberhard u. s. w welches auch gar nicht an ihnen zu tadeln ist, da wissenschaftliches Interesse dabei berücksichtiget wurde. Und was erstlich den vierten Vorzug anbetrift, dass nämlich die Moral des Christenthums von den theoretischen Lehren, mit welchen sie in Verbindung steht, noch eine beson-

besondere Kraft, eine Menge des herzerwärmender, zum Guten antreibender und trostvoller Vorstellungen enthalte dass sie ferner eigenthümliche Stärkungsmittel der Tugend in sich fasse; so begreift in der That Rec. nicht, welche besondere, ächte und ausdaurende Verstärkungsmittel das Christenthum darbieten könnte, die nicht auch die Vernunft enthielte. Die allgemeinen Religionslehren hat die Vernunft mit dem Christenthume gemein; die besondern aber, als dass Christus als ein Wunderthäter und Gesandter Gottes erschiene u. s. w. sind theils zweideutig und die christl. Lehrer streiten sich über ihren Sinn, theils sind sie nicht als besondere Aeusserungen dessen, was die Vernunft in jeder Weltbegebenheit anschaulich finden kann, nämlich Spuren des waltenden moralischen Princips, welches die Welt regiert. Auf zweifelhafte Fakta aber Trostgründe zu bauen, die nicht schon aus allgemeinen Vernunftgründen gewiss sind, ist allemal etwas sehr misliches, und daher zu moralischen Bewegungsgründen gar nicht anzurathen, da diese etwas festes und unerschütterliches seyn müssen

Des Hrn. Dr Reinhards Werk ist nun ganz und gar als ein philosophisches System angelegt und daher würden wir an unserem Publikum eine Ungerechtigkeit zu begehen glauben, wenn wir demselben nicht eine ausführliche Nachricht von dem philosophischen Geiste desselben zu geben suchten.

Das erste und wichtigste nun, wornach man bei einem Moralsysteme mit Recht fragt, ist das oberste Princip der einzelnen und besondern Sittenlehren. Dieses trägt Hr. Dr R. im sechsten Kapitel sehr ausführlich vor, welches betitelt ist: *von den allgemeinsten Wirkungsgesetzen der Natur.* Dieser Titel erregt gleich anfangs einiges Misstrauen, wenn man erwägt, dass er eine Abhandlung von *moralischen* Gesetzen ankündigen soll, die leider! und so selten *Wirkungsgesetze* in der menschlichen Natur sind, und man also nicht einsieht, wie sie unter die *allgemeinsten* Wirkungsgesetze der menschlichen Natur gezählt werden können, worunter man sich keine anderen vorstellen kann, als solche, denen jeder Mensch zu folgen unvermeidlich gezwungen ist; und in der That zeigt sich die Verwechselung und Vermischung der *Natur-* (Wirkungs-) *gesetze* und Sittengesetze durch den ganzen Abschnitt sehr deutlich. Jede Kraft in der Natur, heisst es, gehorcht gewissen Gesetzen, d h. sie ist an gewisse allgemeine und unveränderliche Bedingungen gebunden, unter welchen sie nur wirksam werden kann. Will man sie also entwickeln, lenken und unterstützen: so kann dies nicht anders geschehen, als dass man sich dabei genau nach diesen Gesetzen richte; denn sonst würde man entweder etwas Unmögliches verlangen, und mithin vergebliche Bemühungen anwenden; oder statt absichtsvoller Bildung nur Unordnungen anrichten. Auch die *menschliche* Natur befolgt bey Aeusserung ihrer bisher beschriebenen Kräfte gewisse allgemeine Gesetze der Thätigkeit, die ihr unter allen Himmelsstrichen, und zu allen Zeiten eigen sind, und nach denen jede Vorschrift abgemessen seyn muss, welche zu ihrer Bildung etwas beitragen, und von ihr soll erfüllt werden können. Da nun das Christenthum die Kräfte der menschlichen Natur in jeder Rücksicht veredeln und ausbilden soll, *so müssen auch seine Vorschriften diesen allgemeinen Gesetzen der Thätigkeit gemäss seyn*; und daher ist es nöthig, dieselben hier kürzlich anzuzeigen

Diese Worte enthalten auf der einen Seite Wahrheit. Das was in dem Menschen gebildet werden kann, was in ihm zur physischen Natur gehört, folgt gewissen Natur-

geſetzen. Aber wann das Princip, in dem Menſchen, welches dieſe Kräfte bilden *ſoll* wiederum *unvermeidlich* und *unveränderlich* gewiſſen Geſetzen folgt und folgen muſs: ſo wird es durch dieſe Geſetze nothwendig beſtimmt und iſt nicht frei, und wie iſt es denn möglich, dem Menſchen Vorſchriften zu geben, daſs er etwas thun ſoll? er *muſs* ja alles thun was er thut; die Wirkungsgeſetze *zwingen* ihn dazu. Dieſes flieſst aus dem eignen von dem Verf. gegebenen auch vollkommen richtigen Begriffe dieſer Geſetze. Wenn alſo der Verf. nun nicht das Sittengeſetz ſelbſt mit unter dieſe Wirkungsgeſetze geſetzt hätte; ſo wäre alles gut: aber er fängt gerade mit dem Sittengeſetze an. Das *erſte* und höchſte Grundgeſetz des menſchlichen Weſens heiſst es S. 268 und mithin auch das *letzte Princip der Moral* iſt: *Der Menſch ſoll nach Vollkommenheit ſtreben.* Das zweite Geſetz nach dieſem iſt: (S. 286) *Die Seele iſt bei allen ihren Wirkungen vom Körper abhängig;* und endlich das dritte Geſetz: (S. 293) *Die Seele kann ihren Körper beherrſchen.* Nun muſs wohl ein jeder das *Heterogene* in dieſen Geſetzen ſehr bald bemerken. Die beiden letzteren nämlich tragen das allgemeine Merkzeichen der Natur- und Erfahrungsgeſetze deutlich an ſich. Daſs die Seele (unter ſehr vielen Einſchränkungen, wo ſie von ihm beherrſcht wird) den Körper beherrſche, lehrt die Erfahrung eben ſo gewiſs, als daſs ſie ohne Körper in der Sinnenwelt nicht wirken könne. Aber daſs der Menſch nach Vollkommenheit ſtreben *ſoll*; wie kann dieſes die Erfahrung lehren? Was iſt hier überhaupt dieſes heterogene *Sollen*? Ein Müſſen kann wohl im Zuſammenhange der Begebenheiten gedacht werden. Aber ein *Sollen*, alſo ein Verhältniſs, das kein nothwendiges Objekt hat: wie kann dieſes ein Grundgeſetz des menſchlichen Weſens ſeyn? Rec. muſs bekennen, daſs er von dieſem allen gar nichts verſtehen kann, und daſs er glaubt, es laſſe ſich dabei nichts Gründliches denken, ſo lange man dieſes Geſetz des Sollens mit denen des Müſſens in eine Claſſe ſetzt. Wenn der Verf. das Geſetz ſo ausgedruckt hätte: der Menſch *ſtrebt* nach Vollkommenheit: ſo würde es der Ausdruck für ein Naturgeſetz ſeyn, deſſen Richtigkeit oder Unrichtigkeit nach Anleitung der Erfahrung unterſucht werden könnte. In der That hat der Verf. auch wirklich ein ſolches Naturgeſetz im Sinne; das Unbegreifliche bei ihm beſteht nur darin, daſs er dieſes Naturgeſetz zugleich zum Sittengeſetze machen will. Wir wollen ſeine Gedanken unſern Leſern näher vor die Augen legen. Die Grundlage, woraus in der Folge das Sittengeſetz gebauet werden ſoll, wird nämlich § 53 und 54 gelegt. „Hier, heiſst es dort (S. 179), zeigt ſich die ſchwere Frage, *worin der wahre und letzte Grund zu ſuchen ſey, daſs wir manche Dinge mit unſern Trieben übereinſtimmig finden, manche hingegen nicht, und worin dieſe Uebereinſtimmung ſelber beſtehe?* Folgende Betrachtungen werden uns ihre Beantwortung möglich machen.

1. Es iſt gewiſs, daſs alle Geſchöpfe, ſie mögen belebt oder leblos, vernünftig oder unvernünftig ſeyn, *um einer gewiſſen Abſicht willen da ſind*, und Kräfte beſitzen, welche ſich auf dieſe Abſicht beziehen, §. 1. (In dem citirten §. wird nicht von *allen* Dingen, ſondern nur von organiſchen Weſen behauptet, daſs ſie um einer gewiſſen Abſicht willen da ſind, und auch dieſer Satz iſt dort nicht bewieſen. Da er doch des Beweiſes ſo ſehr bedarf: wie kann alſo hier etwas darauf gebauet werden?) Nach der Erfahrung, heiſst es weiter, befindet ſich alles in einer ſteten Tendenz das zu werden, was es nach ſeiner Beſtimmung werden ſoll. Aber, könnte Rec fragen, woher kann man wiſſen, daſs es das und nichts anders werden ſoll?

Schlieſst

schließt man hier nicht aus dem was geschieht auf das was geschehen soll? Die Zweifelsknoten von Baco und Büffon gegen die Zwecke kehren einen unaufhörlich von diesem Raisonnement ab. Doch dieses würde zu weit führen. Wir wollen also nur des Verf. Gedanken weiter verfolgen. Es heißt ganz richtig Nr. II: „ist ein Geschöpf alles das geworden, was es seiner Bestimmung nach seyn soll: so hat es seine höchste Vollkommenheit erreicht. Der Begriff der *Vollkommenheit* ist nämlich von relativer Natur, und weiset allezeit *auf gewisse Zwecke hin*. Die Vollkommenheit eines Geschöpfs ist also im Grund einerlei *mit der Tauglichkeit desselben zu seinem Endzwecke*, mit der Fähigkeit, seiner Bestimmung Genüge zu leisten. Man kann daher auch sagen, *der wahre und letzte Grund*, warum manche Dinge mit den Trieben der Geschöpfe übereinstimmen, manche hingegen denselben widersprechen, liege darin, weil sie im ersten Falle die *Vollkommenheit der Geschöpfe vermehren und befördern*, im andern hingegen *sie hindern und schwächen*.

Dieser letztere Satz ist ausserordentlich ontologisch und im höchsten Grade metaphysisch. Rec. verzweifelt, ob es je gelingen könne, ihn zu beweisen. Wenigstens steht er im Systeme des Verf. ohne allen Beweis. Denn soll Erfahrung die Beweisgründe geben? Wie wird sie einen so allgemeinen Satz rechtfertigen können? sollen es Begriffe a priori thun: wie kann man zeigen, dass es den Begriffen widerspricht, dass Triebe auf die Zerstörung der Bestimmung ihres Objekts losarbeiten können, da so gar die Erfahrung Beispiele in Menge davon aufweiset, da Affen sich der Venuslust bis zur Ohnmacht überlassen, und Menschen ihrer schönsten Bestimmung so häufig entgegen handeln? Mit Recht fodert Hr R., dass die Vollkommenheit eines Dinges durch die Erkenntniß seines Endzwecks, (wozu jene die *Tauglichkeit* ist) erst bestimmt werden müsse und er bestimmt deshalb p 181 u. f. w die Vollkommenheit des Menschen durch seinen obersten Endzweck. Dieser ist nämlich der eigentliche Charakter der Menschheit die *Vernunft*. Diese aber hat nun wieder einen Endzweck, welcher möglichste Aehnlichkeit mit Gott ist. Der Weg, auf welchem der Verf. dieses herausbringt, ist höchst sublim und führt durch lauter metaphysische Regionen; so dass es schwer ist, ihn in seinem Tiefsinne zu folgen. Es wird interessant seyn, ihn hierüber selbst zu hören: „Die leblosen Geschöpfe, heißt es §. 5. und die Thiere sind von Natur so eingerichtet, *dass sie ihre Bestimmung nicht verfehlen können*; der Mechanismus ihrer Organisation, und das Triebwerk unaufhaltsamer Instinkte führt sie derselben entgegen, ohne dass sie sich dabei verirren. Doch ist es schon in der thierischen Schöpfung sichtbar, dass der Irthumsfreie Instinkt in eben dem Grad abnimmt, in welchem ein Geschöpf höher steigt, und fähiger wird, Bildung anzunehmen. Bei dem Menschen fehlen diese blinden Antriebe gänzlich; dagegen besitzt er, um sich selbst zu leiten, *Vernunft*, d h. er ist unter allen Geschöpfen auf Erden allein fähig, allgemeine Wahrheiten zu fassen, und alle seine Begriffe unter Principien zu ordnen. Allein dieses Geschäft kann die Vernunft unmöglich vollenden, ohne eine *oberste, alles gleichsam zusammenhaltende Idee* zu haben, ohne sich *ein grenzenloses und allumfassendes Ideal von höchster Realität und Vollkommenheit* zu bilden, ohne mit einem Worte die Vorstellung von *Gott* hervorzubringen. In der That hat dieses vielen Philosophen anders geschienen. Warum sollte auch eine Unterordnung der Erkenntnisse unter Principien, ohne die Idee von Gott nicht möglich seyn. Die Ideen von *Natur*, *Un-*

gefähr, *Zufall*, *absi luter Nothwendigkeit* u. s. w. haben der Vernunft eben so oft zum Princip gedient. Und wenn auch die Vernunft gern *Ein* Princip haben möchte, folgt hieraus, dass ein solches da sey? Viele Philosophen haben zwei und mehrere angenommen, und sind noch nicht widerlegt, ausser in der Einbildung mancher Schulgelehrten. Andere haben gar keine übersinnlichen Principien zu den Zwecken ihrer Vernunft zu bedürfen geglaubt, und diese machen in der That keine verächtliche Parthei aus. Es heisst zwar S. 185: Für die *Objektivität und Wirklichkeit* dieses Alls der Realität hat sie auch, wie in der *natürlichen Theologie* gezeigt wird, weit mehr Gründe, als für das *Nichtseyn* desselben, welches letztere auf keine Weise dargethan werden kann; vielmehr würde sich die Vernunft in Widersprüche mit sich selbst verwickeln, wenn sie das Daseyn Gottes leugnen wollte. Allein wa-die Gründe der natürlichen Theologie anbetrift: so ist deren Ansehen bei einem grossen Theile der Philosophen sehr klein, und da Hr. Dr. K. selbst (S. 31) nur die Uebereinstimmung aller philosophischen Partheien für das Kennzeichen eines objektivrichtigen Urtheils erkläret: so wird er selbst gestehen müssen, dass auf diesen Punkt nicht viel zu rechnen ist. Indessen mag nun dieses Ideal da seyn oder nicht; wir wird es Gesetz werden, dass wir ihm als Muster folgen? In der Vorstellung von Gott heisst es im Werke unsers Verf. ist dem Menschen das Ziel angewiesen, wornach er streben soll. Die ganze Sphäre der *sinnlichen* Welt zeigt ihm nämlich nichts, was er mit sich vergleichen könnte, durch seine Vernunft fühlt er sich über alles in derselben erhaben. In dieser Sphäre kann er also auch *keine ausreichende Regel für sein Verhalten*, und *kein Muster für sich* finden, er muss vielmehr beides in dem Gebiete *seiner eignen Vernunft* aufsuchen. Hier aber kann ihm offenbar nichts darzu dienen, als eben jenes Ideal der höchsten Vollkommenheit, als die *höchste Vernunft*, mit der er sich verwandt fühlt. Sie wird er also zum *Muster* wählen, er wird es für seine Bestimmung halten müssen, *denken und handeln zu lernen, wie Gott* — Möglichste Aehnlichkeit mit Gott, Nachahmung Gottes ist also der Endzweck der Vernunft und Bestimmung der menschlichen Natur. (S 187 und 188) Hierbei fallen einem natürlicher Weise verschiedene Fragen ein, als: 1) Soll man das Gesetz nach der Aehnlichkeit mit Gott zu streben, für ein Naturgesetz oder für ein Sittengesetz halten? Seinem Ausdrucke nach, den er S. 268 u. f. für dasselbe gewählt hat, ist es ein Sittengesetz, aber dennoch behandelt er es an vielen Stellen als ein Naturgesetz. Denn er redet p. 195 und an mehreren Orten von diesem Gesetze, wie von einem *Triebe*, der jederzeit seinem Gesetze mit aller vorhandenen Kraft folgen *muss*. Alle unsre Triebe, heisst es §. 54., müssen sich in einer gemeinschaftlichen Quelle, *in einem Haupttriebe* vereinigen, der als der *Grundtrieb* unsers ganzen Wesens anzusehen seyn wird, und dieser Grundtrieb kann kein andrer seyn, als *das Streben nach Vollkommenheit, nach Tauglichkeit zu allen Zwecken unsers Daseyns*, oder, welches einerlei ist, *nach immer wachsender Aehnlichkeit mit dem, dessen unendliches Vermögen zu allen Zwecken hinreicht, nach Aehnlichkeit mit Gott*; alle diese Ausdrücke bezeichnen eine und eben dieselbe Sache. Wenn dieses so ist; so *muss* sich ja dieses Streben nach Vollkommenheit zeigen, und wenn es sich nicht zeigt: so werden natürliche Hindernisse da seyn, die die Wirksamkeit des Triebes hemmen. Dass alle unsre Triebe in dem Menschen diese Tendenz haben, glaubt der Verf. so gar a priori fodern zu können. Dass alle

unsre

unsre Triebe zusammengenommen, heißt es S. 196 nichts anders seyn können, als dieser Trieb nach Vollkommenheit, beweiset auch schon die allgemeine Betrachtung, daß unter Wesen *keine seiner Bestimmung gemäße Einrichtung haben*, und *Widersprüche enthalten würde*, wenn irgend *etwas anders in demselben vorkäme*, als was entweder *unmittelbar* auf unsern Hauptzweck hinstrebt, oder *mittelbar* zu seiner Erreichung beiträgt. Dieses ist in der That mehr, als sich der allerkühnste Metaphysiker je erlaubt hat. Aber wenn dieses so ist, wenn dieses Naturtrieb in dem Menschen ist; warum wird doch sein Gesetz ganz anders ausgedrückt, als alle übrigen natürlichen Gesetze. Der Verstand denkt nach dem Satze des Widerspruchs, die Sinne erhalten Eindrücke von Farben, der Mensch strebt nach Lust u. s. w. So lauten die Naturgesetze. Kein Mensch sagt: es ist Pflicht nach dem Gesetze des Widerspruchs zu denken, die Gesetze der Association zu befolgen u. s. w — Nun aber ist es mit diesem Gesetze der Vollkommenheit ganz ein anderes. Denn wenn auch gleich der Hr. Verf. den äußerst paradoxen Satz aufstellt, daß ein Grundtrieb den Menschen zur Aehnlichkeit mit Gott antreibe; so kann er sich doch nicht enthalten, daneben zu setzen, daß er es thun *solle*. Er verwandelt also ganz unvermerkt ein Gesetz, das er erst als Naturgesetz eingeführt hat, in ein Gebot, in einen Imperativ. Nun paßt eine solche Formel schlechterdings für kein Naturgesetz. Es wäre lächerlich zu sagen: Du sollst empfinden, wenn du gestochen wirst, du sollst das Angenehme bezähmen u. s. w. Denn was diese Triebe wirken können, geschieht, und was sie nicht vermögen, kann ein Sollen nicht von ihnen erpressen. Wie kömmt nun in Ansehung dieses Gebotes der Vervollkommnung auf einmal dieses *Sollen* zum Vorschein? Hierüber hat Rec. umsonst Belehrung bei dem gelehrten Hrn. Verf. gesucht, der sonst fast keine Schwierigkeit unberührt gelassen hat. Unterdessen, dünkt uns, würde das weitere Nachdenken den scharfsinnigen Verfasser auf solche Punkte haben bringen können, die seinem ganzen System eine andere Form würden gegeben haben. Er würde vielleicht gefunden haben, daß dieses *Sollen* auf eine Eigenschaft in der menschlichen Natur hinweiset, die von allem, was wir durch äußere und innere Sinne an ihm bemerken können, gänzlich und wesentlich verschieden ist, und daß aus derselben allein ein Gesetz hervorgeht, welches von den Gesetzen aller Triebe (natürlicher Kräfte) verschieden ist, und wodurch allein die Möglichkeit vorgestellt werden kann, daß durch diese natürlichen Kräfte gewisse Wirkungen, die nicht durch die Natur, sondern durch Ideen bestimmt sind; hervorgebracht werden können; indem eben dadurch zugleich klar gemacht werden kann, daß die Natur, welche mit dieser Eigenschaft in Verbindung steht, ihr auch unterworfen ist, und daß sie von den natürlichen Eigenschaften, nach ihren Gesetzen, einen Gebrauch machen kann. Mit einem Worte, Hr. K. will das Sittengesetz von einer Erkenntniß der natürlichen Beschaffenheit des Menschen ableiten. Dieses aber ist unmöglich, weil es seine eigne ursprüngliche Quelle hat, und in dieser Ableitung hat er die Auflösung der Hauptsache, wie nämlich aus der Erkenntniß ein Sollen, eine Verbindlichkeit entstehe, gänzlich aus der Acht gelassen. Hier ist also das schwierige Dilemma: Ist das Gesetz der Vollkommenheit ein Naturgesetz, wozu denn das *Sollen*? Da bekanntlich alle Naturkräfte ihre Wirkungen nothwendig hervorbringen. Ist es aber ein Sittengesetz; wie ist ein solches überhaupt möglich? Wollte der Hr. Verf. uns dadurch

durch zu befriedigen suchen, dass er erwiederte: dieses Sollen entspringe daher, weil die Realisirung der Vollkommenheit der Vernunft übertragen sey, als welche eine eigne Art von Causalität enthalte, die nach allgemeinen Erkenntnissen wirke, und dieses Verhältnis der Erkenntnis zur Wirkung desselben wäre das Sollen, das nichts als die Relation der Mittel zum Zweck ausdrückt; so würde dagegen zu bemerken seyn dass ein solches Sollen etwas gänzlich Nichtiges seyn und insbesondere gar keine Zurechnung begründen könnte, da es doch kein Vermögen bei sich führte, die Kräfte stärker oder schwächer zu machen, als sie von Natur sind. Wollte endlich der Verf. seine Zuflucht zur Freiheit nehmen und hier die Quelle des Sollens suchen; so würde er seinen eignen Grundsatz zerrütten. Denn sodann müste in dieser Freiheit selbst der Grund liegen, weshalb sie sich gerade die Aehnlichkeit mit Gott zu ihrem Objekte erwählte. Dieser Grund wäre dann ihr eigenthümliches Gesetz und folglich ein höherer Bestimmungsgrund für sie, als das Objekt, dessen Realisirung sie erwählte. Es würde also das praktische Princip der Vollkommenheit nicht mehr das oberste, sondern nur ein subordinirtes Princip seyn können. 2) Da man sich Gott auf sehr verschiedene Weise vorstellen kann und wirklich vorstellt, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt; so ist die Frage; welche von diesen Vorstellungsarten nur das eigentliche Muster und Exemplar unsrer Aufführung abgeben solle? Der Begriff des allerrealsten Wesens ist bloss transscendental und kann nicht zum Muster der Handlungen dienen, weil er ganz leer an Inhalte ist. Dass man sich in diesem Wesen Vernunft vorstelle oder es als höchste Intelligenz denke, ist nicht nothwendig; die Vernunft, so weit wir sie kennen, enthält vielmehr vieles in sich, was einem allerrealsten Wesen widerspricht, indem eine solche Vernunft ohne Schranken und Grund seyn müsste, wodurch aber unser Begriff von der Vernunft, dessen Inhalt wir nur der Erfahrung verdanken, ganz leer wird. Es muss also diese Aehnlichkeit mit Gott nothwendig eine sehr schwankende und höchst unbestimmte Regel geben, indem der eine diese Aehnlichkeit in einem seligen Nichtsthun, der andere im Genusse der Wollüst der dritte im Schaffen und Handeln und so jeder in etwas andern suchen wird. Welche von diesen Parthesen wird Recht haben? Da nach dem Hrn. Verf jede Parthei ein Recht hat, ihre Behauptung für die wahre zu halten, da er ihnen allen gleiche Rechte zugesteht, und eher für keine philosophische Parthei entscheiden will, bis sie alle einig sind, (p. 31) d. h. nimmermehr; so werden sie wohl alle Recht haben, und jeder, der seiner partikulären Vorstellung von Gott folgt, wird tugendhaft seyn in seiner Art. Dann würde es aber in der That gar keine feste moralische Regel geben, sondern es käme auf den Zufall der verschiedenen Gotteserkenntnis an, was sich jemand für eine moralische Regel machen würde. 3) Eine dritte Frage ist: Was man eigentlich in Gott nachahmen solle? Dieses kann nicht die Materie, das Objekt seiner Handlungen seyn. Denn wir haben nicht gleiche Kräfte mit ihm; also nur die Form seiner Handlungsweise. Aber nun entsteht wieder die Frage, welches der Erkenntnisgrund dieser Form sey? doch wohl kein anderer als unsre eigne Vernunft, von der wir die Form der Vernunft allein abstrahiren können. Ist aber die Form unsrer Vernunft mit der Form der göttlichen Vernunft einerlei; ist es dann doch nicht vielmehr die Form unsrer Vernunft, welche unser Handeln dirigiren soll, als die der göttlichen, und wählen wir nicht bloss deshalb die

Form

Digitized by Google

Form der göttlichen Vernunft zum Bestimmungsgrunde unsrer Handlungen, weil wir in ihr die Form unsrer Vernunft uns am reinsten vorstellen können? Denn man setze einmal, die Form der göttlichen Vernunft widerspräche der Form aller menschlichen Vernunft überhaupt; könnten dann doch noch die Menschen ihrer eignen Vernunft zuwider der göttlichen Vernunft folgen? Diese Behauptung wäre offenbar ungereimt, weil man aus Vernunft, der Vernunft unmöglich zuwider handeln kann.

Dieses wenige mag hinreichen, um zu zeigen, dass des Verf. System alle die Schwierigkeiten drücken, welche bisher bei denjenigen statt gefunden haben, die das oberste Moralgesetz durch irgend eine Materie haben bestimmen wollen. Um zu zeigen, dass des Verf. Vorstellung von der moralischen Natur des Menschen und von dem moralischen Bestimmungsgrunde derselben ohne Deutlichkeit und voll Verworrenheit sind, wollen wir einige Bemerkungen über sein Raisonnement hinzufügen. Dass das eben von ihm angegebene Gesetz das höchste Grundgesetz des Willens ist, heisst es, lässt sich auf mehr als eine Art beweisen. Es ist nämlich *erstlich* nichts anders, *als die Anzeige dessen, was sich in allen Bestrebungen unsrer Natur ausdrückt, und denselben zum Grunde liegt.* Denn es ist eine *Thatsache*, bei der schlechterdings keine Ausnahme Statt findet, dass der Mensch nie etwas anders wollen und thun kann, als was sich ihm als gut und vollkommen darstellt. Sonach wäre also das Sittengesetz ein Naturgesetz. Es muss und wird befolgt werden; wozu also das Soll?) sind seine Bestrebungen *vernünftig*: so haben sie ohnehin keinen andern Zweck, als entweder die Abwendung und Verbesserung irgend eines Schadens und Mangels; oder die Erlangung und Vermehrung irgend eines Vorzugs; oder endlich die Realisirung einer Sache, die schlechthin und an sich recht und gut ist; sie sind mit einem Wort auf Vollkommenheit gerichtet. Sind sie dagegen *unvernünftig und fehlerhaft* diese Bestrebungen: so wird der Mensch wenigstens durch den Schein einer Vollkommenheit betrogen; er glaubt sich entweder gegen einen Schaden schützen, oder ein Gut erlangen, oder etwas thun zu müssen, weil es schlechthin recht zu seyn scheint. Dass er auch bei diesem Streben nach Vollkommenheit *nie stille stehe*, sondern, wenn alle seine Kräfte einmal erwacht sind, einen gränzenlosen Fortschritt verlangt, ist gleichfalls gewiss. (Der Mensch wird also gar nichts davor können, wenn er unvernünftig handelt. Denn er wird je immer durch Erkenntnisse geleitet, und diese haben doch auch wieder ihre Ursachen, sind also nothwendig. Wie ungerecht ist es also ihm irgend etwas zuimputiren?) Nun kann man aber aus dem, was aus allen Bestrebungen des menschlichen Wesens unleugbar hervorleuchtet, mit Recht *auf das allgemeinste und nothwendigste Wirkungsgesetz desselben schliessen*, weil die Voraussetzung eines andern entweder keinen hinlänglichen Beweis haben, oder nicht alle Erscheinungen umfassen würde, welche sich an der menschlichen Natur finden. Muss nun der Mensch, er mag gut, oder fehlerhaft handeln, allezeit weiter, allezeit nach Vollkommenheit streben, und ist es ihm schlechterdings nicht möglich, etwas andres zu wollen, so muss das Gesetz, Strebe nach Vollkommenheit, unstreitig das Grundgesetz seines Wesens seyn. (Dieses muss sehr auffallen; woher denn auf einmal diese Verwandelung in einem Imperativ? Aus dem Vorhergehenden folgt weiter nichts, als: so muss er allezeit nach Vollkommenheit streben, er mag wollen oder nicht) Hierzu kommt die allgemeine Betrachtung, *dass jede Kraft*, sie habe Namen, wie sie wol-

wolle, *nach ihrer Bestimmung angewendet* *seyn will, und schlechterdings kein wesentlicheres Bedürfniss hat, als die Erreichung ihres Zwecks*; oder, welches einerlei ist, jede Kraft will seyn, was sie seyn soll, (*will* seyn? eine jede Kraft will seyn. Dieses versteht schwerlich jemand) und strebt nach Vollkommenheit in ihrer Art.

Alles was in dieser Stelle gesagt wird, kann auf das moralische Gesetz gar nicht angewandt werden, weil, wenn es sich wirklich so mit der menschlichen Natur verhielte, wie es hier vorgestellt wird, gar kein *Gebot* nöthig seyn würde, um den Menschen zu seinem Ziele zu bringen, sondern alles, wie in der übrigen Natur von selbst (vermöge des Gesetzes und der darnach wirkenden Kräfte) folgen würde. Das Gesetz würde nicht heissen: *Strebe nach Vollkommenheit*, sondern *Alles strebt vermöge seiner Natur nothwendig nach Vollkommenheit*. Die Vorzüge seines obersten sittlichen Grundsatzes sucht Hr R. auf folgende Art zu beweisen. Es lassen sich, heißt es S 273 nur *drey* Arten von Grundsätzen denken, die als Principien der Moral angenommen werden können, *formale*, *materiale* und *gemischte*. Ein Grundsatz ist *formal*, wenn er, ohne alle Rücksicht auf irgend einen Gegenstand, blos die *Art und Weise* anzeigt, wie ein vernünftiges Wesen wollen soll. Ein Grundsatz ist *material*, wenn er, ohne alle Rücksicht auf die vernünftige Art des Wollens, blos den *Gegenstand* anzeigt, welcher gesucht werden muss. Ein Grundsatz ist endlich *gemischt*, wenn er *beides zugleich* anzeigt, wenn er nicht blos die Art und Weise bestimmt, wie gewollt werden soll, sondern auch zugleich den Gegenstand des Wollens anweiset. So ist also der Grundsatz: handle consequent, formal; der Grundsatz: strebe nach Vergnügen, material; der Grundsatz: sey auch gegen deinen Feind gerecht, gemischt. Die Begriffe, welche hier von Grundsätzen überhaupt, und von formalen, materialen und gemischten Grundsätzen insbesondere gegeben worden, sind ganz falsch und eine Folge von den unbestimmten Begriffen, welche der Hr Verf. von den moralischen Handlungen überhaupt hat. Ein sittlicher Grundsatz ist nämlich der Wahrheit nach ein solcher, welcher einen sittlichen *Bestimmungsgrund* des Willens ausdrückt; der Hr. Verf. versteht aber das darunter, was die Handlung ausdrückt. Hieraus erklärt sich nun das ganze folgende schiefe und unbestimmte Raisonnement, das er aus seinen Begriffen folgert. Hier heißt es nämlich so: „Aus dem Begriffe dieser Grundsätze fliessen sogleich nachstehende Folgen: a) *Formale Grundsätze sind, als solche, völlig leer*, weil sie nichts weiter vorschreiben, als die einzig rechtmässige Handlungsweise der praktischen Vernunft, die immer dieselbe ist und bleibt, und ganz auf dieselbe Art an jeder guten Handlung vorkommen muss. Wer demnach der Sittenlehre ein rein formales Princip zum Grunde legt, der kann, wenn er consequent seyn will, nichts weiter herausbringen, als *eine Theorie über die Art zu wollen, die ein rein vernünftiges Wesen, ohne alle Rücksicht auf bestimmte Verhältnisse, und auf irgend einen Zusammenhang der Dinge, zu äussern hat*. Der *praktische* Grundsatz, welchen man hiermit annimmt, ist in seiner Art eben so leer, und eben so dürftig, als der *theoretische* Grundsatz vom Widerspruch. Auf diese Art läßt sich aber unmöglich eine Sittenlehre finden, die *passend für die menschliche Natur wäre*. Denn eben dadurch, weil man vermöge eines Princips aus den Vorschriften der Sittenlehre alles entfernen muss, was *empirisch* und *material* ist, müssen diese Vorschriften eine Abgezogenheit, eine über alles Wirkliche hinausgehende Strenge erhalten, der

nur

nur ein *rein vernünftiges Wesen* Genüge leisten kann. Da nun der Mensch kein solches Wesen ist, auch wohl nie dergleichen werden wird: so thut man, wenn man blofs bei dem stehen bleibt, was aus einem rein formalen Princip folgt, lauter Forderungen an ihn, *die sein Vermögen weit übersteigen*; die aber auch eben darum, weil sie etwas unmögliches verlangen, alle verbindende Kraft verlieren; denn ultra posse nemo obligatur. — Hierzu kommt, *dafs sich von einer solchen Sittenlehre auch nicht sagen läfst, wo sie denn eigentlich hingehören soll.* Eben darum, weil sie rein formal ist, darf und kann sie auf keine Bestimmung der Zeit, des Orts, wirklicher Gegenstände, und vorhandener Verhältnisse Rücksicht nehmen; sie ist daher für ein Geschöpf, dafs von allen Seiten her bestimmt ist, das seine genau angewiesenen Verhältnisse hat, und vermöge seiner sinnlichen Triebe sich nothwendig darauf einlassen mufs, unter einer Menge von Gegenständen zu wählen, völlig unbrauchbar; sie sagt ihm blofs, *wie es wollen müfste, wenn es diese Neigung nicht hätte*, wenn es ihm gleichviel seyn könnte, welche Objekte es zu behandeln hätte; und läfst ihn gerade über das, worüber es am meisten belehrt zu werden bedarf, *über die Objekte des Wollens, und ihren Werth*, ununterrichtet. Will man diesen in die Augen springenden Unbequemlichkeiten dadurch abhelfen, dafs man *empirische Zusätze* macht, und alsdann von *angewandten formalen Grundsätzen* spricht: so gesteht man eben damit ein, dafs ein rein formales Princip zur Grundlage einer Sittenlehre, wie die Menschen sie nöthig haben, *nicht hinreichend ist*, dafs man wieder *einlenken*, und aus der Höhe, in die man sich verstiegen hatte, sich wieder herablassen mufs, wenn man etwas *Brauchbares* sagen will. Zu geschweigen, dafs diese angewandten formalen Grundsätze eben zu dem gemischten Princip gehören, von welchem nachher gezeigt werden soll, dafs es allein zur Begründung einer der menschlichen Natur angemessenen Sittenlehre tauge.

Das Schiefe dieses Raisonnements springt in die Augen, wenn man folgendes erwägt: Denjenigen, welche einen formalen Grundsatz der Moral zum Grunde legen, ist es nie eingefallen zu behaupten, dafs die Handlungen des Menschen ohne Objekt und ohne Materie seyn sollen, sondern nur der *Bestimmungsgrund* ihrer Handlungen (deren Materie durch die Triebe und Neigungen hinlänglich bestimmt wird) soll die Form der Vernunft oder die Allgemeinheit der Maxime seyn. Wenn ich daher tausendmal die Materie der Handlung mit der Form verknüpfe, so wird dadurch der Satz weder material noch gemischt, wie Hr. R. wähnt, sondern behält seine formale Natur, so lange nur die Allgemeinheit der Maxime der Bestimmungsgrund bleibt, weshalb ich die Materie realisire. Hr. Reinhard irrt sich also ganz und gar, wenn er meint: Handle consequent, sey ein formaler, strebe nach Vergnügen, ein materialer, und sey auch gegen deinen Feind gerecht, ein gemischter Grundsatz. Denn in diesen Formeln ist der Bestimmungsgrund ganz unbestimmt gelassen, und man weifs daher gar nicht, ob sie formal oder material sind. Denn es wird darauf ankommen, was der Verf. für Bestimmungsgründe hinzudenkt, welche uns bewegen sollen, diese Regeln zu befolgen; sie drücken, so wie sie da stehen, gar keine moralischen Grundsätze aus. Wenn ich aber sage: Es ist Pflicht auch gegen den Feind gerecht zu seyn, du *sollst* andern Wohlthun u. s. w. so sind diese Sätze formale Sätze. Denn der Bestimmungsgrund, eine gewisse Materie, welche im Satze ausgedrückt wird, ist das Sollen, die Pflicht,

dieſes iſt aber eben die Form der Vernunft. Unter dieſe Form paſst, jedoch nur unter gewiſſen Schranken, auch das Vergnügen und das conſequente Handeln, welches gar keine Form ſondern eine Materie, ein Objekt der menſchlichen Handlungen iſt, das durch Naturkräfte erhalten werden kann, und das hier durch die Pflicht verboten iſt (wie ein conſequenter Betrüger zu ſeyn) dort aber durch die Pflicht geboten ſeyn kann (wie in den moraliſchen Grundſätzen conſequent zu ſeyn.) Eben ſo unrichtig und unpaſſend iſt nun auch das, was der Hr Verf. über die materialen Sätze beibringt, unter Nr. b. *Materiale Grundſätze*, heiſst es daſelbſt, *ſind, als ſolche, völlig unwürdig*, weil ſie nichts weiter fordern, als das Streben nach einem Objekt, ohne zu beſtimmen, wie dieſes Streben eingerichtet und beſchaffen ſeyn müſſe. Wer ein ſolches Princip zum Grunde legt, erhält *keine wahre Sittenlehre*; er iſt bloſs der Ausleger unſrer ſinnlichen Triebe und ihrer Anſprüche; er erklärt die verſchiedenen Richtungen, welche ſie nehmen, und welche man ſie nehmen laſſen muſs; ſeine Theorie iſt daher nicht *moraliſch*, ſondern *phyſiſch*, und paſst der Hauptſache nach auf die vernunftloſen Thiere eben ſo gut, als auf die Menſchen. Sobald er *einen Schritt weiter thut*, ſobald er ſich darauf einläſst, zu zeigen, wie man ſeine Neigungen einander unterordnen, wie man ſie mit Vorſicht und Mäſsigung befriedigen, wie man Vortheile gegen einander berechnen, wie man mit Klugheit, oder gar mit Würde verfahren ſoll: iſt er nicht mehr conſequent; ſein Princip, das *rein material* ſeyn ſollte, fängt an, zugleich *formal* zu werden, und in ein *gemiſchtes* überzugehen.

Es iſt faſt unmöglich, in dieſer Stelle den Verf. recht zu verſtehen. Es ſcheint faſt, als ob er unter einem materialen Grundſatze das verſtünde, was man ſonſt unter einem Naturgeſetze verſtehen muſs. Dann aber iſt gar kein Sinn in der Entgegenſetzung des Formalen und Materialen. Es iſt hier ja von praktiſchen Grundſätzen die Rede, d. i. von ſolchen, die einen Beſtimmungsgrund des Willens ausdrücken. Nun wird in demſelben entweder das Sollen ſelbſt, d. i der Umſtand daſs es allgemein gewollt werden kann, d. i. die Form, als Beſtimmungsgrund vorgeſtellt, oder der Eindruck, den die Materie auf das Subjekt macht, als die Verbindung der Materie mit dem Subjekte, das Gefühl wird als Beſtimmungsgrund vorgeſtellt. Man ſoll etwas, weil dieſes Etwas unter den Begriff des Sollens paſst, oder man ſoll etwas, weil das Wollen das Mittel iſt zur Materie und dem damit verknüpften Gefühl zu gelangen. Im erſten Falle iſt der Beſtimmungsgrund folglich auch der Grundſatz *formal*, im andern *material* So wohl im formalen als materialen Grundſatze kann eine und eben dieſelbe Materie als Objekt des Begehrens vorgeſtellt ſeyn. Du ſollſt andere Menſchen glücklich machen, weil es Pflicht iſt, iſt ein formaler Satz, du ſollſt andere glücklich machen, weil dieſes das Mittel iſt, dich ſelbſt glücklich zu machen, iſt ein materialer Satz; in beiden iſt die Materie einerlei, nur der Beſtimmungsgrund iſt verſchieden. Dieſes alles iſt ſo oft und ſo deutlich geſagt, daſs man kaum begreifen kann, wie einem denkenden Manne noch folgende Worte entfallen können, welche S. 275 ſub c. ſtehen: *Ein gemiſchter Grundſatz iſt demnach einzig und allein brauchbar, wenn eine Sittenlehre begründet werden ſoll, welche allen Bedürfniſſen des Menſchen Genüge leiſtet*, und auf der einen Seite nicht chimäriſch und übertrieben, auf der andern aber nicht unedel und thieriſch ſeyn ſoll. Da nämlich der Menſch ſelbſt *ein gemiſchtes Weſen* iſt,

das

das aus Vernunft und Sinnlichkeit zusammengesetzt ist: so lehrt die Natur der Sache, dass man, wenn man ihm vorschreiben will, was er thun und lassen soll, weder *mit einem bloss formalen Grundsatz ausreicht*; denn so sorgt man bloss für seine Vernunft, und entwirft eine Moral für einen Gott. (Welch eine Folge! Wenn gesagt wird: Der Umstand, dass ein gewisses Objekt der Neigungen nur dann und insoweit gewählt werden solle, als es nach allgemeinen Gesetzen als möglich gedacht werden kann; so ist das eine Moral für Gott? Nicht mehr und nicht weniger drückt aber der formale Grundsatz aus. Wenn in der allgemeinen Formel desselben von aller Materie abstrahirt wird; so wird er ja nicht etwa als *Ursache* der Handlungen dargestellt, sondern nur in dem moralischen Bestimmungsgrunde ausgedruckt. Dass aber jede moralische Handlung ein Objekt in der Sinnenwelt habe, und dass dieses allein durch die Sinnlichkeit angewiesen und bestimmt, muss als eine, selbst jedem Kinde, bekannte Sache vorausgesetzt werden, und bevor man einem Denker einen so kritischen Irrthum aufbürdete und ihn darnach beurtheilte, sollte man billig versuchen, ob sich nicht ein anderer Sinn, als der vermeinte, in seinen Worten finden liesse.) Noch, heisst es im Buche weiter, *mit einem bloss materialen*; denn so sieht man nur auf seine Sinnlichkeit, und erniedrigt ihn zum Vieh. Wie wahr dieses ist, erhellet am deutlichsten daraus, weil weder die, welche formale Grundsätze annehmen, noch die, welche sich materialer bedienen, *consequent* (d h. den wunderbaren Begriffen gemäss, die Hr. K. davon gegeben hat, woran aber die, deren Meinung er vortragen will, nie gedacht haben) *verfahren*, und in den Grenzen bleiben, die ihnen durch ihre Principien vorgeschrieben werden. *Jene*, statt von allem Empirischen zu abstrahiren, müssen sich nothwendig zu demselben herablassen, oder, wie sie es nennen, ihre reinen Principien *anwenden*, d. h. sie in gemischte verwandeln. Vermittelst dieser *Nachhülfe*, zu der sie aber durch ihr Princip auf keine Weise berechtigt werden, kommen sie aber gerade wieder dahin, wo der, welcher einen gemischten Grundsatz annimmt, sich bereits befindet, ohne einen unnöthigen Aufflug in Regionen gewagt zu haben, in welchen sich nicht ausdauern *lässt*, und wo die menschliche Natur nicht hingehört. Ein totaler Missverstand. Die Anwendung des reinen formalen Grundsatzes auf empirische Gegenstände ist keine Nachhülfe, die jenem geschähe, sondern etwas, das in der Natur eines jeden reinen Princips liegt, das eben dadurch erst praktisch wird, dass die Erfahrung ihm gemäss eingerichtet werde. Eben so unrecht wird nun gegen die materialen Principien deklamirt, deren Fehler Hr. K. gänzlich verkennt. Sicher hat der Hr. Verf. fehl gesehen, wenn er S. 277 sagt: Alle Verirrungen in der Sittenlehre lassen sich auf den Hauptfehler zurückführen, *dass man die beiden wesentlichen Theile der menschlichen Natur, den vernünftigen und sinnlichen, zu sehr trennte, und einander entgegensetzte.* Die unausbleibliche Folge davon war, dass man, je nachdem man dem einen oder dem andern Theile den Vorzug ausschliessend zugestand, entweder ein bloss *formales* Princip der Moral annahm, und alles *überspannte*; oder ein *materiales* ergriff, und alles *erschlaffte*.

Diese angeblichen Verirrungen finden sich nirgends. Nicht bei denjenigen, welche ein formales Princip wollen. Denn diese behaupten ja nicht, dass die Vernunft etwa allein die Handlung vollbringen soll; sie sagen sämtlich, mehr als es selbst alle übrigen Philosophen wollen, dass ein Mensch ohne Sinne sich kein Objekt vor-

stellen und kein Objekt ohne sinnliche Kräfte zu Stande bringen könne; sie wollen nur, dass diese sinnlichen Kräfte denn *sittlich* gebraucht werden, wenn sie ihre Objekte (und andere Objekte gibt es nach ihnen für den Menschen nicht) nach Gesetzen realisiren, die allgemein als Gesetze gedacht werden können. Wo ist nun hier das Uebertriebne? Gebietet etwa das formale Princip Götter zu werden? Das wäre allerdings etwas übertriebnes, und das könnte die Vernunft eben deshalb nie für ein allgemeines Gesetz erkennen. Denn ein solches kann nichts gebieten, als was alle Menschen für möglich erkennen. Niemandes Rechte zu verletzen, seinen Nahrungstrieb, Ehrtrieb, Geschlechtstrieb nur unter den Schranken zu befriedigen, dass dadurch anderer Zwecke nicht verletzt werden u. s. w. Dieses sind Objekte, welche allgemein gewollt werden können und sollen. Wenn doch Hr. R. irgend ein übertriebnes Objekt genannt hätte, das allgemein gewollt werden kann. Aber liegt es nicht schon im Begriffe des Uebertriebenen und Gespannten, dass es nicht unter die Form der Allgemeinheit passen kann? Müsste nicht die Vernunft dieses sogleich verwerfen? — Und eben so unzerecht ist der Vorwurf, dass ein materiales Princip alles erschlaffe. Das vom Verf. gewählte ist, wenn es als Sittengesetz gedacht wird, ganz und gar ein *materiales*. Denn er setzt den letzten Bestimmungsgrund in die Aehnlichkeit mit Gott, in die eigne Vollkommenheit und also zuletzt doch in die daraus entspringende Glückseligkeit des Subjekts. Denn was uns sonst antreiben sollte, jene Vollkommenheit zu begehren, wenn von dem formalen Bestimmungsgrunde abstrahirt wird, lässt sich nicht absehen. Ein solches Princip könnte nun, ohnerachtet es material ist, wenn es nur sonst in Wirksamkeit gesetzt werden könnte (woran jedoch zu zweifeln ist), sehr erhabne und glänzende Handlungen hervorbringen. Wir müssen unserm Verf noch weiter folgen, um alles vor uns zu haben, was er zum Vortheil seines Princips sagt. Diese Vortheile gibt er S. 277 so an: Ein solches Princip ist 1) *gemischt*. Er ist nämlich formal, wiefern er aussagt, man müsse *stets vernünftig*, d. h. seiner Bestimmung gemäss handeln; man müsse alles darum wollen, weil man es vermöge dieser Bestimmung wollen soll, und sich sonst in Widersprüche mit sich selbst verwickeln würde. Er ist aber auch *material*, wiefern er *die Objekte mit einschliesst, die gewollt werden sollen*; wiefern er gebietet, nach allem zu streben, wozu man eine Kraft und einen Trieb bei sich findet, und dadurch jeder dieser Kräfte den Grad von Stärke und Uebung, welchen sie haben soll, und jedem dieser Triebe die Befriedigung, die er zu erwarten berechtigt ist, wirklich zu verschaffen (Dass dieses nicht passe, erhellet schon aus den vorhergehenden Anmerkungen. Der Grundsatz des Verfassers ist weder material noch formal noch gemischt, weil gar nicht darin ausgedruckt ist, welches der Bestimmungsgrund seyn soll, sondern man muss dieses erst errathen. Der Satz: handle stets vernünftig, kann eben sowohl einen formalen als materialen Bestimmungsgrund haben, und man wird dadurch gar nicht über die sittlichen Begriffe dessen belehrt, der ihn gibt.) — Hieraus folgt 2) *dass er unsrer Natur völlig angemessen seyn, und auf eine für sie überall und stets passende Sittenlehre führen muss*. Denn sobald man diesen Grundsatz annimmt, ist *für beide Theile unsers Wesens* gesorgt; es ist dem vernünftigen Theile vorgeschrieben, *wie* er wollen soll, und dem sinnlichen, *was* er zu suchen hat; es ist jenem die *Würde* gezeigt, nach der er streben muss, und diesem der

Genuss

Genuss angewiesen, welchen er verlangen darf. Es erhellet aus dem Vorigen, dass dieser Vorzug nur eingebildet sey, weil darin weder Zweck noch Form gehörig bestimmt ist. Soll überdem dieser Grundsatz gehörig erklärt werden; so thut die Vernunft beides, sie bestimmt sowohl die Form als die Materie. Aus ihr wird nämlich das Objekt des Willens, *die Aehnlichkeit mit Gott* nicht minder, als der Umstand abgeleitet, dass diese jedermann zum Gegenstande seines Wollens machen solle. Die vermeinte Vollkommenheit liegt also gar nicht in ihm. Rec. kann also auch den dritten angegebnen Vorzug nicht in diesem Princip finden, wenn es heisst: *Das angegebene Princip hat auch die Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Deutlichkeit, welche ein Moralprincip haben soll. Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* kommt ihm nämlich zu, wiefern es *formal* ist; es ist in dieser Hinsicht für alle vernünftige Wesen verbindlich, sie mögen seyn, wer sie wollen; auch stets und ohne Ausnahme verbindlich, weil sich das Wesen der Vernunft nie ändert. *Deutlichkeit* aber hat es in *beiderlei* Hinsicht. Denn wiefern es *formal* ist, kündigt es sich dem Bewusstseyn als ein Faktum an, das nicht abgeleugnet werden kann. Wer mit Vernunft begabt ist, fühlt, so bald und so lang er ihrer mächtig ist, unwiderstehlich, dass er die Verbindlichkeit hat, ihr unbedingt und ohne Ausnahme zu folgen, und sich überall von ihr leiten zu lassen. Wiefern es *materi l* ist, hat es ohnehin Evidenz. Denn es fordert eigentlich nichts weiter, als dass wir allen unsern Fähigkeiten und Trieben möglichst Genüge leisten sollen. Da nun jeder weiss, oder doch, sobald er über sich nachdenkt, wissen kann, welche Fähigkeiten und Triebe er besitzt; so ist ihm hiermit auch klar, was er zu suchen, und worauf er seine Bemühungen zu wenden hat.

Die Kritik dieser Gedanken ergibt sich aus dem Vorigen. Es gilt alle Versicherung der Deutlichkeit nichts, wenn sie von andern nicht gefunden wird. Rec. wenigstens findet viel Dunkelheit und Unbestimmtheit der Gedanken darin, und insbesondere einen totalen Missverstand des eigentlich Moralischen. Und so kann denn Rec. natürlicher Weise auch den vierten Vortheil nicht anerkennen, der darin bestehen soll, dass er das beste Verhältniss zwischen Moral und Religion festsetze. Denn da er wirklich gar keinen sittlichen Bestimmungsgrund ausdrückt, und über die Gottheit ebenfalls nichts bestimmt, als dass dessen Idee Muster unsrer Handlungen seyn solle; so sieht man auch nicht ein, wie die Religion sonderlich mit diesem Grundsatz zusammenhänge, auch nach dem nicht, was der Verf. hierüber sagt. Er meint nämlich, durch diesen seinen Grundsatz würden Moral und Religionen coordinirt. Man muss, heisst es, vor allen Dingen die Gesetze der Vollkommenheit, nach der man streben soll, genau kennen, und sie in ihrer ganzen Heiligkeit fühlen; dies kann man aber nicht, ohne dass von der Vernunft aufgestellte Ideal der höchsten sittlichen Vollkommenheit, ohne die Idee von Gott zu Hülfe zu nehmen; Sittenlehre und Religion müssen also einander aufklären, und sind schon in dieser Hinsicht coordinirt. (Diese Idee ist aber doch noch nicht Religion) — Man muss, um nach einer Vollkommenheit streben zu können, zu der eine ewige Erhaltung unsrer Kräfte, und eine günstige Verknüpfung der äussern Umstände nöthig ist, welche der Mensch nicht in seiner Gewalt hat, auf den Beistand eines allmächtigen Wesens rechnen können, das uns nie verlässt; Sittenlehre und Religion unterstützen also einander, man sieht keine Möglichkeit ein, den Forderungen der einen zu gehorchen.

wenn

wenn man durch die Verheißungen der andern nicht darzu gestärkt wird. Auch hier sieht Rec. keine Nothwendigkeit ein. Denn wenn das Streben Sache der Natur ist, wie der Verf. annimmt; so wird es dadurch nicht aufhören, daß man einsieht, es werde nicht gänzlich befriediget werden. Die Vernunfteinsicht, daß man nicht ganz glücklich werden kann, ist nicht fähig, den Naturtrieb nach Glückseligkeit zu unterdrücken, noch die Handlungen, die auf dessen Befriedigung abzielen, zu verhindern. Die Vollkommenheit, heißt es weiter, welche man zu suchen hat, soll auch Brauchbarkeit für die Welt seyn, man soll immer fähiger werden, die allgemeine Vollkommenheit zu mehren; aber diese Fähigkeit wird man weder glücklich erlangen, noch glücklich anwenden können, wenn man nicht an einen Weltregierer glaubt, der die Angelegenheiten des Ganzen mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte lenkt, und jedem einzelnen Geschöpf den Platz anweiset, wo es alles werden und alles leisten kann, was es in seiner Art werden und leisten soll; auch hier müssen also Sittenlehre und Religion einander die Hände bieten. Allein wenn die Würde und die Moralität darin besteht, daß jemand aus allen seinen Kräften dieses Ziel zu erreichen sucht; wie kann der Würde des Subjekts dadurch Abbruch geschehen, daß die äußeren Umstände ihm zuwider sind, und seine besten Unternehmungen mißlingen. Das Wesen soll sich brauchbar machen, aber doch nur für eine moralische Welt. Gesetzt aber diese sey unsittlich, es tauge also für diese nichts: so leidet doch dadurch sein innerer Werth nicht. Endlich, heißt es weiter, soll die Vollkommenheit, nach welcher das Princip der Moral zu streben gebietet, auch *Wohlfarth* seyn; daß man diese durch eigne Anstrengung zu erlangen nie hoffen darf; wenn man sich nicht auf einen Gott verlassen kann, welcher die ganze Natur zu beherrschen und Würdigkeit und Glückseligkeit ins Gleichgewicht zu stellen vermag, gesteht man ohnehin zu. Aber unter allen Arten des Zusammenhangs, welche zwischen Sittenlehre und Religion Statt finden, ist diese in der That die unwichtigste. Warum denn aber die unwichtigste? Ist etwa dem Menschen an seiner Wohlfahrt das Wenigste gelegen? — Oder ist, um diese zu bewirken, ein Gott am wenigsten nöthig? Wir sollten aber glauben, da doch die innere Würde von dem Subjekte allein abhängt, es könnte das äußere Princip, um diese hervorzubringen, am ersten entbehrt werden, und wenn die Wohlfahrt etwas anders ist, als die moralische Tauglichkeit zu derselben, die letztere aber allein von dem Subjekte ganz abhängt; so ist ja wohl ein äußeres Princip, um auch das Aeußere dem Inneren gemäß einzurichten, nothwendig. Wie kommt denn der Hr. Verf. dazu, gerade dieses Verhältniß als unrichtig vorzustellen, da doch Christus, dessen Auktorität er für allgültig annehmen muß, Gott hauptsächlich als Austheiler des Wohls und Wehes der Menschen aufstellt, und gerade dadurch die Menschen zur Tugend anzutreiben sucht, daß er sie ihnen als den einzigen Weg zur ewigen Wohlfahrt im Reiche Gottes anpreist, welches doch gewiß unter keiner andern Bedingung möglich ist, als wenn ein allmächtiger moralischer Richter da ist?

So wenig es nun dem Verf gelungen ist, ein moralisches Princip darzustellen und zu liefern, so wenig konnte ihm auch gelingen, die übrigen sittlichen Begriffe richtig zu bestimmen und zu deduciren. So ist 1) sowohl der Begriff als die Deduktion und der Beweis der Freiheit §. 84. gänzlich verfehlt. Es wird durch das ganze Raisonnement nichts weiter dargethan, als

als dass unsre Handlungen von allgemeinen Vorstellungen abhängig sind, welches Verhältniss der Verf Freiheit nennt. Da aber diese allgemeinen Vorstellungen und Regeln sämtlich die Vollkommenheit des Subjekts zum Zwecke haben müssen, weil dieses der Grundtrieb der menschlichen Natur ist; so sieht man wohl, dass dieser natürliche (folglich auch unwiderstehliche) Grundtrieb die letzte Quelle aller Handlungen ist, und da dieser Trieb doch seine Existenz und Einrichtung einem äusseren Princip (der Gottheit) verdankt: so rühren im Grunde doch alle seine Handlungen von diesem äusseren Princip her und das Subjekt ist nicht eigentlich frei. Wir wollen den Verfasser selbst hören: So gross indessen die Gewalt des Körpers über die Seele ist: so ist doch diese im Stande, die Herrschaft über denselben, die ihr, als dem bessern Theile gebührt, zu behaupten, wenn sie nur ihre Kräfte brauchen will. Denn nicht immer handeln wir, wie schon die Erfahrung lehret, nach den blinden Antrieben des Körpers, und nach der Gewalt äuserer Eindrücke; sondern nach einem unleugbaren Gesetz unsers Wesens ist es uns möglich, diesen Antrieben und Eindrücken zu widerstehen, sobald wir nur ernstlich wollen; das Gegentheil von dem zu thun, worzu sie uns reizen; in zweifelhaften Fällen unsre Wahl aufzuschieben, und vernünftige Ueberlegungen vor ihr bergehen zu lassen; wir sind uns sogar bewusst, dass wir Thätigkeiten schlechthin anfangen, und ohne von irgend etwas nothwendig bestimmt zu werden, die eignen unabhängigen Urheber gewisser Wirkungen seyn können.

Die Nichtigkeit des letzteren Schlusses ist schon so oft gezeigt, dass man sich wundere, ihn hier wieder zu finden. Denn wie kann daraus, dass ich mir keiner Ursachen bewusst bin, gefolgert werden, dass auch keine da sind? — Den Begriff der *Freiheit* bestimmt der Hr. Verf so: sie sey (§294) das Vermögen aus eigner Bewegung, nach vernünftigen Vorstellungen zu handeln, ohne von äuseren und fremden Ursachen dazu genöthiget zu werden. Diese äuseren und fremden Ursachen können aber doch nach dem Verf. nur materielle seyn; die Vorstellungen aber werden doch nöthigen, und da diese durch den Trieb nach Vollkommenheit, der nicht unser eignes Werk ist, wieder genöthiget werden; so vernichtet dieser Trieb die absolute Freiheit und es bleibt nichts als eine relative übrig, wobei keine Imputation statt finden kann. Denn obgleich der Verf. §. 88. eine Menge Handlungen nahmhaft macht, welche zugerechnet werden sollen; so bedarf es doch nur einer leichten Ueberlegung, um die Inconsequenz darin zu finden.

Wir hören auf, das Detail der moralischen Begriffe des Verf. mit unsrer Kritik zu verfolgen und begnügen uns, nur einige allgemeine Bemerkungen über das Unternehmen des Hrn. Verf. zu machen: Man pflegt zu sagen: *Wer alles Gute will, erreicht nichts.* Uns dünkt, dieses Sprichwort passt auf das Werk des Verf. Er wollte alle Meinungen der Moralphilosophen coalisiren und daraus ein Ganzes machen, aber diese heterogenen Theile vernichteten sich selbst. Es ist kein Zweifel, dass dieses Buch viele Bewunderer und viele Leser finden werde und beide verdient es; beide werden unsern Tadel unbillig und hart finden; aber wir bitten unsre Leser, auf folgende Bemerkungen zu achten: *Es ist etwas anders eine Menge schöner und vortrefflicher Gedanken neben einander stellen und diese Gedanken in ein consequentes System zu verbinden.* Die mehresten Menschen sind fähig, die Vortreflichkeit einzelner Beobachtungen und Gedanken zu fühlen und sie

zu

zu bewundern, aber von zehntausenden kann nicht einer beurtheilen, ob ein Buch ein consequentes Ganze ausmache. Unser Tadel betrift nur dieses Werk blofs, in so weit es ein *System* seyn soll. Geht man von diesem Gesichtspunkte aus, so mufs man alle Begriffe und Sätze nach dem von dem Verf. selbst festgesetzten Grundprincip beurtheilen, und aus diesem Standpunkte treffen das Werk alle die Fehler, welche wir bisher gerügt haben. Im übrigen gestehen wir mit Vergnügen, 1) dafs wir eine sehr grofse und reiche Gelehrsamkeit und Belesenheit in den Anmerkungen und Textesworten gefunden haben; 2) dafs insonderheit der anthropologische Theil dieser Sittenlehre, welcher gerade der weitläuftigste des Buchs ist, voll trefflicher, scharfsinniger Beobachtungen und nützlicher Rathschläge ist; 3) dafs in diesen Hinsichten das Werk alle mögliche Empfehlung verdiene, und dafs, wenn man selbst die oben gerügten inconsequenten Gedanken einzeln und isolirt betrachtet, sich mit ihnen ein recht leidlicher Sinn verbinden lasse, so dafs kein Nachtheil für das Leben daraus zu besorgen ist. Insonderheit wird das Buch für Prediger sehr nützlich seyn, da sie einen so grofsen Vorrath trefflicher Gedanken darin finden, die der gute Kopf nach seiner eignen Art bearbeiten kann, weil sie in jedes System passen.

Dessen ungeachtet bleibt aber doch dieses Werk, als *System* betrachtet, sehr unvollkommen. Der Grund, weshalb ihm ein systematisches Moralgebäude gar nicht gelingen konnte, liegt darin, dafs sich der Verf. um die eigentliche Natur und das Wesen moralischer Begriffe gar nicht bekümmert hat, sondern dafs er sie mit den physischen Begriffen völlig gleichartig behandelt, ein Fehler, der nothwendig jedes Unternehmen, ein Moralsystem zu Stande zu bringen, vernichten mufs. Wäre er sich selbst consequent geblieben; so hätte er bald selbst das Unthunliche seines Unternehmens empfinden müssen, aber so springt er von seinem Princip gar bald ab, und macht einen sittlichen Gebrauch von den Begriffen, die er physisch begründet hatte. Hieraus entspringt ihm der Vortheil, dafs er in der Folge, wie jeder andere redet und mit den sittlichen Principien einstimmig wird, wo er denn auch allgemeinen Beifall findet. Dafs seine Principien ihn bestimmen sollten ganz anders zu reden, merkt der Tausendste nicht, und ist, wie es scheint, von dem Verf. selbst nicht bemerkt worden, da er mit so vieler Zuversichtlichkeit die Richtigkeit seiner Principien allenthalben anpreiset. Blofs der architektonische Kopf, der auf die consequent systemische Verbindung aller Theile mit dem obersten Princip sieht, wird diesen Hauptfehler wahrnehmen, und ihr solche ist allein unsre Beurtheilung. Denn die Anderen sollen sich nicht um die Vermehrung der Litteratur der Erbauungsbücher bekümmern, sondern um das was die Philosophie als Wissenschaft gewonnen hat.

Nach allem diesem können wir nicht umhin, das Urtheil zu prüfen, welches der Hr. Verf. in der Vorrede über die kritische Philosophie gefällt hat, und welche man als eine Art von philosophischen Glaubensbekenntnifs ansehen kann, mit dem genauer bekannt zu werden, nicht ohne Interesse seyn wird. Der Verf. erzählt zuerst, wie er sein Urtheil über diese Philosophie lange, durch Umstände gedrängt, habe aufschieben müssen, weil er nicht die gehörige Zeit gehabt, sie zu prüfen. Da er nun indessen zu einem festern Urtheile über die kritische Philosophie und ihr Verhältnifs gegen die Sittenlehre des Christenthums gekommen zu seyn glaubt, auch bei der Umformung seines Werks die neuen Einsichten, die er derselben verdankt, an-

zu-

zuwenden gesucht hat: so wird man es ihm erlauben, dafs er hier seine Stimme über sie abgebe, und, so weit der enge Raum einer Vorrede, und der besondre Zweck dieser Schrift es verstatten, die Begriffe äufsre, welche sich von der Wichtigkeit und dem Werth derselben in ihm gebildet haben. Er wird dieſs mit der Freimüthigkeit eines Mannes thun, der kein andres Interesse hat, als die Beförderung dessen, was er für Wahrheit erkennt, und der sich übrigens gar nicht schämt, gleich im Voraus einzugestehen, dafs er nach allen den Untersuchungen die er über die philosophischen Lehrgebäude der alten und neuen Welt mit aller ihm möglichen Anstrengung und Unpartheilichkeit angestellt hat, das reine Evangelium Jesu noch immer für göttliche Weisheit, und für die gröfste Wohlthat hält, die das menschliche Geschlecht von Gott empfangen konnte.

Man wird sich hier wundern, die philosophischen Lehrgebäude mit dem Evangelium Jesu in Vergleichung gebracht zu sehen, da beides ganz heterogene Dinge sind, in dem Jesus gemeine Sitten- und Religionslehren vortrug, die Philosophen aber ein wissenschaftliches Gebäude der Vernunftwahrheiten zum Zweck hatten, und das Urtheil, dafs das Evangelium seinem wahren und reinen Gehalte nach „ eine Wohlthat für die Menschheit gewesen sey, kein einziges philosophisches System ansieht, ob gleich einige Philosophen anderer Meinung hierüber gewesen seyn mögen. Doch wir wollen den Hrn. Verf. weiter hören. Nachdem er zuerst der Idee des Kantischen Unternehmens, das jedoch mit sehr schwankenden Begriffen vorgestellt wird, seinen Beifall ertheilt hat, macht er über die Ausführung folgende Bemerkungen Der Ausspruch, dies oder jenes in unserm Gemüthe sey *subjektiv*, *sey nichts weiter*, *als die in demselben bestimmte Form*, welche den Gegenständen ausser demselben, den Dingen an sich, *auf keine Weise zukomme*, läfst sich unter der einzigen Bedingung thun, *wenn eine Erkenntnifs der Dinge an sich möglich ist*, wenn man ihre absolute Beschaffenheit wissen, und sie mit der Art, wie sie *erscheinen*, sobald sie unter den Bedingungen unsers Vorstellungsvermögens stehen, *verglichen* kann. Denn nur dann kann man das, was in jeder Vorstellung dem Gemüthe angehört, mit Gewifsheit von dem sondern, was dem Objekt eigen ist. Diese Worte beruhen auf einer ganz falschen Vorstellung, die sich der Verf. von dem Unternehmen der kritischen Philosophie macht. Denn diese will nicht das scheiden, was den Dingen an sich und dem Subjekte gehört, sondern was *in der Vorstellung eines Dinges* (das kein Ding an sich, sondern ein relativer Gegenstand, eine Erscheinung ist) subjektiv und objektiv ist. Dieses aber mufs sich sehr wohl bestimmen lassen, da man gar nicht über die Vorstellung des Dinges hinausgeht, und blofs den Akt des Vorstellens (die Form) von dem was in der Vorstellung vorgestellt wird (der Materie) unterscheiden will. Durch diese Bemerkung sieht man hinreichend ein, dafs alles, was in der Folge dieses Paragraphen gesagt wird, ein völlig leeres Raisonnement sey und die kritische Philosophie gar nichts angeht. So heifst es in der Note: „Man mufs z. B. einräumen, dafs *Zeit* und *Raum* subjektive Bedingungen der sinnlichen Anschauung sind, aber mehr als dies hat die *Kritik der reinen Vernunft* nicht bewiesen, und nicht beweisen können. Die Behauptung, dafs sie *blofs* Formen der Sinnlichkeit, und ausser uns *nichts* sind, ist *erschlichen*, und setzt stillschweigend die in dieser Kritik selbst für unmöglich erklärte Kenntnifs des Dinge an sich voraus “ Was mag sich der Verf. unter subjektiven Formen

denken. Die Kritik erwägt die menschliche Erkenntniss, unter andern die *äusseren* Vorstellungen der Dinge; sie findet unter dem, was sie sich äusserlich vorstellt, auch den *Raum*, und indem sie nachdenket, wie dieses Objekt ihrer Vorstellung entsprungen sey, bemerkt sie, dass er nichts als gerade der Aktus des äusseren Vorstellens sey, wovon sie eben dadurch eine Vorstellung erhält, dass sie über sich selbst reflektirt. Nun sagt Hr. R., der Aktus des Vorstellens (Raum genannt) könne auch noch etwas anders seyn, als dieser Aktus. Ist hierin Sinn?

Ich kann nicht leugnen, heisst es weiter S. XI, dass *der Anblick dessen*, was die kritische Philosophie *für die reine Form unsers Wesens erklärt, immer einen sehr traurigen und niederschlagenden Eindruck auf mich gemacht hat.* Ist der Grundriss unsrer Natur, wie ihn diese Philosophie gezeichnet hat, richtig: so scheinen wir mehr *das rhapsodische, aus übel verbundnen, und mit einander streitenden Kräften zusammengefügte Werk des Zufalls, als das Meisterstück einer schaffenden Weisheit zu seyn.* Ein Wesen, das durch seine Vorstellungskräfte ganz *auf die Erfahrung beschränkt ist*, und sich über die Grenzen derselben nicht hinauswagen darf, ohne ganz unvermeidlich in das Land der Träume zu gerathen; dass aber dessen ungeachtet unter diesen Vorstellungskräften eine fast zügellose *Phantasie*, und eine *Vernunft* besitzt, *die diese Schranken schlechterdings nicht anerkennen*, wovon insonderheit die *letzte* lauter Vorstellungen bildet, die alles Sinnliche übersteigen, sich erhebt bis zum Unendlichen und Unbegränzten, und fast unausbleiblich bestimmt ist, ihre Ideen *mit der Wirklichkeit zu verwechseln* — ein Wesen, das ein *sittliches Gesetz* in sich trägt, welches einen unbedingten Gehorsam fordert, und jede Rücksicht auf eignen Vortheil schlechterdings als unwürdig *verwirft*, das aber neben diesem Gesetze *Neigungen* hat, die diesen Vortheil eben so nothwendig *suchen*, sich überall einmischen und mitwirken, und es zweifelhaft machen, ob jenem Gesetze, seitdem es Menschen gibt, auch nur in einem einzigen Fall ein reiner Gehorsam geleistet worden sey — ein Wesen, das, um ja aus recht widersprechenden Eigenschaften zusammengesetzt zu seyn, ein *radicales Böses* in sich hat; zu den unbedingten Ideen aber, welche nur durch die äusserste Anstrengung der sich selbst kritisirenden Vernunft für etwas bloss subjektives haben erkannt werden können, durch seine sittlichen Bedürfnisse *wieder zurückgenöthigt wird*, und sie nun doch als etwas Wirkliches und Objektives *glauben* soll: ein *solches* Wesen ist doch wahrlich ein im höchsten Grad übel organisirtes, mit sich selbst durchaus uneiniges, und in jeder Hinsicht bedauernswürdiges Ganzes.

Es würde den kritischen Philosophen leicht fallen, dieser Litaney eine andere entgegenzusetzen, welche die Organisation, die der Verf. dem Menschen gibt, noch kläglicher abschilderte. Der Verf. wird aber wohl selbst bemerken; dass dergleichen Wehklagen aus mancherlei Ursachen herrühren können. Soll aber ein vernünftiges Urtheil herauskommen; so muss man die Anlagen und Kräfte eines organischen Wesens zu seiner innern Bestimmung vergleichen. Nun ist des Menschen Bestimmung hier auf der Erde *sich sittlich zu kultiviren*, und zwar durch seine natürlichen Kräfte. Mit diesem Zwecke stimmt aber alles überein, woraus die kritische Philosophie den Menschen bestehen lässt. Dass sein Erkenntnissvermögen nicht aufs Uebersinnliche geht, ist sehr gut. Denn er würde nur dadurch von der Sinnenwelt abgezogen werden, welche doch allein seinen Verstand und vorgeblichen Erkenntnis-

niſskräfte gehörig beſchäftigen kann. Der Verf. weiſe doch irgend eine überſinnliche Erkenntniſs auf, die nicht aus ſinnlichen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt wäre. Daſs die Vernunft Ideen hervorbringt, iſt ſehr gut, um den Menſchen vor der Einbildung zu bewahren, als ob ſeine ganze Beſtimmung auf dieſe Erde eingeſchränkt werden müſſe. Dies Sittengeſetz würde gar keine Gelegenheit zur Thätigkeit haben, wenn es nicht den Widerſtand der Neigungen vor ſich hätte. Daſs etwas Böſes in dem Menſchen iſt, gibt ihm Gelegenheit, ſich durch Wegſchaffung deſſelben moraliſches Verdienſt zu erwerben. Daſs der Menſch ſeinen Ideen einen praktiſchen Glauben beimiſst, ohne daſs er ſich doch eine Erkenntniſs darüber anmaſst, iſt gerade das beſte Mittel, ihn auf eine andre Welt begierig zu machen, ohne doch ſeine irrdiſche Thätigkeit zu hemmen, da er ſich dadurch allein den Uebergang zu derſelben bahnen kann, der ihn in einen vollkommenen Zuſtand führt. So iſt alles in Harmonie mit des Menſchen Beſtimmung.

Allein Hr. R. will zeigen, wie die kritiſche Philoſophie in einen ſo kläglichen Zuſtand verſunken iſt: wir wollen ihn hören. Es iſt aus dem Hauptgeſchäfte, welches dieſe Philoſophie mit einer ſo groſsen Anſtrengung betreibt, ſehr begreiflich, *warum ſie gerade ſolche Reſultate finden muſs*. Die genaueſte *Zergliederung* unſers Weſens, (Nicht doch, nie hat die kritiſche Philoſophie eine Zergliederung unſres *Weſens* vornehmen wollen. Denn dieſes iſt nach ihr ganz unſichtbar und unzugänglich für uns. Nur eine Zergliederung der durch *ihre Wirkungen ſich hinlänglich offenbarenden Vermögen* ſollte vorgenommen werden) eine *Auflöſung* deſſelben in ſeine erſten Beſtandtheile iſt hier Geſchäft; denn ohne eine ſolche Analyſe iſt es nicht möglich, die reine Form deſſelben, von aller Materie enthlöſst, darzuſtellen. (Total falſch — die kritiſche Philoſophie hat an dieſes Geſchäft nie gedacht) Nun liegt es aber in der Natur einer ſolchen Operation, daſs man, wenn man ſie gehörig ausführt, auf lauter Dinge kommen muſs, *die einander entgegen ſetzen*. Theile von verſchiedener Natur, die bei einer glücklichen Miſchung ein ſchönes harmoniſches Ganzes bilden, und vermittelſt zarter Bindungen ſich in einander verlieren, erſcheinen nicht blos als *verſchieden*, ſondern als *widrig und unverträglich*, als einander *entgegengeſetzt*, ſobald man ſie trennt, ſobald man die feinen, alles vermittelnden Uebergänge, durch die ſie einander genähert, und in einander verſchmolzen waren, durch Zergliederung wegnimmt, und ſie möglichſt rein von einander abſondert; es wird zuletzt unbegreiflich, wie ſie in der vorigen Verknüpfung ſo friedlich neben einander ſeyn, und ſo genau zuſammenſtimmen konnten. Die chemiſche Auflöſung eines jeden Körpers kann dies erläutern; die Elemente, welche durch den angeſtellten Proceſs herausgebracht werden, ſcheinen der vorige Körper gar nicht mehr zu ſeyn, ſie ſind ſich in eben dem Grade einander unähnlich und entgegengeſetzt, in welchem die bewirkte Scheidung genau und richtig iſt. Darf man ſich alſo wundern, daſs die ſcharfſinnigſte Auflöſung, welche jemals mit der menſchlichen Natur vorgenommen worden iſt, eine ähnliche Folge hatte; daſs die Kräfte derſelben, welche in ihrer natürlichen Verbindung wechſelſeitig einander unterſtützen, nährigen, und ſich in einander verlaufen, immer heterogener und feindſeliger erſchienen, je mehr ihre Verwickelung aus einander gelegt, ihre kunſtvolle Verſchmelzung zerſtört, und jede in ihrer eigenthümlichen Natur und abgeſonderten Wirkungsart dargeſtellt wurde? Hier ſieht man nun deutlich, daſs der Verf.

eine Scheidung tadelt, an welche die kritische Philosophie nie denkt. Diese letztere nämlich erwägt die verschiedenen Geschäfte, welche die einzelnen Kräfte (versteht sich in Verbindung mit den übrigen, die zu ihrer Wirksamkeit gehören) verrichten, und stellt diese Geschäfte abgesondert in Begriffe, d. i. in abstracto vor. Hr. R. aber bildet der kritischen Philosophie das Unternehmen einer reellen Scheidung der Kräfte auf und sagt, dass sie jede derselben für sich allein ins Spiel setzen wolle, ein Unternehmen, das nur einem Unsinnigen einfallen kann. Unter solchen Umständen muss freilich der Verf. einen grossen Abscheu gegen diese Philosophie empfinden, nur dass dieser Abscheu blos eine Einbildung des Verf. trift und ausser ihr überall kein Objekt hat. Aber auch diesen seinen eignen Begriff davon hält der Verf. nicht fest, sondern schwankt zwischen einer wahren und falschen Vorstellung, so dass er immer wieder etwas für sich zu sagen haben wird, wenn man etwas gegen ihn gesagt hat. Denn nichts ist geschickter, sich aus jeder verwickelten Affäre zu ziehen, als wenn man sich hinter unbestimmte Ausdrücke verflecht, denen man beliebig jeden Sinn geben kann, der einem eben vortheilhaft ist. Ein Beispiel davon enthält folgende Stelle: „Diese Sonderung würde eben so lehrreich und eben so verdienstlich gewesen seyn, als die des Scheidekünstlers und Zergliederers, wenn man nicht dabei vergessen hätte dass man die gefundenen Kräfte unsers Wesens auch in ihrer *Verbindung* zu betrachten habe, und dass bei dem *lebendigen Spiele* derselben, wenn sie alle einander bestimmen und unterstützen, die Wirkung einer jeden ganz anders ausfallen muss, als wenn sie einzeln und ausser dem Einflusse der übrigen gedacht wird. Man sollte nun meinen, die kritische Philosophie hätte gerade am meisten dahin gearbeitet, darzuthun, was das Erkenntnisvermögen als Ganzes hervorbringen könne. Sie hat zu diesem Behufe 1) gezeigt, was die Sinne, 2) was Verstand und Vernunft bei der Erkenntniss thun, und wie hieraus ein Ganzes — Erkenntniss genannt wird. Die Analogie einer chemischen Scheidung aber passt hier gar nicht: oder wie? meint der Verf. dass, so wie etwa der Wärmestoff im gebrannten Kalke fixirt ist, und hervorgeht, wenn man Wasser darauf giesst, eben so das Erkenntnissvermögen die übersinnliche Erkenntniss in sich verberge, dass aber diese sogleich hervorspringe, wenn man Körper, praktische Vernunft u. s. w. unter einander mischt? — Die Scheidungen, welche die Kritik vornimmt, ist keine andere, als die, durch welche allein eine Wissenschaft zu Stande kömmt, nämlich Absonderungen der *Merkmale* in Gedanken. Wenn nun diese Merkmale richtig sind; so muss das, was in den Merkmalen in abstracto enthalten ist, auch in den Dingen in concreto liegen, von denen sie Merkmale sind. Doch wir wollen sehen, wodurch Hr. Dr. R. diesen vermeinten Fehler der Kritik beweiset „Einige der auffallendsten Behauptungen, heisst es S. XV, durch welche die kritische Philosophie sich auszeichnet, sind der Beweis, dass man sich in derselben weit besser auf das Zergliedern und Auflösen, als auf das Verknüpfen und die richtige Schätzung dessen versteht, was das Ganze unter Fähigkeiten durch sein gemeinsames Wirken, und durch die nie ruhende Regsamkeit aller seiner Triebfedern leistet, und zu leisten vermag. Ein Paar *Beispiele* werden dies erläutern.

Es ist ein Hauptsatz der kritischen Philosophie, *dass es keinen Beweis für das Daseyn Gottes gebe, sondern dass es um praktischer Gründe willen blos geglaubt werden müsse.* Die genaue Absonderung der *theore-*

retiſchen Vernunft von der *praktiſchen*, welche durch dieſe Philoſophie bewerkſtelligt worden iſt, führte dieſe Behauptung ſehr natürlich herbei. Es iſt allerdings andem, daſs die ſpekulative Vernunft, von allen Bedürfniſſen des Herzens getrennt, nicht vermögend iſt, eine lebendige Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes zu begründen. Aber iſt ſie denn in der *Wirklichkeit* ſo abgeſondert, wie in der *Wiſſenſchaft*? Handelt ſie da ſo einzeln und ſich ſelbſt überlaſſen? Und darf man ihr, wenn ſie die Ueberzeugung von Gott und ſeinem Daſeyn *nicht allein* hervorbringen kann, darum *alles Verdienſt um dieſelbe*, und alle *Mitwirkung* bey derſelben abſprechen? Würde dieſer Vorwurf der praktiſchen Vernunft nicht mit eben dem Rechte gemacht werden können? Man ſetze, die Welt hätte die zweckmäſsigen Einrichtungen nicht, auf welchen der ſonſt mit Recht geprieſene *phyſikotheologiſche Beweis* für die Exiſtenz Gottes beruht; man nehme an, die theoretiſche Vernunft könnte in den äuſſern Objekten nichts weiter entdecken, als Verwirrung und Widerſprüche: würde man dann noch fähig ſeyn, das Daſeyn Gottes *um moraliſcher Gründe willen* zu glauben, würde die praktiſche Vernunft dann hinreichen, eine lebendige Ueberzeugung von demſelben zu bewirken? Kommt hier alles *auf ſie allein* an: ſo müſte ſie dies allerdings leiſten können: man müſste, umgeben von einer chaotiſchen Unordnung und von den grauſamſten Spielen eines blinden Zufalls, des Sittengeſetzes wegen noch immer das Daſeyn Gottes poſtuliren können. Aber Jeder frage ſich, ob er dies im Stande wäre? O ſich dann wider den *Atheiſten* auch nur das mindeſte Haltbare würde aufbringen laſſen?"

Der Kritik war es darum zu thun, die Beweisgründe der ſpekulativen Vernunft für das Ueberſinnliche zu prüfen. Nun geſteht Hr. R. ſelbſt ein, daſs ſie dieſe nicht hat. Daſs ſich in der Betrachtung der Welt viele Gegenſtände befinden, durch deren Vorſtellung ſie ihre praktiſchen Vorausſetzungen beleben kann, hat ſie nicht nur nie geleugnet, ſondern aufs ſchärfſte eingeprägt. Aber dieſe werden ja dadurch nicht Beweiſe, die phyſikotheologiſchen Schlüſſe werden dadurch nicht gerechtfertiget, ſondern die ſchon vorhandene praktiſche Ueberzeugung bekömmt nur ein gewiſſes Leben dadurch, welches für ſie zwar vortheilhaft, aber gar nicht nothwendig iſt. Es hat Philoſophen gegeben, welche nichts als Unordnung in der Welt ſahen und die doch den praktiſchen Glauben hatten. *Hume* und *Bayle* ſind lebendige Beiſpiele darin. Beyde handelten ſo, als ob ein moraliſcher Gott wäre und ſetzten ihn alſo im praktiſchen Leben voraus; theoretiſch aber warfen ſie alle Beweiſe um. Bei ihnen war ein wahrer Zwieſpalt ihrer theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, obgleich letztere im Handeln ſiegte. Die Kritik aber ſucht dieſen Zwiſt dadurch eben zu ſchlichten, daſs ſie zeigt, die ſpekulative Vernunft könne den Vorausſetzungen der praktiſchen ſchlechterdings keinen Eintrag thun. Wenn Hr. Dr. R. zweifelt, ob ſich im Falle wir nichts als Unordnung in der Welt ſähen, gegen den Atheiſten etwas würde aufbringen laſſen; ſo antworte ich ohne Bedenken: der Atheiſt würde dadurch gegen die Kritik gar nichts gewinnen. Denn eben, weil dieſe den Schlüſſen von unſrer jederzeit ſehr unvollkommenen Erkenntniſs eines unbedeutenden Theils der Welt auf die Beſchaffenheit der überſinnlichen Urſache der Welt alle Gültigkeit abſpricht: ſo könnten auch dann die Schlüſſe des Atheiſten nichts gelten. Anders iſt freilich der Fall, wenn man die Gültigkeit der Phyſikotheologie vorausſetzt. Aus eben dieſer Quelle ſoll nun auch S. XV. I der

Rigo-

Rigorismus in der kritischen Moral entsprungen seyn. „Dass Kant, heißt es S. XVII den absoluten Werth des Sittlichen besser ins Licht gesetzt hat, als irgend ein Philosoph vor ihm, selbst Zenon und seine Schule nicht ausgenommen, ist unleugbar. Allein, je mehr diese Eigenschaft der Tugend gleichsam herausgehoben, je reiner und schärfer sie abgesondert wurde: desto unverträglicher musste sie mit denen erscheinen, die man sonst auch an ihr wahrgenommen zu haben meinte, und freilich oft allein ins Licht gesetzt und angepriesen hatte, mit ihrer Nützlichkeit für die Welt, und für das sie ausübende Subjekt. Dieß hatte die Folge, dass man jede Rücksicht auf Vortheil für unverträglich mit der wahren Sittlichkeit erklären, dass man allen Einfluss der Neigung von tugendhaften Handlungen entfernen, dass man alles auf reine Achtung gegen Schuldigkeit und Pflicht zurückführen, dass man einen Grundsatz der Moral annehmen musste, der in keiner Beziehung auf irgend ein Objekt stand, und nichts weiter als die Art und Weise bestimmte, wie man wollen und handeln soll, d. h. einen formalen. Aber auch hier vergaß man, dass man durch eine möglichst weit getriebene Zergliederung unsers Begehrungsvermögens einander entgegensetzte, was die Natur einander untergeordnet hat; dass es der handelnde Mensch bei der innigen Verbindung, in welcher seine eigennützigen und wohlwollenden Triebe mit dem uneigennützigen stehen, gar nicht in seiner Gewalt hat, den letztern allein wirken zu lassen; dass es vergeblich ist, einem gemischten, aus Vernunft, Wohlwollen und Sinnlichkeit zusammengesetzten Wesen, ein ungemischtes und bloss formales Gesetz vorzuschreiben; und dass man durch einen willkührlich angenommenen Begriff von Reinigkeit der Sittenlehre, schied, was Gott zusammengefügt hat, und den Menschen in einen immerwährenden und doch eitlen Widerspruch mit sich selbst verwickelte. Dieser Vorwurf ist in der That ungerecht. Denn wenn die kritische Philosophie das eigentlich Sittliche in der Handlung im Begriffe bestimmt; so spricht sie ja dadurch den sittlichen Handlungen ihren relativen Werth und ihre Nützlichkeit nicht ab. Sie verwirft nur die Nützlichkeit als *Kriterium* der Pflicht, und hierin mag sie vielleicht einem oder dem andern philosophischen System widersprechen, aber gewiss nicht der gemeinen sittlichen Vernunft. Denn diese wird da nie moralischen Verdienst hinsetzen, wo sie bemerkt, dass Rücksicht auf eignen Vortheil die Handlung hervorgebracht hat. Dass die Handlungen, welche die Moralität bewirkt, oft möglich sind, und dass sie, wenn jemand sein Hauptglück in das Bewusstseyn gut gehandelt zu haben, setzt, allemal glücklich sind; hat die Kritik nie geleugnet, sie leugnet bloss, dass die Rücksicht auf Lust und Vortheil das Moralische darin ausmache. „Freilich sah man sich gedrungen, fährt der Verf. fort, die so sehr herabgesetzte Glückseligkeit hinterher doch wieder in den Begriff des höchsten Gutes aufzunehmen, und das Daseyn Gottes vornehmlich darum zu postuliren, damit jene in einem andern Leben wirklich werden könnte."

Die kritische Philosophie hat nicht hinterher, sondern gleich anfänglich die Glückseligkeit ins höchste Gut aufgenommen; sie hat die Glückseligkeit der Moralität subordinirt und in wiefern sie Zweck eines endlichen Willens ist, durch die Tugend eingeschränkt. Nicht deshalb wird Gott postulirt, um die Glückseligkeit in einem andern Leben zu schaffen, sondern weil allein dadurch die Unterordnung der Natur unter das Moralische, die man im Sittengesetze voraussetzt, dankbar ist. Nach einer

sol-

solchen Voraussetzung ist aber die zur Moralität gehörige Glückseligkeit in jedem Zeitpunkte da. Hr. R. verwechselt durchgängig die reellen empirischen Ursachen der Handlungen mit ihren sittlichen Bestimmungsgründen, die gar nichts empirisches sind, und hieraus ist begreiflich, wie dieses und das folgende falsche Raisonnement über die kritische Moralphilosophie entstehen könnte. Die vorausgesetzte Scheidung ist gar nicht da; der Mensch wird stets als ein Ganzes nach allen seinen Theilen betrachtet, es werden blos die Funktionen gehörig unterschieden, die jeder Kraft insbesondere zukommen, ohne zu leugnen, dass diese Kräfte in der Wirkung vereinigt operiren Eine solche Sonderung aber ist zur Errichtung aller Wissenschaften nothwendig. Denn sonst müsste eine Moral dann am besten gelingen, wenn man die physischen Ursachen zugleich mit dem Sittlichen verknüpft, wenn man Physik und Moral zusammenschmelzte. Ein Versuch, der, wie es scheint, vom Hrn. Verf. gemacht ist, der aber auch den Erfolg hat, dass man zwar mancherlei daraus wird lernen können, nur kein Moralsystem und keine bestimmten Begriffe vom Sittlichen. Eine Stelle kommt S. XXII — XXV in dieser Vorrede vor, die in der That des Hrn. Verf. nicht würdig ist, weil sie auf eine elende Consequenzmacherei hinauslauft, und wo das S. XXII dem *Geiste* der kritischen Philosophie zugerechnet wird, was, wenn es wirklich wäre, blos aus dem zufälligen Missbrauche, den *dumme* und *närrische* Menschen davon machen könnten. Die auffallendste Stelle ist folgende: „Eine ganz besondere Bemerkung verdient der Umstand, dass die kritische Philosophie so grosse Ansprüche auf Unfehlbarkeit macht, und, wenn sie folgerecht urtheilen will, machen muss; dass sie es so sehr einschärft, der freie Mensch könne kein andres sittliches Gesetz anerkennen, als dass er sich selbst vorschreibe; Er sey es, der durch seine Vernunft sogar der Natur, und dem ganzen Reiche vernünftiger Wesen Gesetze gebe. Ich weiss sehr wohl, dass diese Behauptungen einen guten und unschädlichen Sinn haben können und sollen. Aber man bedenke die Wirkungen, welche sie in jungen feurigen Köpfen hervorbringen, den Stolz, welchen sie da wecken, den Widerwillen gegen alle Auktorität, welchen sie da aufregen, die Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, welche sie da nähren, die seltsamen Einbildungen endlich, welche sie da veranlassen werden, die Einbildungen, als ob sich die unbedingt gebietenden Gesetze, mit welchen ein kritischer Philosoph so reichlich versehen ist, aller Welt vorschreiben, und Staat und Kirche sich auf der Stelle darnach umbilden liessen. Man urtheile selber, ob man von Menschen, die dieser Geist beseelt, die im hohen Gefühl ihrer Autonomie nicht sehr geneigt seyn können, sich irgend einer Auktorität zu unterwerfen, in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens viel Ersprissliches erwarten dürfte, wenn man nicht darauf rechnen könnte, dass sie, zum Glück für sie und für die Welt — nicht consequent seyn werden. Diese Stelle hat den Rec. blos an die Verläumdungen erinnert, welche Wolfen aus Halle vertrieben, und man kann sie heutzutage nur deshalb mit weniger Unwillen anhören, weil so leicht nicht ähnliche Folgen zu befürchten sind Was musste der Mensch für ein verbranntes Gehirn haben, den gelehrt wird, dass es die Freiheit fodere, dass es eignes Vernunftgesetz (Autonomie) sey, den Gesetzen des Landes zugehorchen, in welchen ich lebe, und der daraus schliessen wollte, dass eben diese Autonomie ein Grund sey, der Obrigkeit nicht zu gehorchen! Es gibt keinen Satz

in

in der Welt, der sich nicht leichter gegen Obrigkeit deuten liesse, als gerade der, welchen der Verf. erwählt hat.

Endlich erklärt sich der Hr. Verf. über das Verhältniss der kritischen Philosophie zum Christenthum und zur Offenbarung. Und dieses kann ihm bei seinen Begriffen freilich nicht sonderlich gefallen. „Sieht man, heisst es auf den Geist und das Wesen dieser Philosophie: so muss man nothwendig zweifelhaft werden, ob eine Vereinigung (dieser Philosophie und der Offenbarung und insonderheit des Christenthums) auch nur möglich sey (es sollte heissen, ob eine solche Philosophie mit den Begriffen, die Hr Dr R. von Offenbarung und Christenthum hat, möglich sey) „Es liegt in dem Begriff jeder Offenbarung, und der christlichen insbesondere, dass sie Dinge enthält, die auf Auktorität angenommen werden müssen, die man für wahr halten, oder für Pflicht ansehen soll, weil sie das Zeugniss und den Befehl Gottes vor sich haben. Dies heisst aber mit andern Worten, die Offenbarung will den Umfang unsers Wissens über die Grenzen hinaus erweitern, die unserm Erkenntnissvermögen durch seine natürliche Einrichtung und durch unsre Stellung im Zusammenhange der Dinge vorgeschrieben sind, und thut an die Vernunft die Forderung, dass sie diese Erweiterung, ob sie gleich zu ihrer Begründung aus sich selbst nichts nehmen kann, ihrem Schöpfer und seiner Versicherung, wenigstens einstweilen, und bis sie weitere Fortschritte auf einer höhern Stufe ihres Daseyns gethan haben wird, glauben soll." (Die Offenbarung soll also nach Hrn Dr. R. den Umfang unsers Wissens über die Grenzen unsres Erkenntnissvermögens hinaus erweitern? d. h. sie soll uns etwas lehren, was wir uns gar nicht vorstellen können? Dann ist sie freilich ein sehr absurdes Ding, sie ist in sich etwas Unmögliches, und dann muss jeder gesunde Verstand sie verwerfen. Soll aber das, was der Verf sagt, einen andern Sinn haben; so kann es unmöglich der kritischen Philosophie entgegengesetzt werden.) „Es ist leicht einzusehen, wie die krit Philosophie einen solchen Anspruch aufnehmen muss. Sie hat das Erkenntnissvermögen unsrer Natur genau ausgemessen, und dadurch auf immer bestimmt, was durch dasselbe möglich und nicht möglich sey Eben darum kann sie aber auch kein Ansehen zulassen, es habe Namen, wie es wolle; (Warum denn nicht? sie lässt in der Geschichte, in der Physik, Arzneikunde u. s. w. das *Ansehen* sehr viel, ja alles gelten: wie kann also Hr. R. so allgemein sprechen? sie hat vielmehr die Vernunft in den Stand gesetzt, alles (*Alles?* Wo hat die kritische Philosophie dieses gesagt. Die Vernunft kann, nach ihr, in Sachen der Erfahrung nichts allein entscheiden, die Erfindung muss das meiste thun) eigenmächtig, in letzter Instanz, und nach lauter apodiktischen und allgemeingültigen Grundsätzen zu entscheiden; (Abermals falsch; die kritische Philosophie nimmt Analogie und Wahrscheinlichkeit an, nur nicht im Felde des Uebersinnlichen) schon insofern scheint sie also mit einer Offenbarung, bei der alles (*Alles?* doch selbst nach Hrn. R. nicht alles, denn er will ja doch, sie soll nicht das *Unmögliche*, nicht das Widersprechende durch Auktorität lehren können) auf Auktorität beruht, und beruhen muss, nicht vereinbar zu seyn. Sie hat noch überdiess unwidersprechlich festgesetzt, dass wir mit unsrer Erkenntniss ganz auf das eingeschränkt sind, was uns durch Erfahrung gegeben wird, das Reich des Uebersinnlichen aber völlig unzugänglich für uns ist. Unmöglich kann sie also jene Erweiterung unsers Wissens für reell hal-

halten, welche die Offenbarung verspricht, und, wenn sie etwas offenbaren soll, auch bewirken muss; (Grundfalsch! Es hat von jeher gründliche Theologen gegeben, welche alle Belehrungen von der objektiven Beschaffenheit Gottes, der Engel, Geister u. s. w. für kindische Vorstellungen der alten Welt gehalten haben, ohne deshalb an der Offenbarung zu zweifeln. Sie betrachteten die Offenbarung nicht als eine Metaphysik, wie hier Hr. R. thut, (d. i. als Wissenschaft des Uebersinnlichen) sondern als eine Belehrung der *sittlichen* Verhältnisse zwischen Gott und der Welt) sie wird sich vielmehr genöthigt sehen, jede Offenbarung, die so etwas ankündigt, und namentlich das Christenthum, bloss dieses Umstandes wegen, entweder sogleich abzuweisen und zu verwerfen, oder das, was eine solche Erweiterung seyn soll, so lange zu deuten und zu verändern, bis es nichts weiter enthält, als was sie aus ihren eignen Grundsätzen abzuleiten vermag. Sie lässt endlich kein andres sittliches Gesetz, keine andre moralische Vorschrift gelten, als die sich die Vernunft selber giebt; ohne eine solche Autonomie ist nach ihrer Versicherung nicht einmal wahre Sittlichkeit möglich. Nun ist aber jede Offenbarung, das Christenthum nicht ausgenommen, eine fremde, von aussen her kommende Gesetzgebung, Heteronomie, (dies würde also heissen: ihre Moral käme nicht aus der Vernunft, sie wäre also lauter Unvernunft. Denn wenn das Sittengesetz nur aus irgend einer wahren Vernunft entsprungen ist; so ist es auch *Autonomie*, weil das Gesetz, welches z. B. die göttliche Vernunft dem Menschen vorschreibt, ihm gewiss auch durch seine eigne vorgeschrieben ist. Nur dann, wenn die Schrift sagt: Gott gibt auch ein Gesetz, welches dem Gesetze eures Vernunftwesens gerade widerspricht, würde dieses Gesetz *Heteronomie* seyn) welche sie demnach, wenn nicht alle Moralität verloren gehen soll, entweder gar nicht dulden, oder nur darum und in sofern zulassen kann, weil und wiefern die Vernunft jene Vorschriften in sich selbst entdecken, und sie ganz für ihre eignen Aussprüche erkennen kann. Ueberlegt man nur dieses Wenige: so wird man es sehr begreiflich finden, dass die kritische Philosophie in Ablicht auf Offenbarung in dem Ton einer Superiorität sprechen muss, welchen sich vor ihr noch keine Philosophie erlaubt hat. Es ist hier nämlich nicht, wie sonst, von der Vereinigung einer menschlichen, vielleicht irrenden Philosophie mit einer göttlichen und untrüglichen Offenbarung, sondern von der Unterwerfung einer sehr unsichern Offenbarung unter eine untrügliche Philosophie; es ist nicht von der Prüfung und Berichtigung menschlicher Philosopheme nach den Aussprüchen göttlicher Gesandten, sondern von der Läuterung und Reinigung dieser Aussprüche nach den Entscheidungen allein gültiger Philosopheme die Rede."

Dieser letztere Abschnitt klingt zu fromm, als dass man viel dagegen erinnern dürfte. Rec. thut indessen das freimüthige Bekenntniss, dass für ihn jede Offenbarung, die etwas unvernünftiges enthält, das Kennzeichen der Verwerfung an sich trägt, und dass jede Philosophie und also auch die kritische nur das Vernünftige billigen kann. Wenn also Hr. R. Sätze der Offenbarung aufstellt, die vernünftig sind; so wird die kritische Philosophie nichts gegen sie zu erinnern haben. — Wenn wir nur recht rein vernünftig geworden sind, so werden uns vernünftige Christen auch wohl für gute Christen gelten lassen.

Zuletzt gibt Hr. Dr. R. sein Glaubensbekenntniss noch über die Philosophie überhaupt ab. Es fällt mit dem Bekenntnisse von *Huet* und *Bayle* ziemlich zusammen.

Hier iſt es: „Freilich wird man mich nach allen dieſen Aeuſſerungen fragen: ob denn ich ein philoſophiſches Syſtem vorzuſchlagen wiſſe, das haltbarer, als das kritiſche, und mit Offenbarung und Chriſtenthum leichter zu vereinigen ſey? Dies kann ich nun keineswegs Aber dagegen erlaube man mir ein Bekenntnis, aus welchem begreiflich werden wird, daſs ich es ruhig abwarten kann, daſs ein ſolches Syſtem erfunden werde, und, im Fall es nie erfunden werden ſollte, eben nicht viel dabei zu verlieren habe. Ich kann es nämlich nicht leugnen, daſs mir von einem ſorgfältigen, und, ſo viel in meinen Kräften ſtand, tiefern Studio aller Syſteme, welche die philoſophirende Vernunft bisher aufgeſtellt hat, ein entſchiedenes Mistrauen gegen die Spekulationen derſelben übrig geblieben iſt, weil ich an allen dieſen Lehrgebäuden, ſelbſt an denen, die auf ihre apodiktiſche Veſtigkeit am meiſten trotzen, unleugbare Schwächen bemerkt zu haben glaubte. Wer ſich unter den Erfindungen der menſchlichen Vernunft vergeblich nach etwas umſieht, worauf er ſicher fuſsen, wobei er ſich auf immer beruhigen könnte: bei dem entwickelt ſich der Wunſch, daſs Gott ſelbſt gereder, daſs er inſonderheit der Schwachen halber, die nicht einmal ſelbſt prüfen können, ſich über die wichtigſten Angelegenheiten unſers Geiſtes erklärt haben möchte, gleichſam von ſelbſt, und er wird ſich dann eben ſo gedrungen fühlen, alles das zu unterſuchen, was ſich als Offenbarung ankündigt, als er die Syſteme der Philoſophen durchforſchte. Ich wenigſtens habe es meines Orts an dieſer Unterſuchung nicht fehlen laſſen, und einige Proben derſelben ſind durch meine frühern Schriften ſelbſt dem Publiko bekannt geworden. Der Ausgang und die Frucht dieſer Forſchungen war ein feſter beruhigender Glaube an das reine Evangelium Jeſu, wie es nach den Regeln einer richtigen grammatiſchen Auslegung in der Schrift enthalten iſt. Je mehr ich nämlich das Chriſtenthum in ſeiner wahren Geſtalt, und durch eignes Leſen der Schrift kennen lernte, deſto einleuchtender wurde mirs, daſs der Hauptinhalt deſſelben, wiefern er von den ſogenannten Geheimniſſen abgeſondert gedacht wird, mit unſerm ſittlichen Gefühl, und mit dem, was in der Philoſophie noch am ausgemachteſten iſt, auf das genaueſte zuſammenſtimme; jene Geheimniſſe aber, wenn ſie nicht durch willkührliche Zuſätze entſtellt, und mit unnöthigen Schwierigkeiten verwickelt werden, weder dem ſittlichen Gefühle, noch irgend einem erweislichen und evidenten Grundſatze der Vernunft widerſprechen. Als ich in der Folge durch den Gang und die Veränderungen meiner Schickſale von dem bloſs ſpekulativen Leben mehr bald abgezogen, und in die Geſchäfte des praktiſchen geführt wurde, begriff ich immer mehr, wie wenig doch mit allen Spitzfindigkeiten der Schule, und mit allen Beſtimmungen eines künſtlichen Syſtems ausgerichtet iſt, ſobald man auf die Menſchen, wie ſie ſind, und ſeyn können, wirken, und ihnen nützlich werden will. Und nun wurde mirs zugleich unwiderſprechlich gewiſs, daſs das Chriſtenthum die nothwendigſten und gemeinnützigſten Wahrheiten auch gerade in der Form enthalte, in welcher ſie am faſslichſten, am anwendbarſten, und am wirkſamſten ſind; ich wurde gewahr, daſs ohne die Auktorität Gottes bei dem groſsen, einer höhern Ausbildung bedürftigen Haufen nicht durchzukommen iſt, und daſs es Augenblicke geben kann, wo ſie auch dem ſcharfſinnigſten Denker willkommen und nützlich ſeyn muſs; es wurden mir ſelbſt an den Geheimniſſen des Chriſtenthums, die meiner Vernunft allerdings eine Zeit lang

lang anstöfsig gewesen waren, Seiten sichtbar, wo sie sich an die Bedürfnisse der menschlichen Natur, wie sie wirklich ist, anschlossen, und dadurch eine grofse praktische Wichtigkeit für Besserung und Beruhigung erhielten. Bei der grofsen Liebe, die ich von Jugend auf zu den historischen Wissenschaften hatte, und die mit den Jahren wuchs: drangen sich mir ferner Bemerkungen auf, die dem Christenthume nicht anders, als vortheilhaft werden konnten. Von dem Wunderbaren in der Geschichte seiner Entstehung, von welchem ich wohl sah, dafs es nicht weggeleugnet werden könne, wenn nicht die Glaubwürdigkeit aller Geschichte hinfallen soll, wufste ich mir ohne einen höhern Einfluss keine Rechenschaft zu geben. Die Lehre, welche durch diese Wunder eingeführt worden ist, übertraf nach allen Untersuchungen, die ich darüber angestellt hatte, alles weit, was man bis dahin Religion genannt hatte; war insonderheit für das Volk, d. h. für den ungleich gröfsern Theil der Menschen, der unleugbarste Gewinn, und in ihrem wesentlichen Inhalt bleibende immer gültige Wahrheit. Und verglich ich sie mit den Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft, sah ich auf den Geist, den sie verbreitet, und auf die Kraft, die sie der menschlichen Natur gibt: so glaubte ich wahrzunehmen, dafs sie die edelsten, theilnehmendsten und zufriedensten Menschen bildet; dafs sie Gewissenhaftigkeit, Ordnung, Thätigkeit und Segen in alle Verhältnisse des geselligen Lebens bringt, sobald sie wirksamen Einfluss erhält. Zu diesem allen kam meine eigne Erfahrung noch. Je mehr ich mich bestrebte, dem Evangelio Jesu gehorsam zu werden; je mehr Einwirkung auf meine Art zu denken, zu empfinden und zu wollen, ich demselben erlaubte; je strenger und vorsichtiger ich die Veränderungen prüfte, die durch diese Einwirkung in mir entstanden; je aufmerksamer ich mich insonderheit mit meinen Betrachtungen bei dem Stifter und Gegenstande desselben, bei Jesu selbst, verweilte: desto mehr fühlte ich mich gedemüthigt und aufgerichtet; desto mehr regte sich lebendiger Abscheu gegen alles Böse, und die Sehnsucht, immer besser zu werden, in meiner Seele; desto mehr Kraft zum Guten, desto mehr Eifer, mich in allen meinen Verbindungen immer nützlicher zu machen; desto mehr Mittel des Trostes und der Beruhigung glaubte ich in mir zu finden. Ich brauche nicht zu sagen, dafs die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums sich so immer fester in mir gründete, und mir einen sichern Standort verschaffte, von wo aus ich den Anstrengungen und Kämpfen, auch den Anmafsungen, Verirrungen und Ausschweifungen der philosophirenden Vernunft mit Gelassenheit zusehen; und was sie wirklich Wahres und Gutes errang, zu meiner eignen Fortbildung verwenden und brauchen konnte."

Soll Rec. sein Urtheil aufrichtig über dieses Bekenntnifs sagen; so ist es folgendes: Er glaubt nämlich, dafs der Hr. Verf. bei weiten nicht so weit von dem Glauben der kritischen Philosophie entfernt sey, als er selbst meint. Er rechnet nicht viel auf die Spekulationen über das Uebersinnliche, die kritische Philosophie rechnet gar nichts darauf. Der Verf. sucht seinen Trost in der Offenbarung. Aber er wird doch nur das, was praktischen Sinn und praktischen Nutzen hat, für Offenbarung halten. Dieses zieht die kritische Philosophie aus der sittlichen Vernunft; er hält dafür, dafs es aus einer göttlichen Vernunft historisch entsprungen sey; die kritische Philosophie hält dieses letztere für eine müfsige Spekulation, wobei nichts auszumachen ist, und die auf einem Mifsverstande beruhet, nimmt

aber die Lehren ſelbſt aus dem Begriffe der ſittlichen Vernunft überhaupt, die Hr. R. blos in Gott und deſſen Offenbarung ſucht. Die vermeinte Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen, zu welcher die Offenbarung verhelfen ſoll, wird ſich doch auch wohl nicht weiter, als auf eine Vorſtellung der ſittlichen Verhältniſſe Gottes zur Welt erſtrecken. Dieſes glaubt nun die kritiſche Philoſophie aus dem Sittlichen zu erkennen, hält aber nicht dafür, daſs Vorſtellungen ſittlicher Verhältniſſe den Nahmen der *Wiſſenſchaft* verdiene. Was endlich den Glauben an die Wunder betrift; ſo iſt dieſes eine Sache, die man einem frommen Gemüthe wohl laſſen kann, ohne mit ihm darüber zu diſputiren. Denn es iſt ebenfalls mehr ein ſpekulativer als ein praktiſcher Streit. Das einzige was die kritiſche Philoſophie dem Hrn. Dr. R ſtreitig machen möchte, iſt, daſs er nach Erklärung ſeiner Grundſätze eine Wiſſenſchaft, ein Syſtem der Moral ſchreiben könne. Hieran aber wird Hrn. R nichts liegen. Denn er verzweifelt ja an allen feſten Wiſſen aus Vernunft, folglich wird er dieſer auch nicht zutrauen, daſs ſie uns von dem Daſeyn der Pflicht überzeugen könne. Die kritiſche Philoſophie beſorgt als ſolche blos das Intereſſe der Wiſſenſchaft, das Evangelium das Intereſſe des praktiſchen Lebens; beide können ihren Gang gehen, ohne mit einander in Colliſion zu kommen, und ſo lange ſich die Lehrer des letzteren nichts weiter anmaſsen als Tugend zu lehren, Pflichten einzuprägen und den Glauben an Gott und Vorſehung rege zu machen; ſo lange ſie die Bibel nicht als metaphyſiſches Lehrbuch gebrauchen wollen, ſondern die Unterſuchungen über den Urſprung deſſelben und die Gründe der Wahrheit der darin vorgetragenen Sätze der Vernunft überlaſſen, ſo lange werden ſie in Friede und Freundſchaft ſeyn können, welches um der Einheit ihrer Zwecke willen, recht ſehr zu wünſchen iſt.

12) Königsberg bei Fr. Nicolovius: *Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre* von *Immanuel Kant* 1797. 13 Bog. 8. (Dieſes Werk iſt als der zweite Theil der Kantiſchen Rechtslehre anzuſehen. Für das Ganze iſt der Titel beigedruckt: *Die Metaphyſik der Sitten*, in zwei Theilen, und dann die Titel für beide Theile insbeſondere, als: die Metaphyſik der Sitten. *Erſter Theil.* Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre; Zweiter Theil. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre.)

Eine beſſere Widerlegung der Vorſtellung, die ſich Hr. Dr. Reinhard in dem eben angezeigten Buche von Kants Moral gemacht hat, läſst ſich wohl nicht geben, als die unmittelbare Einſicht in dieſes vorliegende Werk. Hr. R. ſtellt die Moral der kritiſchen Philoſophie als eine ſombre düſtre Lehre vor, die nur für Engel paſst und auf Menſchen gar nicht anwendbar iſt. Das gegenwärtige Werk Kants aber hat durgängig ein heitres Anſehen; man findet die ſchwerſten Fälle nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie auf eine leichte und faſsliche Art ſo entſchieden, wie ſie die geſunde moraliſche Vernunft im gemeinen Leben, wiewohl ohne deutliches Bewuſstſeyn der Gründe, ſchon längſt entſchieden hat. Da das Werk ſelbſt ſchon jetzt, oder doch ſehr bald in jedermanns Händen ſeyn wird; ſo enthalten wir uns einer ausführlichen Anzeige der darin abgehandelten Materialien und wollen nur hauptſächlich auf die wiſſenſchaftliche Form deſſelben aufmerkſam machen.

In der Vorrede iſt der Verfaſſer damit beſchäftiget, allen, die auf eine Theorie der

Digitized by Google

der Moral sinnen, nochmals zu Gemüthe zu führen, wie nothwendig es zu diesem Zwecke sey, von allen Einflüssen empirischer Bestimmungsgründe zu abstrahiren, wenn man zu dem wahren und einzigen Merkmale des Moralischen gelangen wolle. Es versteht sich, dass diese Absonderung der Begriffe nicht nothwendig ist, um moralisch gut zu seyn. Denn es kann gar wohl geschehen, dass der, welcher die moralischen Handlungen entweder gar nicht, oder auch durch falsche Merkmale (in abstracto) denkt, eine sehr reine sittliche Denkart im praktischen Leben hat. Aber um Moral als Wissenschaft zu begründen, muss ein eigenthümliches, charakteristisches, sittliches Merkmal ausfindig gemacht werden, das von den Naturkräften, welche dabei ins Spiel gesetzt werden, um die wirklichen Handlungen hervorzubringen, eben so verschieden ist, als von dem subjektiven Zustande, (Gefühl) welcher erst die Wirkung der sittlichen Handlungsweise ist, und eben daher unmöglich als die Ursache derselben vorgestellt werden kann. Eine solche Wissenschaft oder abstracte Darstellung des Moralischen kann nicht anders als durch Metaphysik gefunden werden. So lächerlich und zweckwidrig es daher auch ist, dergleichen metaphysische Untersuchungen vor das Volk zu bringen; so nothwendig sind sie doch in wissenschaftlicher Hinsicht. „Kein moralisches Princip gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen, sokratisch zu catechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache scholastisch seyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der Gedanke muss bis auf die Elemente der Metaphysik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist. Geht man von diesem Grundsatze ab und fängt vom pathologischen, oder dem reinästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjektivpraktischen statt des objektiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerlei, ob in Schulen, oder Hörsälen, u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfern als Mittel man zu einer guten Absicht, (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakel- oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr ekeln: so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlassliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen. Man muss sich hiebei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, so fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurück zu führen doch so: dass eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhete, zu dem Ende angedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding

Digitized by Google

ding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreitze zum Laster gesiegt hat und seine, oft sauere, Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospekt gelehnen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar, dass, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewusstseyn seine Pflicht gethan zu haben versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muss sich verbunden finden seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne dass er daran denkt, dass Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung seyn werde. Er dreht sich mit seiner Aetiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu seyn, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewusst ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, dass er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde: anderseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist. Ich habe an einem anderen Orte (der Berl. M. S.) den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachste Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muss, damit diesem gemäss gehandelt werde, ist pathologisch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral. Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der categorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die blos an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Sich aber das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freiheit der Willkühr), so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu seyn, wird durch die stolzen Ansprüche der spekulativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in andern Feldern so stark fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft verbündeten gereizt, sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, ob zwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Die Einleitung legt den Plan des Ganzen und die Art der Zusammensetzung desselben deutlich auseinander. Die *Tugendlehre* soll lehren, nicht wie die äussere, som-

sondern wie die innere Freiheit unter Gesetze zu bringen sey. (S. 4) Die Antriebe der Natur enthalten nämlich Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüthe des Menschen. Durch das Bewufstseyn der Pflicht aber mufs sich der Mensch für vermögend halten, dieselben in jedem Augenblicke zu besiegen, und der Pflichtbegriff drückt eben diesen Selbstzwang, den Zwang der Neigungen unter das Gesetz aus. Die Tugend des Menschen ist nichts anders, als eine Art von *Tapferkeit*. Denn diese überhaupt ist (S. 3) das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun (Fortitudo) und sie heifst moralische Tapferkeit, oder Tugend (virtus, fortitudo moralis) in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns. Die Ethik gibt nun noch einen Zweck der reinen Vernunft, eine Materie, die zugleich für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird. „Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider seyn können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einflufs nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben seyn mufs." Dieses letztere mufs man nicht so verstehen, als ob diese Materie der Pflicht nicht ebenfalls ein Objekt der Neigung seyn könne, sondern nur, dafs sie durch das sittliche Merkmal schlechthin als Zweck gedacht werden müsse, also auch alsdann, wenn die Neigung nicht mehr dazu antreibt, oder gar das Gegentheil begehrt. — Die Ethik bestimmt also die Zwecke des Menschen, welche zugleich Pflichten sind, und sie kann daher auch (S. 6) als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden. Dafs aber die Ethik eine *Tugendlehre* sey, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung. „Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, dafs ich es mir zum Zweck mache und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst; ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht." In der Ethik mufs nun der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten, d. h. man darf nur diejenigen Zwecke zu Objekten der Pflicht machen, welche unter den Begriff der Pflicht passen. Eine Pflicht dieser Art heifst dann *Tugendpflicht*, dergleichen es mehrere, so wie es mehrere *Tugenden* gibt. Diese Zwecke, welche zugleich Pflichten sind, sind: *Eigne Vollkommenheit* und *fremde Glückseligkeit*. Die Vollkommenheit, die ein Mensch sich selbst zum Zwecke machen *soll*, kann nichts andres seyn, als *Cultur seines Vermögens*, aller Pflicht überhaupt eine Genüge zu thun. (S. 13) Zu dieser Vollkommenheit wird auch die Zufriedenheit mit seiner eignen Person und ihrem eignen sittlichen Verhalten gerechnet. Denn diese kann man nicht zur *Glück*-Seligkeit ohne Widerspruch des Worts rechnen, da letzteres einen Zustand andeutet, der nicht von uns, sondern von fremden Dingen *Glück* genannt, abhängt. Diese Naturdinge nun mit anderen in eine solche Verbindung zu setzen, dafs sie dadurch glücklich werden,

ist

ist ein Zweck, welcher zugleich Pflicht ist. In Beziehung auf sich selbst das Wohlseyn zu erhalten, ist nur indirekte Pflicht, in wiefern nämlich, Armuth, Mangel u. s. w. Hindernisse der sittlichen Cultur sind.

Die Ethik gibt nun (S. 28) nicht Gesetze für die *Handlungen*, sondern nur für die *Maximen* der Handlungen, und diese Gesetze begründet der Begriff eines Zweckes, der zugleich Pflicht ist, indem der subjektive Zweck, den vermöge der Neigungen alle haben, dem objektiven, den sich alle dazu machen *sollen*, untergeordnet wird. Es kommen nämlich bei jeder Maxime meiner Handlungen zweierlei Untersuchungen vor: 1) ob sie überhaupt in eine allgemeine Gesetzgebung passe, wodurch ihre Tauglichkeit zu einem moralischen Bestimmungsgrunde überhaupt erkennt wird; und ob diese Maxime zu haben und darnach zu handeln das Mittel zu dem Zwecke sey, der als Pflicht vorgestellt wird, wodurch denn diese Maxime zu haben, selbst Pflicht ist. Aus diesem Grunde sind nun die ethischen Pflichten von *weiter* dagegen die *Rechtspflichten*, welche Handlungen zum Objekte haben, von *enger* Verbindlichkeit. Denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ists ein Zeichen dass es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkühr überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniss zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B.) die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung." Die letztere Periode, welche etwas schwer ist, will unstreitig sagen: Jemehr die unvollkommene Verbindlichkeit sich einer solchen Gesinnung nähert, dass jede einzelne mögliche Handlung, welche darunter passt, durch dieselbe auch wirklich hervorgebracht wird, desto vollkommner u. s. w.

S. 23 u. f. folgt nun die Exposition der Tugendpflichten im Allgemeinen. Die Pflicht der eignen Vollkommenheit zerfällt nun a) in die Pflicht der physischen Cultur. Aber, heisst es S. 24, wie weit man in Bearbeitung (seines natürlichen Vermögens) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: "baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstossen können" ungewiss welche davon einmal die deinigen werden könnten. b) Cultur der Moralität in uns. Die grösste moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (dass das Gesetz nicht blos die Regel sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu seyn und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Stren-

Strenge eines Geſetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Geſetz auch hier nur die Maxime der Handlung nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den ſinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil,) ſondern ganz und gar im Geſetz zu ſuchen — mithin nicht die Handlung ſelbſt. — — Denn es iſt dem Menſchen nicht möglich ſo in die Tiefe ſeines eigenen Herzens einzuſchauen, daſs er jemals von der Reinigkeit ſeiner moraliſchen Abſicht und der Lauterkeit ſeiner Geſinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiſs ſeyn könnte; wenn er gleich über die Legalität derſelben gar nicht zweifelhaft iſt. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagſtück eines Verbrechens abräth, von demſelben Menſchen für Tugend (die den Begriff von Stärke gibt) gehalten, und wie viele mögen ein langes ſchuldloſes Leben geführt haben, die nur Glückliche ſind, ſo vielen Verſuchungen entgangen zu ſeyn; wie viel reiner moraliſcher Gehalt bei jeder That in der Geſinnung gelegen habe, das bleibt ihnen ſelbſt verborgen. Alſo iſt auch dieſe Pflicht, den Werth ſeiner Handlungen nicht bloſs nach der Legalität, ſondern auch der Moralität (Geſinnung) zu ſchätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Geſetz gebietet nicht dieſe innere Handlung im menſchlichen Gemüth ſelbſt, ſondern bloſs die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daſs zu allen pflichtmäſsigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für ſich ſelbſt hinreichende Triebfeder ſey."

Die Pflicht der fremden Glückſeligkeit fodert a) Phyſiſche Wohlfahrt anderer; b) Moraliſches Wohlſeyn anderer.

Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt S. 30: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein all eineines Geſetz ſeyn kann." Dieſer Grundſatz der Tugendlehre, als ein kategoriſcher Imperativ, verſtattet keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktiſchen Vernunft, welche alſo gegeben wird: „Was im Verhältniſs der Menſchen, zu ſich ſelbſt und anderen, Zweck ſeyn kann, das iſt Zweck vor der reinen praktiſchen Vernunft; denn ſie iſt ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Anſehung derſelben indifferent ſeyn, d. i. kein Intereſſe daran zu nehmen, iſt alſo ein Widerſpruch; weil ſie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) beſtimmen, mithin keine praktiſche Vernunft ſeyn würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur ſo fern ſie ſolche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heiſst.

Es gibt gewiſſe moraliſche Beſchaffenheiten, die wir allgemein bei jedem Menſchen vorausſetzen müſſen, und in deren Beſitz ſich zu ſetzen; es keine Verbindlichkeit geben kann. Sie ſind natürliche Gemüthsanlagen, durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden, Kraft deren er allein verpflichtet werden kann. Sie ſind das *moraliſche Gefuhl*, das *Gewiſſen*, die *Liebe des Nächſten*, und die *Achtung für ſich ſelbſt*. Von jedem wird hier einzeln gehandelt.

Nr XIII S. 42 u. f. werden drei Grundſätze für *die Behandlung* der reinen Tugendlehre aufgeſtellt, welche ſehr ſchön und deutlich bewieſen werden und wodurch drei verjährte ſehr gewöhnliche Vorurtheile von dem Scheine der Wahrheit entblöſt werden. Der *erſte* Grundſatz iſt, daſs für jede Pflicht nur *Ein* Verpflichtungsgrund, alſo auch nur Ein Beweis gefunden werden kann. Der *zweite* Grundſatz iſt, daſs der Unterſchied der Tugend vom Laſter nie in *Graden* der Befolgung gewiſſer Maximen, ſondern allein in der ſpecifiſchen Qualität derſelben (dem Verhältniſs zum Geſetz)

gesucht werden könne, wodurch dem belobten Grundsatze des Aristoteles, die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Laster zu setzen, wegfällt. Der *dritte*, dass die ethischen Pflichten nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Genüge zu leisten geschätzt werden müsse, sondern umgekehrt, das Vermögen müsse nach dem Gesetze geschätzt werden, welches kategorisch gebietet. Was den letzteren Grundsatz betrift; so würde man den Hrn. Verf. misverstehen, wenn man es auf die einzelnen Handlungen beziehen wollte. Denn diese sind nicht kategorisch geboten, sondern man muss es auf die Maximen beziehen. So ist es eine Tugendmaxime, andern in Gefahr beizustehen, so gut man nur immer kann, aber ob ein Mensch sich ins Wasser stürzen solle, den andern zu retten, wird doch davon abhängen, ob er sich die Glückseligkeit erworben hat, in jenem Element zu arbeiten oder nicht. Es ist nur kategorisch geboten, dass jedermann guten Maximen folge, nicht, dass jedermann jede Handlung thue, welche in abstracto, durch die Maximen als möglich gedacht werden kann. Sehr genau wird an mehreren Orten der Unterschied zwischen Tugendpflichten und Rechtspflichten eingeschärft, da die Ethik nach dem Verf. nur die ersteren abhandelt. Hierauf geht auch allein die Eintheilung der Ethik, deren Grund der Hr. Verf. S. 54 vorträgt. Es heisst daselbst: „Das Princip der Eintheilung muss *Erstlich*, was das *Formale* betrift, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: dass 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äussere Gesetzgebung statt findet; 2) dass, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muss, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloss für die Maximen der Handlungen gegeben, seyn kann; 3) dass (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse. *Zweitens*: was das *Material* anjangt, muss sie, nicht bloss als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so, dass der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden andern Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist, (die man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt) welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht. *Drittens*: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmässigkeit von der Zweckmässigkeit) im Princip der Pflicht betrift, so ist zu merken: dass nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) sey; mit andern Worten: dass die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher gibt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objekte gibt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjektiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen."

Die Eintheilung der Ethik kann nur nach zweierlei Principien, einzeln oder zusam-

zuſammen verbunden gemacht werden, nämlich 1) nach dem ſubjektiven Verhältniſſe der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, wo ſie Pflichten theils gegen Menſchen, theils gegen nichtmenſchliche Weſen enthält. In erſterer Rückſicht ſind es entweder Pflichten gegen ſich oder gegen andere; in der andern Rückſicht entweder Pflichten gegen untermenſchliche oder obermenſchliche Weſen. Die zweite Eintheilung geſchieht nach Principien eines Syſtems der reinen praktiſchen Vernunft. Darnach zerfällt die Ethik in die *Elementarlehre* und *Methodenlehre*. Die erſtere in *Dogmatik* und *Caſuiſtik*, die letztere in *Catechetik* und *Ascetik*. Die letztere Eintheilung legt der Verf. zum Grunde und verbindet in der Abhandlung die erſte damit. Man wird nicht leicht nach einer Materie der Moral vergebens ſuchen. Die vielen ſchönen, treffenden Beſtimmungen moraliſcher Begriffe, die mannichfaltigen Exkurſe, die ſich über wichtige und ſchwierige Fragen verbreiten, müſſen der Wiſſenſchaft eben ſo viel Nutzen bringen, als ſie den Leſer oft durch die neuen und hellen Anſichten alter Gegenſtände, überraſchen und vergnügen.

III. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

8) Halle bei C. A. Kümmel: *Allgemeines Staatsrecht* von *Johann Chriſtian Hofbauer*. *Erſter Theil.* Nebſt beiläufigen Bemerkungen über Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, beſonders deſſen Privatrecht, erläuternden und prüfenden Inhalts 1797. 20 Bog 8.

Das allgemeine Staatsrecht hat in der neueſten Zeit das Nachdenken berühmter Schriftſteller ſo ſehr beſchäftiget, und es ſind ſo viele Punkte einer neuen und ſchärferen Prüfung unterworfen worden, daſs es ſcheint, es ſey für einen neuen Bearbeiter nur wenig übrig gelaſſen. Unterdeſſen gibt es doch noch genug Kapitel in demſelben, genug Behauptungen groſſer Männer, welche einer genaueren Unterſuchung bedürfen, und da dieſes Werk des Herrn Hofbauers dergleichen vorzüglich zur Abſicht hat; ſo muſs es die Aufmerkſamkeit eines jeden an ſich ziehen, welcher an dieſer Wiſſenſchaft ein Intereſſe findet, zumal da hier nicht bloſs ſtaatsrechtliche Materien abgehandelt ſind, ſondern der Verf ſeine Meinung über die Gründe der allgemeinen praktiſchen Philoſophie zugleich auseinander ſetzt. Der Hr. Verf. glaubt dadurch ſein Werk vor andern auszuzeichnen, daſs er das Staatsrecht als eine Anwendung des allgemeinen Geſellſchaftsrechts betrachtet, welches vor ihm nicht gehörig betrachtet worden ſey. Allein Rec weiſs nicht, daſs es irgendwo anders betrachtet worden ſey. Wolf, Achenwall und das ganze Heer ihrer Nachfolger haben es nie anders betrachtet. Da aber der Staat eine beſondere Art von Geſellſchaft iſt; ſo müſſen folglich Beſtimmungen hinzu kommen, welche das allgemeine Geſellſchaftsrecht nicht angeben kann. Die Erſcheinung von Kants metaphyſiſchen

Anfangsgründen der Rechtslehre foderte den Verf. auf, dieſes Werk beiläufig theils zu erläutern, theils zu prüfen, und dieſe Erläuterungen und Prüfungen nehmen den gröſsten Theil des Werks ein, ſo dafs der Verf. ſeinem eigentlichen Ziele noch wenig nahe gerückt iſt. Denn dieſer ganze Band beſchäftiget ſich nur allein mit Unterſuchungen des allgemeinen Rechts und handelt 1) von dem Sittengeſetze überhaupt; 2) von dem Begriffe des Rechts; 3) Sittenlehre und Rechtslehre; 4) Reine und angewandte Moralphiloſophie; 5) von den verſchiedenen Arten der Pflichten; 6) Weitere Entwickelung des Begriffs von einem Rechte und verſchiedene Eintheilungen deſſelben zum Behufe des reinen Naturrechts; 7) von dem Princip aller Rechte; 8) von der Billigkeit; 9) Reines abſolutes Naturrecht; 10) Reines bedingtes Naturrecht; 11) Uebergang von dem reinen zum angewandten Naturrechte; 12) Urſprüngliche Rechte des Menſchen; 13) von dem Eigenthume und der Okkupation; 14) von den Verträgen; 15) Erörterung einiger die Erweckung vom Recht überhaupt betreffender Fragen; 16) Erörterung einiger das Eigenthum betreffender Fragen; 17) Erörterung einiger die Erwerbung aus Verträgen betreffender Fragen; 18) von der Erwerbung von Rechten aus Beleidigungen; 19) von den nachfolgenden Erwerbungen. In allen dieſen Abſchnitten iſt der Verf. mit den Kantiſchen Behauptungen beſchäftiget, hat aber mehr, was er darin tadelhaft findet, ausgehoben, als das, worin er mit Kant einſtimmt. In vielen Fällen ſcheint dem Rec. die Kritik gegründet oder des weiteren Nachdenkens werth; in vielen aber ſcheint ihm der Tadel zu geſucht und zu ſpitzfindig. Hie und da iſt auch der Ton rechthaberiſch, unbeſcheiden und ſchulmeiſteriſch, z. E. S. 158, wo Kants Eintheilung der Pflichten nach Ulpian getadelt wird. Dieſer Tadel iſt nicht nur ganz ungegründet, da Kant ausdrücklich erklärt, dafs er nicht glaube, dafs Ulpian das dabei gedacht habe, was er mit ſeinen Formeln verbindet, ſondern die ganze Stelle enthält eine gegen einen ſo ernſthaften und verdienten Wahrheitsforſcher unanſtändige Ironie. Kant geht nämlich ſtets von der Idee aus, dafs ſich die moraliſche Vernunft, ſehr frühzeitig und gleichſam unwillkührlich in dem Menſchen offenbare, und glaubt daher, dafs ſich die Ausdrücke für Rechts- und Pflichtbegriffe in allen menſchlichen Sprachen finden, ob gleich die Begriffe nicht immer deutlich und beſtimmt genug dabei gedacht worden ſind; auch in allen wiſſenſchaftlichen Bearbeitungen glaubt er dieſen Einfluſs der gemeinen ſittlichen Vernunft zu bemerken. Wenn ihn nun ſein Nachdenken auf eine praktiſche Beſtimmung und Unterſcheidung geführt hat; ſo ſieht er ſich darnach um, ob nicht vielleicht der gemeine Verſtand den Ausdruck dafür vorher gefunden habe, und ob nicht derſelbe vielleicht nur einer genaueren Beſtimmung bedürfe. Und dieſer Grund bewog ihn hier Ulpians Worte anzuführen, um zu zeigen, dafs der Unterſchied der Begriffe ſich ſchon längſt in der Sprache geäuſsert habe, ob er gleich nicht wiſſenſchaftlich gedacht worden ſey. Dieſes iſt der wahre Kommentar zu Kants Stelle. Wie ſchickt es ſich nun, wenn Hr. Hoffbauer ausruft: „Was hier nicht in dem Ulpianiſchen Honeſte vive, Neminem laede, ſuum cuique tribue! liegen ſoll, oder was nicht hinein getragen werden ſoll! Freilich hinein tragen läſst es ſich, aber gewiſs nicht anders, als ſich alles in alles hineintragen läſst!“ Wie übertrieben iſt nicht das letztere! Denn es will ſagen: In dem Ausdrucke *Honeſte vive* läſst ſich eben ſo gut der Satz finden: *In Afrika wohnen Affen*, als:

als: *Sey ein rechtlicher Menſch!* Doch wir wollen uns hierbei nicht aufhalten, ſondern vielmehr unſre Leſer mit dem Hauptinhalte des Werks näher bekannt machen. Denn ſo ſehr dieſe und einige andere Stellen zu miſsbilligen ſind; ſo findet ſich doch vieles darin, was gut iſt und Beifall verdient. Ein groſser Theil der Erinnerungen gegen Kant, ſtimmen der Sache nach mit dem zuſammen, was der Recenſent von Kants Rechtslehre in den Annalen dagegen bemerkt hat.

Das höchſte Sittengeſetz iſt nach Hrn. Hofbauer ein *formales*, er folgt alſo in dieſem Reſultate Kanten. Aber er ſchickt einen Beweis für dieſes Geſetz voraus, den Kant zu geben für unmöglich hielt. Dieſer verdient alſo einer näheren Prüfung. Es müſſe nämlich, ſagt er S. 7, dieſes Geſetz deshalb für alle frei handelnde Weſen gelten, weil freie Handlungen nur in Rückſicht auf Zwecke überhaupt möglich ſind. „Der Menſch, der nach der Vorſtellung gewiſſer Zwecke handelt, muſs natürlicher Weiſe wollen, daſs die Erreichung des einen ſeiner Zwecke der Erreichung des andern nicht widerſpreche, oder ſein Wille muſs nach einer Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt ſtreben.“ Meint Hr. H. dieſes ſey ein *Naturgeſetz* des Willens? Dieſes iſt falſch. Denn der Erfahrung nach kommen täglich widerſtreitende Begierden in dem Menſchen vor. Soll es ein *Sittengeſetz* ſeyn; ſo frägt ſich eben, woher die Verbindlichkeit komme, dieſe Uebereinſtimmung des Willens zum Beſtimmungsgrunde ſeiner Handlungen zu machen. Der Satz: *der Menſch muſs dieſes natürlicher Weiſe wollen;* ſagt nichts. Denn er wird geleugnet. Hierdurch fällt das folgende des Raiſonnements von ſelbſt. Es heiſst ferner S. 8: "Wenn der Menſch — für ſich allein vorhanden wäre; ſo käme es nur darauf an, daſs ſeine Maximen von der Beſchaffenheit wären, daſs durch ihre Befolgung eine durchgängige Uebereinſtimmung in ſeinen eignen Handlungen bewirkt würde. (Das *Vorhandenſeyn* anderer wird eben nicht erfodert, um nach ſolchen Maximen zu handeln, die mit den ihrigen übereinſtimmen. Denn man ſetze, ein moraliſches Weſen wüſste nur nicht, daſs andere auſser ihm da wären; ſo müſsten dennoch alle ſeine Maximen, nach welchen es handelte, ſo beſchaffen ſeyn, daſs die ihnen unſichtbaren Weſen ſie billigen d. h. mit ihnen übereinſtimmen könnten. Es iſt alſo nicht abzuſehen, wie die Abweſenheit anderer die menſchlichen Maximen ändern könnte; dieſer Umſtand ändert nichts als die einzelnen Handlungen, die aus der Maxime folgen. Die Maxime: ich will Niemandes Eigenthum antaſten, bleibt wahr, wenn auch Niemand auſser mir exiſtire; ich kann aber mir alles zueignen, was mich umgibt, weil ich, in dem geſetzten Falle, dadurch meiner Maxime nicht entgegen handle) „Allein da dieſes nun einmal nicht iſt, da die Handlungen eines jeden andern Menſchen in die ſeinigen einen Einfluſs haben, und die ſeinigen wiederum auf die Handlungen eines jeden andern Einfluſs äuſsern.“ (Dieſer Satz ſcheint ganz falſch zu ſeyn. Denn was haben die Handlungen des Kaiſers von Peru auf die Handlungen des Dorfſchulzen in einem Schweizerthal für Einfluſs) „ſo könnte die Handlungsweiſe des einen Menſchen mit der Handlungsweiſe des andern ſehr wohl im Widerſpruche ſeyn, ob ſie gleich mit ſich ſelbſt übereinſtimmte. Einen ſolchen Widerſpruch kann aber der Menſch eben ſo wenig wollen, als er einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt wollen konnte.“ (Dieſes leuchtet nicht ein. Warum ſollte er es nicht *können*, da er es alle Tage wirklich thut? Der Hr. Verf will wohl bloſs ſagen, er *ſoll* es nicht wollen. Aber dann

kehrt

kehrt die petio principii zurück: Warum soll er keinen Widerspruch mit seiner und ander Vernunft wollen. Wenn die Sinne das Gegentheil von dem begehren, was die Vernunft will, warum soll er lieber dieser als jener folgen?) — „Er muss dieses wollen, weil sein Wille nur nach der Vorstellung gewisser Zwecke thätig seyn kann." In den letzten Satz legt der Verf. wie schon bemerkt ist, den nervus probandi. Rec. muss aber gestehen, dass er keinen Zusammenhang zwischen dem Zubeweisenden und diesem Beweisgrunde finden kann. Denn es ist nicht abzusehen, warum ein Wille nicht sollte nach Zwecken thätig seyn können, wenn er, je nachdem es die Bedürfnisse fodern, seine Maximen denselben gemäs abändert, und also dem blos formalen Gesetze alle Augenblicke zuwider handelt. Der ganze Beweis ist dem Rec. sehr dunkel vorgekommen, und er hat gar keine Consequenz darin finden können. Für Noth scheint auch weiter nichts gesucht zu haben. Denn es ist zwei bis viermal dasselbe wiederholt, ohne dass er dadurch seinen Gedanken mehr Licht gibt. Unser Leser mögen sich die Mühe vergleichen, den Beweis aus denjenigen Stellen zu verbinden, wo der Verf. sich noch am deutlichsten [illegible]. Sie heisst S. [illegible]: „Die [illegible] Gesetze [illegible] Wesen nicht [illegible] so [illegible] zu [illegible] Handlungsweise für sich einen [illegible] Uebereinstimmung bringen [illegible] mit der [illegible] Gesetze [illegible] einer [illegible] Maxime [illegible] Uebereinstimmung machen [illegible] weil [illegible] allgemeine Bestimmung [illegible] Bestimmung [illegible] Handlungen [illegible] Uebereinstimmung [illegible] Handlungen [illegible] Maximen [illegible] Gesetze [illegible] Maxime [illegible] mit [illegible] Gesetze [illegible] Uebereinstimmung [illegible]

daher ein Zweck, den jedes vernünftige Wesen wollen muss, aber kein beliebiger, sondern ein nothwendiger Zweck, den es hat. Bis hieher ist alles klar. Denn hier wird nur die Beschaffenheit der sittlichen Gesetze beschrieben, aber der Grund, welcher nun folgt: „weil es überhaupt nach Vorstellungen von Zwecken handelt" steht in gar keinem logischen Zusammenhange. Es scheint als ob der Verf. glaube: Nach Zwecken überhaupt handeln, und nach zusammenstimmenden Maximen handeln seyen identische Begriffe. Dann würde aber wieder nichts gewonnen seyn, weil der Beweis blos auf einer Zweideutigkeit des Ausdrucks [illegible] würde, wobei in Zweifel gezogen werden müsste, ob der Begriff eines Zwecks überhaupt zur Willensbestimmung hinreichend sey, oder ob es nicht vielmehr der Begriff von einem bestimmten Zwecke seyn müsse. Sonst kommen in diesem Abschnitte noch mehrere Unbestimmtheiten in den Begriffen vor, so S. 5, wo es heisst: „Die [illegible] wird eine Handlung [illegible], wenn sie in wenig weiten [illegible] die Maxime derselben, als zum [illegible] Maxime ihres Gegentheils allgemein sey." Diese Schätzung beruht auf einer andern falschen Vorstellung im Verf., nach welcher er stillschweigend annimmt, die Allgemeinheit der Maxime sey Grund, welcher die [illegible] möglichen Handlungen nothwendig bestimme. Allein die Allgemeinheit [illegible] nur die [illegible] Grundsatz [illegible]. Denn [illegible] viele [illegible] als nur möglich [illegible] nothwendig gedacht werden. Im ersten Falle entspringt der Begriff des Erlaubten [illegible] Begriff der Pflicht. Soweit [illegible] muss aber [illegible] Begriff bestimmt [illegible]. Die Maxime [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

eben ſo allgemein gebilligt werden, als die Maxime: „Ich will des andern Zwecke möglichſt mit befördern helfen

Hr. Tieftrunk hatte dem Hrn. Verf. den Vorwurf gemacht, daſs er die Moralität der Handlungen von deren Folgen abhängen laſſe. Hierüber rechtfertiget er ſich S. 28 durch folgende Bemerkung: "Aus dem Bisherigen ſieht man, daſs die Moralität einer Handlung nicht von den Folgen dieſer Handlung ſelbſt abhängt, aber wohl von den Folgen, welche die allgemeine Befolgung der Maxime haben würde, aus welcher dieſe Handlung entſpringt. Ungerechtigkeit kann glücklicher Weiſe gute, eine Handlung der Gerechtigkeit hingegen kann ſchlimme Folgen haben. Dennoch hört die letztere nicht auf, gut, und die erſtere, böſe zu ſeyn. Denn wenn jedermann ungerecht handeln wollte, ſo könnte dieſes nicht anders als üble Folgen nach ſich ziehen; und wenn jeder gerecht handeln wollte, ſo könnte dieſes nicht anders als von den erwünſchteſten Folgen begleitet ſeyn." Rec. bemerkt hingegen, daſs hier ein Miſsverſtändniſs in dem Begriffe der guten Folgen zu liegen ſcheint. Wenn nämlich gute Folgen ſo viel heiſst, als ſolche, die mit dem Sittengeſetze zuſammenſtimmen; ſo iſt der Satz des Hrn. Verf. wahr, aber er enthält kein neues Kriterium, was doch geſucht wird, ſondern iſt mit dem Begriffe des Sittengeſetzes ſelbſt identiſch. Er ſagt nämlich nichts weiter, als: Die Befolgung der Maximen, welche als allgemeine Geſetze gedacht werden können, haben gute (dem Sittengeſetze gemäſse) Folgen, weil durch ſie das hervorgebracht wird, was durch das Sittengeſetz beſtimmt iſt. Sollten aber durch die Folgen des Sittengeſetzes die Phänomene angedeutet werden, die aus einer allgemeinen Güte des Willens in der Welt hervorgehen würden; ſo laſſen ſich dieſe gar nicht genau beſtimmen, und können daher auch nicht zum Kriterio der Moralität der Maximen dienen. Ja es läſst ſich vorausſehen, daſs es in der That um die Welt nicht ſo gut ſtehen würde, als jetzt, wenn von jeher alle Menſchen ſtets gut geweſen wären. Die ganze ſchöne Kriegskunſt, Millionen Erfindungen gegen die Liſt und Betrügereien anderer, worin der Verſtand einen ſo treflichen Sporn gefunden hat; die Staatsverfaſſungen und tauſend andere Anſtalten, die blos durch den böſen Willen der Menſchen veranlaſst ſind, und die das mehreſte zur Entwickelung der geiſtigen Kräfte des Menſchen beigetragen haben, würden gar nicht exiſtiren. Das ganze Menſchengeſchlecht würde bei einer totalen Güte aller Charaktere wahrſcheinlich im Zuſtande der tiefſten Stupidität geblieben ſeyn. Wollte man alſo nach dieſen Folgen die Moralität beurtheilen; ſo würde die Maxime dem Laſter auch ſeinen Spielraum zu verſtatten moraliſcher ſeyn, als der Grundſatz, der ſich die Ausrottung dieſes Uebels zum Zwecke macht.

Im zweyten Abſchnitte will der Hr. Verf. den Begriff des Rechts beſtimmen, und gibt folgende Definition davon: „Recht iſt das Prädikat, das einem Subjekte zukommt, in ſo fern eine Zwangsverbindlichkeit gegen daſſelbe vorhanden iſt." Dieſes iſt aber eine bloſse Erklärung des Wortes Recht im ſtrikten Sinne. Das angegebene Merkmal ſetzt ſchon jedermann voraus. Denn eben darin beſteht das Recht, das ich andere zwingen darf, gewiſſe Handlungen zu thun oder zu laſſen. Aber in einer Definition fodert man ein Merkmal, wodurch die Sache ſelbſt erkannt werden kann. Ich will dadurch eben wiſſen, woran ich die Verhältniſſe erkennen kann, in welchen ich eine Zwangsverbindlichkeit gegen andere und dieſe gegen mich haben. In den weitläuftigen Erörterungen, die der Hr. Verf.

Verf. über seine Erklärung gibt, hat er den angeführten Umstand, der sie als Erklärung verwerflich macht, gänzlich übersehen.

Was der Hr. Verf. im dritten Abschnitte über den Unterschied der Sittenlehre und Rechtslehre sagt, ist recht gut. Den Begriff, welchen Kant vom Naturrechte gibt, dass es der Inbegriff der Gesetze sey, für welche auch eine äussere Gesetzgebung möglich ist, ist auch den Worten nach ganz richtig, aber der Verf. hat ihn nicht gehörig gefaßt, und daher röhren seine Bedenklichkeiten dagegen. Das Kriterium des Rechts besteht nämlich immer darin, dass einer dem andern das Gesetz auflegen kann, eine gewisse Handlungsweise gegen ihn zu beobachten. Ich muss das Gesetz des andern als gültig für mich erkennen, und kann zur Beobachtung desselben gezwungen werden; ein anderer legt mir also das Gesetz auf. Obgleich der Erkenntnisgrund davon innerlich ist; so ist doch das, was mich rechtlich verbindet, äusserlich. Kants Erklärung sagt im Grunde eben das, was der Verf. sagt, wenn er das Recht, als ein Prädikat definirt, das einem Subjekte zukommt, in so fern eine Zwangsverbindlichkeit gegen dasselbe vorhanden ist. Diese Zwangsverbindlichkeit ist gerade das Gesetz, welches der Rechthabende andern gibt, und wornach sich diese richten müssen, sie mögen innerlich wollen oder nicht.

Im 4ten — 6ten Abschnitte liefet man einige recht gute Gedanken. Im siebenten wird vom höchsten Rechtsprincip gehandelt. Es heißt S. 84: „Um das Principium aller Rechte zu bestimmen, gehe ich von folgenden Sätzen aus: 1) Kein Rechtsgesetz kann Rechte bestimmen, von denen das eine das andere aufhöbe.“ (Dieser Satz hat eine unbestimmte Bedeutung. Denn das allgemeine Rechtsgesetz enthält allerdings Bestimmungen solcher Rechte, die sich einander aufheben. Es bestimmt das Recht, mit meinem Eigenthume zu machen was ich will, so wie das Recht, das Eigenthum eines andren, das er mir zum Pfande gegeben, so lange zu behalten, bis er seine Verbindlichkeit erfüllt hat. Das Recht des Pfandinnhabers aber und das Recht des Eigenthümers dieses Pfandes sind aber hier im wahren Widerstreite miteinander, obgleich nicht mit dem obersten Rechtsgesetze. Es ist also nicht allemahl da, wo sich die Rechte widerstreiten, das Rechtsgesetz mit sich selbst im Widerspruche wie der Verf meint.) 2) „Zu praktisch-unmöglichen Handlungen kann niemand ein Recht haben.“ Auch diese Regel hat keine Evidenz, und ist vielmehr falsch. Denn niemand wird z. B. jemanden das Recht streitig machen, sich mit Essen und Trinken zu überladen, aber deshalb ist doch die Handlung praktisch unmöglich, selbst nach dem Begriffe, den der Verf. davon gibt. Denn es heißt: „praktisch unmöglich nenne ich eine Handlung, wenn sie von der Beschaffenheit ist, dass ich nicht wollen kann, dass jeder sie sich erlaube, weil sie alsdann unmöglich werden würde.“ Die Erlaubniss nun, sich nach Lust zu betrinken, würde offenbar nach einem allgemeinen Gesetze nicht als möglich gedacht werden können. Dennoch aber hat jeder das Recht dazu. Der Verf. hätte sagen müssen: Zu äusserlich praktisch unmöglichen d. h. zu widerrechtlichen Handlungen kann Niemand ein Recht haben; dann würde er aber etwas identisches gesagt haben, und eben so ist der erste Satz nur dann wahr, wenn er so viel sagen will, als: kein Rechtsgesetz kann Rechte bestimmen, dass den Merkmalen dieses Gesetzes widerstreitet, welches ebenfalls ein bloss logischer analytischer Satz ist. Das Rechtsprincip selbst drückt nun der Hr. Verf. also aus:

aus: „Ich habe ein Recht auf etwas, in ſo fern ich es praktiſch möglicher Weiſe von meiner Willkühr als abhängig betrachten kann.“ Wenn Klarheit und Beſtimmtheit im Ausdrucke das erſte Requiſit iſt, welches man von einer Formel fodern kann, die einen höchſten Grundſatz anzeigen ſoll; ſo ſcheint die von Hrn. Hofbauer gegebene in mancherlei Rückſicht unvollkommen zu ſeyn. Denn der Ausdruck *praktiſch-möglicher Weiſe* iſt vieler Deutungen fähig und daher in ſteter Gefahr misverſtanden zu werden. Daſs der Hr. Verf. ſich genöthiget ſahe, einen ſo weitläuftigen Kommentar ſeiner Formel beizufügen, iſt ein ſicheres Zeichen, daſs er ihrer Evidenz ſelbſt nicht viel zutrauete. Wenn das praktiſch unmögliche, (wie es ſeyn muſs) das *rechtlich*-unmögliche und das *ſittlich*-unmögliche unter ſich faſst; ſo iſt die Formel unrichtig. Denn ich habe zu vielen ſittlich-unmöglichen Handlungen ein Recht, als geizig zu ſeyn, meine Talente nicht zu kultiviren u. ſ. w. Heiſst aber hier praktiſch-unmöglich ſo viel als rechtlich unmöglich, rechtswidrig, wie es ſeyn muſs, wenn der Satz wahr ſeyn ſoll; ſo iſt der Satz identiſch. Denn ich habe ein Recht auf etwas iſt mit dem Satze, ich darf es meinem Belieben oder meiner Willkühr unterwerfen identiſch, und der ganze Satz könnte dann auch ſo ausgedrückt werden: Ich habe ein Recht auf etwas, in ſo fern ich rechtlicher Weiſe damit machen kann was ich will, d. h. ſo fern ich ein Recht habe. Dieſer identiſche Satz aber kann kein Grundſatz des Rechts ſeyn. Denn ein ſolcher ſoll mir eben ein Merkmal des Rechts angeben, der in dem bloſſen Begriffe deſſelben nicht enthalten iſt. Beſſer iſt der Ausdruck, welchen Hr. H. in ſeinen Unterſuchungen über die wichtigſten Gegenſtände des H. R. gewählt hat, nämlich: „Du haſt ein Recht auf etwas, wenn du ohne jenes Recht auf irgend eine Weiſe von einem andern als ein willkührliches Mittel ſeiner Zwecke behandelt werden dürfteſt,“ obgleich auch dieſer etwas unbeſtimmtes anhängt, indem daraus nicht erhellet, ob ein anderer mich auch der Denkungsart nach nicht als Mittel behandeln dürfe, wozu er doch gar wohl ein Recht hat, wie wenn jemand durch Höflichkeit und Schmeichelei von mir etwas zu gewinnen ſucht, ohnerachtet er beides nur als Mittel braucht, um zu ſeinem Zwecke zu kommen. Hier behandelt er mich ſeiner Maxime nach wirklich bloſs als Mittel, nur daſs ich mich dabei noch als Zweck denken kann. Von S. 88 geht eine Kritik der Kantiſchen Formel des Rechtsgeſetzes an, die der Verf. im Grunde mit der ſeinigen für einſtimmig hält, aber er erklärt die ſeinige für weit beſtimmter, beſſer, und ſucht die Vorzüge der ſeinigen dadurch merklich zu machen, daſs er die Unvollkommenheiten der Kantiſchen darſtellt. Wenn aber irgend ein Abſchnitt bloſs geſuchten und erkünſtelten Tadel enthält, ſo iſt es dieſer. Die Kantiſche Rechtsformel heiſst nämlich ſo: „Eine jede Handlung iſt recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden, mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann.“ Der Verf. findet erſtlich zwei Formeln hierin verſchlungen in dem Ausdrucke: *Eine jede Handlung iſt recht, die und nach deren Maxime*, allein es iſt ſichtbar, daſs das *oder* nur den zuerſt gebrauchten Ausdruck erklären ſoll. Eine andere Verbeſſerung verdient um der logiſchen Genauigkeit willen aufgenommen zu werden. Hr. H. tadelt nämlich, daſs es heiſst: „Jede Handlung iſt recht“ und will ſtatt deſſen ſetzen: *Ich habe ein Recht auf u. ſ. w.* Rec. ſchlägt lieber vor: *Jedermann hat ein Recht auf jede Handlung, nach deren u. ſ. w.* Im übri-

folgt, jedermanns Maxime seye und von jedermann befolgt werden kann.“ Jeder sieht, dass, wie schon oben bemerkt ist, Hr. H. mehr ein Merkmal des *Sittlichen* als des *Rechtlichen* ausdrückt. Denn es ist doch hier offenbar von einem *sittlichen Können* die Rede, und dann ist es falsch, dass sich das Recht nicht weiter erstrecke als das sittliche Können. Ich kann eine praktisch-unmögliche d. h. gegen das Sittengesetz laufende Handlung thun, ohne das Recht irgend eines andern dadurch zu verletzen. Kant hat mit grossem Vorbedacht die Freiheit aller, die sich wechselsweise beschränkt, aber nicht verletzt und vernichtet, als das *wesentliche* Merkmal des Rechts dargestellt. Hr. H tadelt S. 91 an dieser Formel, weil sie nur Rechte unmittelbar auf meine eignen Handlungen, nicht Rechte auf Sachen und Leistungen. Rec. sieht aber gar nicht ein, wie dieser Vorwurf der Formel mit Recht gemacht werden könne, da alle Verhältnisse der freien Wesen zu etwas ausser ihnen auch durch Handlungen gedacht werden, es seyen nun Handlungen des Besitzes oder der Erwerbung oder der Foderung u. s. w. diese aber sämtlich dem Rechtsgesetze nur dann gemäß sind, wenn sie mit der Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetze bestehen können. Wenn Kant sagt: die Vernunft sagt nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sey (nur einen solchen Gebrauch von der freien Willkühr zu machen, der mit der Freiheit aller Übrigen bestehen kann) und von andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe, und *dieses* sagt sie als ein Postulat, welches keines Beweises weiter fähig ist; so findet Hr H. das *dieses* zweideutig und weiss nicht worauf es es beziehen soll. Rec. kann mit allem Zwange keine andere Beziehung finden, als auf das unmittelbar Vorhergehende. Kant hat ja schon vorher und in andern Schriften deutlich genug

genug erklärt, daſs er das oberſte praktiſche Geſetz für unmittelbar gewiſs halte. Nun muſs es zwar jedem frei ſtehen, einen Beweis deſür zu ſuchen, allein, wenn Hr. H. glaubt, ihn gefunden zu haben; ſo iſt dieſes wenigſtens, wie Rec. gezeigt hat, falſch. Daſs aber kein Beweis dafür möglich ſey, erhellet leicht, wenn man erwägt, daſs man nur eine Pflicht oder Recht zu beweiſen, doch mit dem Begriffe von der Gültigkeit des Rechts oder der Pflicht überhaupt anfangen müſſe, die aber gerade dadurch erſt entſpringt, daſs ich annehme, die Freiheit anderer ſolle meine Freiheit einſchränken, oder mit beſtimmen helfen.

Gegen den Begriff, den Kant vom Recht gibt, wenn er ſagt: „Das Recht iſt der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit vereiniget werden kann," macht Hr H. viele Erinnerungen, die aber ſämtlich bloſs erkünſtelt ſind. Was Kant mit dem Ausdrucke Recht hier andeuten will, muſste Hrn. H. die Beſtimmung *Des* lehren. Kant ſagt nicht, *Ein* Recht iſt u. ſ. w. ſondern *Das* Recht, worunter, wie gewöhnlich dem Sprachgebrauche gemäſs das Recht überhaupt, in wie fern es alle Rechte unter ſich befaſst, verſtanden wird. Das Eigenthum iſt *ein* Recht, und alſo auch allerdings *eine* Bedingung, *unter* welcher u. ſ. w.

Nachdem Kant gezeigt hat, daſs das Recht mit einem Befugniſs zu zwingen verbunden ſey, ſo ſagt er, daſs man daher auch den geſetzlichen wechſelſeitigen Zwang gleichſam zum ſinnlichen Merkmale des Rechts gebrauchen könne. Es heiſst: (S. XXXV) „Das *ſtrikte* Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden durchgängigen wechſelſeitigen Zwanges vorgeſtellt werden." An dieſen Worten, die an und für ſich ganz deutlich ſind, wird ſehr lange herumgekrittelt. Erſt ich iſt Hr. H. ungewiſs, was er hier unter dem *ſtrikten* Rechte verſtehen ſoll, da doch jedermann beifallen muſs, daſs nur das Zwangsrecht im Gegenſatze des Rechts der Billigkeit darunter verſtanden werden könne, aber beſonders iſt Hrn. H. die Konſtruktion dieſes Rechtsbegriffes anſtöſsig, welche Kant in der Anmerkung zur Erläuterung hinzufügt. Allein jeder ſieht ja wohl, daſs Kant hier von einer uneigentlichen Konſtruktion redet. Denn daſs das Recht nicht mit Händen gegriffen werden kann, wuſste wohl Kant ſo gut wie jeder andere. Da aber das Recht eine ſinnliche Wirkung hat, den geſetzlichen wechſelſeitigen Zwang; ſo kann dieſer allerdings gebraucht werden, eine anſchauliche Vorſtellung eines rechtlichen Zuſtandes zu geben.

In dem Streite über die Billigkeit kömmt die Uneinigkeit zwiſchen Hrn. Hofb. und Kant bloſs daher, daſs jener den Begriff des ſtrikten Rechts als den allein wahren annimmt, Kant aber den Begriff des Rechts in weiterer Bedeutung nimmt, worunter allerdings ein Recht der Billigkeit ſteht. Hr. H. folgt dem Eigenſinn der Schule, Kant dem Wortgebrauche im Leben.

Die Beſtimmung, welche der Verf. S. 117 von dem Begriffe des Eigenthums gibt, iſt ſcharfſinnig, und vermehrt allerdings die logiſche Genauigkeit, obgleich der Tadel der gemeinen Erklärung des Eigenthums zu ſubtil und geſucht iſt Denn es verſteht ſich, daſs ich einen andern von dem Gebrauche meines Eigenthums nicht anders, als ſo ausſchlieſſen darf, daſs ich dadurch ſeine Freiheit nicht verletze Wenn ich es alſo nicht verhindern kann, daſs er bei meiner Laterne ſehe, ohne daſs ich ſeine Freiheit verletze: ſo muſs ich es leiden,

dass er sich mein Licht zu Nutze mache. Aber die Deduktion des Eigenthumsrechtes durch Zueignung, welche der Verf. S. 118 gibt, hält nicht Stich. Er sagt: „Wenn ich von einer herrenlosen Sache einen Alleingebrauch mache, und mit diesem die Absicht verbinde, Eigenthümer dieser Sache zu seyn, so wird diese Sache durch Zueignung mein. Denn praktisch möglicher Weise kann ich den Alleingebrauch einer solchen Sache als von meiner Willkühr abhängig betrachten, oder niemand kann dadurch einen andern hindern, der noch eben der Maxime sich als Eigenthümer einer Sache betrachten wollte.“ Denn dass ich praktisch möglicher Weise den Alleingebrauch einer Sache von meiner Willkühr als abhängig betrachten kann, soll eben erst bewiesen werden, und hat für sich gar keine Evidenz.

Die Bemerkungen des Hrn. H. über die Kantische Eintheilung des natürlichen und bürgerlichen Rechts hat Rec. mit Vergnügen gelesen. Der Umstand, dass Kant das bürgerliche Recht als ein solches charakterisirt, deren Gesetze einer äusseren Bekanntmachung bedürfen, beruhet auf dem eignen Begriffe des Staats, welchen hier zu verwerfen oder zu billigen, noch zu zeitig ist. Eben so gründlich findet Rec die Bemerkungen des Hrn. H. über das einzige angeborne Recht der Freiheit. Das angeborne bezieht sich nicht auf die Form, sondern auf den Inhalt des Rechts. Nicht so gründlich ist die Censur der Eintheilung in Rechtspflichten und Tugendpflichten, und deren Bestimmung. Denn wenn Kant sagt, Rechtspflichten sind solche, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist; so ist es aus den Worten selbst und aus dem ganzen Zusammenhange derselben schon klar, dass es nichts anders heisst, als, bei denen ich den Willen eines andern für mich verbindend erkennen muss, gesetzt ich hätte auch gar nicht Lust, es aus eignem Antriebe zu thun.

Die Kantische Eintheilung der Rechtspflichten S. 156 hat zwar auch des Rec. Beifall nicht ganz, aber sie darf doch nicht so wegwerfend behandelt werden, als es der Verf. thut. Er folgt nämlich in dieser Beurtheilung ganz den einmal angenommenen Schulbegriffen; Kant aber nimmt bei seiner Eintheilung auf die Begriffe im Leben Rücksicht. Denn im letzteren zweifelt man gar nicht daran, dass durch ein äusseres Gesetz Selbstmord, Selbstbefleckung, Sodomiterei, öffentliche Unzucht u. s. w verboten werden könne. Dieses aber sind sämtlich Handlungen, wodurch der Mensch blos das Recht der Menschheit in seiner Person verletzt. Ueber dieses Recht scheint aber die Gesellschaft das Recht der Wachsamkeit zu haben, folglich das Recht diejenigen zu strafen, die sich dergleichen Lastern Preis geben. Nach Hrn. H. aber und andern Lehrern des Naturrechts, würde der Staat jedesmal das Recht der Menschheit verletzen, wenn er einen Thierschänder oder eine Hure wegen der besondern Art ihr Vergnügen zu suchen bestrafte. Eben so ist es bei der im dritten Satze vorgeschriebenen Pflicht gar noch nicht so ausgemacht, ob es keine Rechtspflicht sey, als es einige Naturrechtslehrer glauben. Denn im gemeinen Leben hält man es allerdings für Recht, denjenigen, der mich durch seinen Zustand selbst zu beleidigen drohet, zu zwingen, dass er sich in einen solchen Zustand mit mir begebe, wo ich vor seinen Beleidigungen sicher seyn kann. Diese Sache kann also wenigstens nicht so kurz und gut abgemacht werden, als hier geschehen ist. Wie der Verf. das Eintheilungsprincip dieser Pflichten nicht sogleich finden konnte, da es doch von Kant so bestimmt angegeben ist, ist nicht zu begreifen. Der Umstand,

dass

daſs er immer ſagt, was man bei den Worten hätte denken können und mögen, und was er anfänglich und in der Folge dabei gedacht hat, macht ſein Buch ſehr weitſchweifig. Dem Zuſammenhange nach kann man gleich anfangs nicht leicht etwas anders dabei denken, als was der Hr. Verf. zuletzt dabei gedacht hat.

Man kann aus den bisher angeführten Proben leicht beurtheilen, was man in dem Werke zu ſuchen hat. Man wird den Scharfſinn des Hrn. Verf. nicht vermiſſen; viele Bemerkungen ſind wahr und fein; andere ſcheinen bloſs aus dem Vorſatz entſtanden zu ſeyn, das Kantiſche Werk Wort für Wort zu kritiſiren, wo man denn leicht etwas dunkel findet, was ſehr deutlich iſt, unbeſtimmt, was ſehr beſtimmt iſt. Beſonders hat Hr. H. Kanten bloſs aus dem eingeſchränkten Geſichtspunkte ſeiner eignen Rechtstheorie beurtheilt und ſich nicht zu dem allgemeinen Standpunkte zu erheben gewuſst, wo man von allen Lieblingsmeinungen und ſubjektiven gefaſsten Meinungen abſtrahiren muſs.

IV. THEORIE DES SCHOENEN.

Libau bei Dan. Friedrich: *Gedanken über einige Gegenſtände der Philoſophie des Schönen. Erſte Sammlung* 1794. 14 Bog. *Zweite Sammlung* 1796. 9 Bog. 8.

Die intereſſante Lebhaftigkeit, wodurch ſich des Verf. Vortrag auszeichnet, charakteriſirt auch dieſes Werk. Der Verf. führt den Leſer durch eine Menge ſchöner und unterhaltender Unterſuchungen, und belehrt ihn durch ſeine oft paradoxen Bemerkungen mehr, als es eine ſchulgerechte Abhandlung gethan haben würde. Wollte man ſein Werk nach logiſcher Pünktlichkeit beurtheilen; ſo würde man ſagen müſſen, daſs hie und da die Begriffe unbeſtimmt ſind, daſs ſeine Behauptungen oft mehr umfaſſen, als mit der Wahrheit beſteht, und daſs das Aeſthetiſche nicht rein genug vorgetragen iſt. Die Menge der guten und wahren Gedanken aber, welche darin vorkommen, die intereſſante Manier, in welcher ſie vorgetragen ſind, halten den Leſer für jene Mängel reichlich ſchadlos.

Die erſte Sammlung enthält Unterſuchungen über die wichtigſten Fragen der allgemeinen Aeſthetik; die zweite beſchäftiget ſich mit der Theorie der Dichtkunſt. In der Einleitung ſcheint dem Rec. der Begriff des Guten zu ſehr gebraucht zu ſeyn, um den Begriff des Schönen dadurch zu beſtimmen. Zwiſchen dem Schönen und Guten iſt nur eine zufällige keine nothwendige Verbindung. Man kann vielen Liebesgedichten die Schönheit nicht ſtreitig machen, ob ſie gleich nichts Gutes darſtellen. Die Betrachtungen über die Geſchichte der ſchönen Künſte (S. 22 – 68) ſind ſehr leſenswerth. Der Abſchnitt S. 69, welcher zur Ueberſchrift hat: *Den Geiſt der Künſte, die Schönheit finden wir im menſchlichen Geiſte*, ſcheint dem Rec. viel allzukühne, nur halb wahre Gedanken zu enthalten. „Da jedes einzelne Ding, heiſst

heißt es S. 69, mit allen Dingen verbunden ist, denn es trennen sich in einigen alle ihre Verhältnisse nie, wenn man diese wollen.' Vielleicht wird auch dieser Ausdruck nicht erkannt, und es macht unser Geist diese Verbindung auch nicht die reale, sondern nur die ideale, welche nichts minder als innern eine reine objektive Form ist, in erkennen wir in jedem einzelnen Dinge ein Ganzes, aber innerlich einiges. Diese Betrachtung beruhet nicht auf einer willkührlichen, metaphysischen Hypothese; Wir lernen die Verhältnisse der Dinge zusammen, die wir weder mit noch ohne Dingen verbinden wir gehen beyden einen Grund und Zweck, sie sind durch sich und für sich, ihre Quell ist Freiheit, ihr Zweck ist Freiheit; diese ist nicht außer unserer Seele, wir tragen sie in uns, sie kann nicht über Zwecke; die Dinge können die Vorstellung der Vollkommenheit der Freiheit heißen. Wir nennen die Theorie die diese Vorstellung, die wir, wegen der Dunkelheit das Ganze in dem Einzelnen zu sehen, nie deutlich erkennen, Schönheit." Dieses ist eine von den Stellen, welche Rec. sehr unrichtig findet. Es heißt weiter: „Das Schöne ist ein Abdruck der höchsten Zweckmäßigkeit oder des Guten, welches der Zweck des Wahren ist. Schönheit und das Gute sind in der genauesten Vereinigung, dieses ist die Materie, jene die Form. Die Wahrheit könnte man die Totalsumme des Seyns, das Gute die Totalsumme des Sollens, die Schönheit die Totalsumme des Ausdruckens nennen. Schönheit ist eben so wenig in den Erscheinungen, ohne daß unser Geist sie hineinleget, anzutreffen, als das Gute und die Wahrheit. In allen Dingen ohne Ausnahme ist in unzertrennlicher Einheit, Wahres, Gutes und Schönes, (die Wahrheit, das Gute und die Schönheit sind die reinen Kräfte, oder wenn es nicht zu poetisch klingt, die ersten Offenbarungen unsers Geistes,) das Reich des Einen erstrecket sich so weit als das Reich des Andern, wo Wahres ist, und dieses ist zum allermindesten, insofern als auch Schönes, der Ausdruck des über alle Wesen sich manifestirenden Guten. Die [illegible] für die Vollkommenheit des menschlichen [illegible] für das Wahre, Gute und Schöne [illegible] jedes Ding jede Erscheinung) hat die Bestimmung die es ist. Jedes Ding soll [illegible] die Bestimmung die es ist. Jedes Ding soll ausdrücken die Bestimmung die es ist. Die zweierley Lehre, so viele verschiedenen Gesichtspunkte der Theorie aber sich denken lassen, welche vorgetragen werden sind. Die Theorie des Schönen als Metaphysik kann nur, sagt der Verf. S. 73 durch Metaphysik der Natur möglich gemacht werden. Allenthalben wird die schöne Kunst auf das Gute bezogen. Allein da das Gefühl des Schönen durch ganz andere Ursachen hervorgebracht wird, als durch das Gute, so erfodert das Schöne eine Beurtheilung, die des Begriffs des Guten ganz entbehren kann. Die Beurtheilung des Schönen richtet sich nun zwar nicht nach der Größe der Empfindungen, (S. 76) aber doch gewiß auch nicht nach der Beförderung des Guten.

Der Begriff der *Aesthetik* ist S. 79 erklärt, als: „Die Theorie der Künste oder die Wissenschaft der Hervorbringung und Beurtheilung der Darstellungen der Schönheit, oder der Darstellung vollkommen zweckmäßiger Erscheinungen." Es scheint aber, daß sich Aesthetik weiter als auf Theorie der Kunst erstrecke, auch die Regeln der Naturschönheiten soll sie entwickeln; doch man kann diese Bestimmung auch so verstehen, daß die Theorie der Kunst, die Theorie des Objekts dieser Kunst (des Schönen) voraussetzt. Rec. wünder

würde doch lieber Theorie des Schönen, als der Künste sagen. Sodann begreifet Aesthetik mehr eine Theorie der Gefühle (des Subjektiven) überhaupt, als eines Gefühls insbesondere; wenigstens verlangt man zu wissen, weshalb nur für das Gefühl des Schönen und Erhabenen eine Theorie möglich oder nöthig ist.

Eine Erscheinung vollkommner Zweckmäßigkeit oder eine schöne Erscheinung ist dem Verf. ein *Kunstwerk*. Zu jedem Kunstwerke gehört Materie und Form, das Innere und das Aeussere — Zweck und Mittel. Die Materie eines Kunstwerkes ist die allgemeine und die besondere; jene ist das höchste Gut überhaupt, diese ist die specielle Darstellung dieses höchsten Gutes, oder das höchste Gut in Concreto, die auch die innere Form genannt wird. Die Iliade und der Oberon sind Darstellungen des höchsten Gutes; die specielle Darstellung desselben in der Iliade ist, die Achtung vor den bürgerlichen Gesetzen, (Verträgen;) im Oberon die Achtung vor den moralischen Gesetzen, (die Heiligkeit des Worthaltens.) diese innere Formen sind durch die Einkleidung in deutlich erkannte handelnde Personen noch specieller geworden." Aber läßt sich nicht der Selbstmord, die Wollust selbst in ihren lasterhaftesten Ausschweifungen, ein bloßes Spiel ohne sittlichen Zweck u. s. w. ebenfalls schön darstellen. Kann man Rosts schlüpfrigen Erzählungen den Nahmen eines Kunstwerks absprechen? Muß die Moral der Künstler mit der Theorie ihrer Werke vermischt werden? Aber die ästhetische Vollständigkeit, Richtigkeit, Ordnung, Deutlichkeit, Wahrheit und über mehrere Artikel, welche zur Theorie des Geschmacks gehören, S. 115 u. f. sehr viel Wahres und Gutes. Um sowohl die Manier, als die Hauptgrundsätze des Verf. unsern Lesern vor Augen zu legen, wollen wir ihnen einige Stücke aus seinem Raisonnement über Schönheit mittheilen. „Schönheit, heißt es, ist der vollkommene Ausdruck des Guten (S. 188), oder das Bild, (die Form, die Erscheinung,) der Vollkommenheit Vollkommenheit ist ein reiner Vernunftbegriff; Vernunft ist das Vermögen der Totalität, sowohl des Seyns als des Sollens; Vernunft enthält die Ideen, die Muster der freien Dinge. Die Ideen müssen der Deutlichkeit wegen construirt werden. Die reine Möglichkeit der Anschauung der (sinnlichen) Vollkommenheit heißet innere, transcendentale Schönheit. Die Construktion eines Begriffes der Vollkommenheit, oder die in einer Anschauung dargestellte, (erkannte) Vollkommenheit heißt äussere Schönheit, oder das Schöne. Ein construirter Begriff der Vollkommenheit kann nicht in seiner Vollkommenheit ausser uns dargestellet werden; denn sie ist nur im reinen Denken. Mathematische Figuren und moralische Handlungen mögen immerhin im Begriffe vollkommen seyn, sie sind es aber unmöglich in der äußern Darstellung: eben so ist eine angeschauete Schönheit keine vollkommene Schönheit mehr, sondern hat nur Schönheit, drückt als mitvollendender Theil des Weltganzen seine Thätigkeit in Beförderung des universellen Zweckes aus. Die ästhetische Schönheit ist die durch ein Kunstwerk ausgedruckte praktische Vollkommenheit. Ein Kunstwerk ist schön, wenn es praktische Vollkommenheit in uns hervor bringt, wenn es den ganzen Menschen veredelt; nicht allein seine Erkenntnis erweitert, sondern auch seinen Willen bessert. Deutliches Erkennen, als der einzige Weg zum vernünftigen Handeln, macht den Menschen zum Menschen. Wer so handelt wie jeder handeln soll, der hat nach der höchsten Erkenntnisart, nach Ideen gehandelt. Der höchste Zweck der Natur, wie wir ihn denken müssen, ist der Mensch: das

und Geſichtspunkte äſthetiſcher Werke erſinnen. Wer die Gedichte philoſophiſch eintheilt, hätte den Grund und Zweck, die Materie, die Form, den Umfang, den Inhalt, das Verhältniſs u. ſ. w. zu Gründen der Eintheilung gemacht. Obgleich die Gedichte vor unſern Geiſte geſchaffene Gegenſtände ſind, ſo ſind ſie doch Erſcheinungen, und als ſolche enthalten ſie entweder Gegenſtände des äuſsern oder des innern Sinnes, oder ihre Objekte ſind entweder gegeben oder gemacht, Natur oder Freiheit (Sitten) Die Gedichte kann man daher in erzählende, (epiſche) oder handelnde, (dramatiſche) eintheilen.

Der Hauptinhalt eines Gedichtes iſt der Menſch, nämlich der innere, d. i. ſeine durch die von ihm ſelbſt geſetzten Zwecke beſtimmte Handlungsweiſe. Der Menſch theilt ſich in zwei Theile ein, in ſich ſelbſt, und in das übrige Menſchengeſchlecht: es ſtellen die Gedichte daher entweder des Dichters eigene, oder andrer Vorſtellungen dar. Handlung iſt in allen Gedichten, und zwar Handlung der Freiheit. Alle Gedichte wären demnach dramatiſch; entweder handelt der Dichter, oder er läſst andre handeln. Da dieſe Abſonderung in der Natur nicht möglich iſt, da der Dichter in jedem Gedichte mithandeln muſs, ſo iſt die Eintheilung wirklicher Gedichte auf dieſe Art nicht möglich. Ein Gedicht ohne den Menſchen wäre durchaus kein Kunſtwerk; alle Erſcheinungen im Gedichte ſind immer vom Menſchen, die Abnahme der Menſchengegenwart in einem Kunſtwerke geht ins Unendliche, denn die Empfindung nimmt ins Unendliche ab. Die Zunahme der Menſchengegenwart wird durch den Begriff des höchſten Zweckes begrenzt. Es iſt nur *ein* Gedicht, denn ſein Begriff iſt durch die Vernunft gegeben, die Materie deſſelben iſt unwandelbar, es kann aber unendlich viele Formen haben, es können unendlich viele Erſcheinungen deſſelben ſeyn. Dieſe Formen nehmen wir nicht aus der Natur ſelbſt, denn ſie ſind nicht in ihr, ſie werden unſerm Zwecke gemäſs gemacht. Wir nehmen die Natur nicht aus der Natur, ſondern aus uns, die Formen derſelben entſtehen durch die Natur unſeres Geiſtes. Die Eintheilung der Gedichte in hiſtoriſche (nachahmende) und idealiſirende, (verſchönernde) iſt von keinem Werthe. Bloſse Nachahmung macht kein Kunſtwerk; die Gegenſtände der Natur ſind Theile eines Ganzen, das Kunſtwerk aber iſt ein Ganzes, wozu wir zwar die Aufsenſeite, die Einkleidung, nicht aber das Vorbild, in der Sinnenwelt finden: die aus ihr genommene Materialien müſſen erſt für den äſthetiſchen Zweck verarbeitet, d. i. ſchön gemacht werden. Jetzt ſind ſie aber nicht mehr die Gegenſtände aus der Natur. Ein Ding aus der wirklichen Welt iſt auf ſeinem Platze, durch die geſammten Naturkräfte dahin verſetzt, es iſt in den einzig möglichen Verhältniſſen gegen das Univerſum: würde dieſes Ding verſchönert, würde es einen ihm fremden Platz im Univerſum und andre Verhältniſſe erhalten, ſo hätten wir es der Herrſchaft der Natur entriſſen, es wäre kein Ding der Sinnenwelt, ſondern ein Geſchöpf unſrer Phantaſie, nur eine Nachbildung gehabter Eindrücke. An der Natur ſelbſt iſt nichts zu verbeſſern, obgleich wir den Dingen für unſre Bedürfniſſe neue Verhältniſſe geben, und für unſre Zwecke zureichender machen ſollen und können. Wollten wir die Dichtungsarten in maleriſche oder beſchreibende, in dramatiſche, lyriſche, und didaktiſche eintheilen, ſo laufen doch die Grenzen ſo ineinander, daſs auch hier alle Verſuche der Eintheilung vergebens ſind. Alle Gedichte ohne Ausnahme müſſen didaktiſch ſeyn, denn wie geringen Werth hätte ein Gedicht, das uns gar nicht belehrte, das unſre Begriffe und unſer Herz gar nicht erwei-

erweiterte, uns alſo nicht dem äſtheriſchen Zwecke näher brächte, der nur durch vollkommene Erkenntniſs erreicht wird! Auch ohne Handlung iſt ein Gedicht unmöglich, es ſey Epopöe, Epigramm, Satyre oder Lied. Wer den Verſuch gemacht hat, nach den bleibenden Verhältniſſen der Bildnerei zur Mahlerei, die Verhältniſſe der Beredſamkeit zur Dichtkunſt zu entdecken, der verſuche auch nach den Arten der Gemälde die Arten der Gedichte anzugeben. Wenn wir die Gemälde in Nachbildungen, (Porträte,) und in Erfindungen, (Ideen,) das iſt, in Bilder deren Stoff auſser uns, und in Bilder deren Stoff in uns iſt, eintheilen, ſo wird doch kein Mahler ohne Erfindung nachbilden, und ohne Nachbilden erfinden können; die Grenzen beider Arten laufen in einander, oder die, (dem Scheine nach) zweierlei Geſchäfte des Mahlers ſind nur ein Geſchäft. Der Mahler, der ohne Erfindung nachbildete, der im Porträte eines Menſchen nicht das Allgemeingültige, nicht ſeine Gründe und Folgen, nicht ſeinen Geiſt, erfände und darſtellte, der iſt nur ein mechaniſcher Arbeiter. Und iſt es nicht unmöglich, ſelbſt in Italien, ſich ſeiner gehabten Eindrücke zu entäuſsern, und ohne Theile der wirklichen Welt die allegoriſche Welt zuſammen zu ſetzen? Die gewöhnliche Eintheilung der Mahlerei iſt: Nachbildungen der Natur und der Sitten. Porträte, Landſchaften, Wahrheit der Sinne und des Verſtandes. Gedichtete Gegenſtände, Ideen oder Phantaſien genannt. Wahrheit der Einbildungskraft. Anmuth Hiſtoriſche Stücke; Nachbildungen mit Erdichtungen. Wahrheit der Kunſt Bedeutung. Allegorien, Ideale, die höchſte Dichtung, reine Schöpfung des Genies. Schönheit. Nach dieſem Beiſpiele könnte man die Dichtungsarten eintheilen, in: beſchreibende und unterrichtende. Erzählungen, Lehrgedichte, Epiſteln, Satyren u. ſ. w. Das Gegebene auſser uns und in uns. Lyriſche. Oden, Hymnen, Elegien, Epigramme u. ſ. w. Das Gemachte. Dramatiſche. Luſtſpiele, Trauerſpiele, Fabel, Idyllen oder ſogenannte Schäfergedichte u. ſ. w. Das äuſserlich und innerlich Gegebene und Gemachte. Epopöen. Die Einheit aller vorigen Arten.

V. ERFAHRUNGSPHYCHOLOGIE.

Halle und Leipzig bei J. G. Ruff: *Verſuch über die Einbildungskraft.* Von D. *Johann Gebhard Ehrenreich Maaſs*, Profeſſor der Philoſophie zu Halle und der litterariſchen Geſellſchaft zu Halberſtadt Mitgliede. *Verbeſſerte Ausg b.* 1797. 30 Bog. 8

Dieſes Buch des Hrn. Prof. Maaſs enthält ſehr vollſtändige und gründliche Unterſuchungen über die Einbildungskraft, und iſt ſchon wegen des Reichthums guter Bemerkungen, treffender Beiſpiele und ſcharfſinniger Erklärungen bekannt. Die Veränderungen in dieſer Ausgabe ſind nicht ſehr beträchtlich, man bemerkt ſie nur in einigen Bogen, wo der Verf. theils ſeine vorigen Beweiſe zu ſchärfen ſucht, theils auf Erinnerungen der Recenſenten Rückſicht genommen, theils die Geſchichte der Lehre von der Aſſociation der Vorſtellungen erweitert hat. Da von der erſteren Ausgabe in den Annalen keine Nachricht gegeben werden konnte: ſo wird der Rec. hier wenigſtens einige Bemerkungen über einzelne Stellen mittheilen. Bekanntlich nimmt der Hr. Verf. ein Grundgeſetz der Aſſociation der Einbildungen an und unter-

ternimmt daſſelbe a priori zu beweiſen. Der Beweis dafür iſt hier aufs neue geſchärft, aber Rec. findet auch dieſen Beweis nicht befriedigend. Wir wollen des Verf. Gründe nebſt unſrer Prüfung der gelehrten Beurtheilung unterwerfen: Das höchſte Geſetz der Einbildungskraft wird S. 22 alſo ausgedrückt: „*Mit jeder gegebenen Vorſtellung können ſich in der Einbildungskraft alle, aber auch nur diejenigen unmittelbar vergeſellſchaften, die mit der gegebenen ſchon einmal zuſammen geweſen ſind.*“

Vorher wird ein Begriff von der *Vergeſellſchaftung* der Vorſtellungen gegeben, welcher ſchon eine Erklärung des Phänomens enthält. Nämlich es heiſst: die Vorſtellung b vergeſellſchaftet ſich mit der Vorſtellung a, wenn a den Grund enthält, wodurch b, die wir ſchon einmal gehabt haben, wieder hervorgerufen wird. Nun beſteht aber das Phänomen der Vergeſellſchaftung blos darin, daſs zu der einen Vorſtellung eine andere hinzukömmt, ohne daſs der Grund dieſes Hinzukommens in den Objekten dieſer Vorſtellung anzutreffen iſt; ob aber gerade die eine Vorſtellung der Grund iſt, weshalb die andere zum Vorſchein kommt, ſoll erſt ausgemacht werden. Denn es könnten auch mehrere andere Urſachen dieſe Vorſtellungen zuſammenbringen, wie die Bewegung der Organe, der Lebensmaterie u. ſ. w. Es wird alſo die Hauptſache, welche bewieſen werden ſollte, nämlich, daſs eine Vorſtellung die andere hervorbringt, hier als erwieſen ſchon vorausgeſetzt. Dieſes aber bringt in alle folgende Beweiſe einen Cirkel. Der Hr. Verf. verſucht von ſeinem oben angeführten Geſetze folgende Deduction *a priori*: A) Es iſt ein ganz allgemeines Geſetz für die Vergeſellſchaftung aller Vorſtellungen überhaupt (nicht blos der in der Einbildungskraft): daſs ſich mit einer jeden alle, aber auch nur, diejenigen unmittelbar aſſociiren können, die mit ihr ſchon einmal zuſammen geweſen ſind.“ Es ſcheint dem Rec. nicht, als ob alle Vorſtellungen ſich aſſociiren könnten, wenn ſie nicht durch die Einbildungskraft vorgeſtellt werden, und alſo wahre Einbildungen ſind. Die Aſſociation gilt blos von den Vorſtellungen, ſo fern ſie durch die Einbildungskraft vorgeſtellt werden. Die ferneren Gründe, womit der Hr. Verf. a priori zu beweiſen ſucht, daſs ſich nur ſolche Vorſtellungen unmittelbar aſſociiren können, die mit ihr ſchon einmal zuſammen geweſen ſind, ſind folgende: 1) Wenn die Vorſtellungen a und b in der Seele ſchon zuſammen geweſen ſind, ſo iſt die Vorſtellungskraft dadurch beſtimmt worden, dieſe Vorſtellungen unmittelbar zu verbinden, und es iſt irgend ein (wenn auch vielleicht nur der niedrigſte) Grad der Fertigkeit, von a unmittelbar zu b fort zu gehen, entſtanden. Es erhellet nicht a priori, daſs die ſubjektive Verbindung der Vorſtellung eine Fertigkeit hervorbringe, dieſe Verbindung zu wiederholen. Denn es läſst ſich nicht nur denken, ſondern die Erfahrung beſtätiget es auch, daſs es eine Menge Dinge gibt, in welchen Veränderungen vorgehen, ohne daſs dadurch die geringſte Fertigkeit entſteht, dergleichen Veränderungen zu wiederholen. Eben daher hat auch die Folge keine Kraft, wenn es heiſst: „Wenn alſo nur die Vorſtellung a gegeben wird, ſo muſs die Vorſtellungskraft unmittelbar vielmehr zu b, als zu irgend einer andern Vorſtellung übergehen, die mit a noch gar nicht zuſammen geweſen iſt, und bei der alſo noch gar keine Fertigkeit, zu ihr von a unmittelbar überzugehen, Statt findet. Mit a muſs ſich b aſſociiren. Dieſe Vergeſellſchaftung hat alsdann einen nächſten Grund und iſt dem Geſetze der Stätigkeit gemäſs.“ Das Geſetz der Stätigkeit würde gar nichts leiden, wenn die Vorſtellung a irgend eine Gehirnbewegung hervorbrächte, welche die Urſache einer Vor-

ſtellung b wäre, die mit a noch nie zuſammen geweſen wäre. Alsdann würde doch a die Geſellſchaft der Vorſtellung b allemal nach ſich ziehen, und mit ihr wirklich als Vorſtellung unmittelbar vergeſellſchaftet ſeyn. Hieraus erhellet zugleich das Unrichtige des zweiten Grundes: „Wenn, heißt es, mit einer gegebnen Vorſtellung a, eine andere b unmittelbar vergeſellſchaftet würde, die mit ihr noch gar nicht zuſammen geweſen wäre; ſo wäre das ein Sprung und dem Geſetze der Stätigkeit zuwider. Denn es geſchähe völlig ohne Grund, daſs ſich mit a grade b und keine andre Vorſtellung unmittelbar aſſociirte; die Vorſtellungskraft hätte zu jeder andern eben ſo gut unmittelbar fortgehen können. Die gedachte Aſſociation nämlich hätte a) keinen objektiven Grund. Denn, wenn die Vorſtellung a gegeben wäre, und irgend ein Objekt auſser ihr bewirkte, daſs die Vorſtellung b ſich mit ihr verbände; ſo wäre dies, laut der Definition, gar keine Vergeſellſchaftung. Soll es Aſſociation ſeyn, ſo muſs a ſelber die Vorſtellung b hervorrufen, und dies kann nicht durch irgend einen objektiven Grund geſchehen. Die erwähnte Aſſociation hätte aber auch b) keinen ſubjektiven Grund. Denn, wenn in den Vorſtellungen a und b oder ſonſt in dem vorſtellenden Subjekte, irgend ein Grund läge, warum ſich dieſe Vorſtellungen aſſociiren müſsten; ſo hätten ſie ſich auch ſchon aſſociiren müſſen, als wir ſie das vorigemal hatten. Alsdann aber wären ſie ſchon einmal zuſammen geweſen, welches wider die Vorausſetzung ſtreitet. Hätte aber die eine von ihnen, etwa a noch niemals in der Seele exiſtirt; ſo könnte ſie auch noch nicht in irgend eine Verbindung mit b in der Seele gebracht ſeyn. Es könnte alſo keinen ſubjektiven Grund geben, wodurch ſich b unmittelbar mit a aſſociiren könnte.“

Es ergibt ſich hieraus, daſs des Verf. Beweis auf ſeiner Definition von der *Vergeſellſchaftung* beruht. Dieſe aber iſt eben das, was erſt erwieſen werden ſoll; folglich iſt dieſer ganze Beweis a priori ein Cirkel. Der zweite Beweis iſt nicht im Stande, dieſen Fehler wieder gut zu machen. Er lautet alſo: B) Die abgeleiteten Thätigkeiten der Einbildungskraft ſind, ihrer materiellen Beſtimmung nach, von den urſprünglichen abhängig, indem durch dieſe aller Stoff für jene gegeben wird. Wenn aber die Einbildungskraft von der Vorſtellung a unmittelbar gerade zu b und nicht zu einer andern Vorſtellung übergeht, ſo iſt dies eine individuelle, materielle Beſtimmung ihrer Thätigkeit. Alſo kann dieſer Uebergang nur Statt finden, wenn er durch urſprüngliche Thätigkeiten der Einbildungskraft ſo beſtimmt iſt, d. i. wenn b unmittelbar mit a verbunden durch eine urſprüngliche Thätigkeit aufgenommen iſt; alſo, wenn b und a ſchon zuſammen geweſen ſind.“ Wenn nämlich die Vorſtellungen durch eine andere im Subjekt liegende Urſache zuſammengebracht werden, welches recht gut möglich iſt; ſo iſt das Phänomen der Aſſociation da, ohne daſs ein vorheriges Beiſammenſeyn dieſer Vorſtellungen hierzu nöthig iſt, und ohne daſs dies Geſetz der Stätigkeit dabei leidet. Dem Rec. ſcheint jeder Beweis a priori für einen *beſtimmten* Cauſalzuſammenhang etwas unmögliches zu ſeyn. Denn da ein jedes Phänomen durch eine unendliche Menge von Urſachen *denkbar* iſt, wie kann man aus den bloſsen Begriffen eines Gegenſtandes, der eine von den vielen möglichen Urſachen ſeyn kann, wiſſen, daſs es gerade dieſer ſey. Die Erfahrung kann uns allein lehren, welches die beſtimmten Urſachen einer gewiſſen Erſcheinung ſeyn. Im übrigen könnten vielleicht auch gegen die Allgemeinheit des Geſetzes ſelbſt noch einige Erinnerungen gemacht werden. So iſt z. B. nicht klar, daſs Vorſtellungen, wel-

welche im Verhältniſſe des Widerſpiels ſtehen, wie ſchwarz und weiſs, ſchön und häſslich eben beiſammen geweſen ſeyn müſſen, um ſich zu erwecken. Der Hr. Verf. hat auch da, wo er dieſes Geſetz vorträgt, (S. 56) keine Ableitung von dem Hauptgeſetze gegeben, welches zu verwundern iſt, da dieſe bei dem Geſetze der Aehnlichkeit viel leichter von ſelbſt gefunden werden konnte, als bei der Regel des Gegenſatzes, auf die man nur mit groſsen Zwange, nämlich dadurch, daſs man in den Gegenſätzen ſelbſt eine Aehnlichkeit findet, den Begriff des allgemeinen Geſetzes anzuwenden im Stande iſt.

So wie der Hr. Verf. das Geſetz dargeſtellt und erwieſen hat, drückt es nichts anders, als das Geſetz der Stätigkeit im allgemeinen aus, nämlich daſs jede Erſcheinung in dem an ihn grenzenden Zeitpunkte unmittelbar ihre Urſache haben müſſe. Denn da er vorausſetzt, daſs die Urſachen der einen aſſociirten Vorſtellung, nur eine andere Vorſtellung ſeyn könne; ſo folgt freilich aus der Continuität der Erſcheinungen, daſs die eine Vorſtellung, welche die Urſache der andern ſeyn ſoll, an dieſelbe in der Zeit unmittelbar grenzen d. h. mit ihr beiſammen ſeyn müſſe, und da eine aſſociirte Vorſtellung nie einen hinreichenden Grund ihres Daſeyns, als in der andern ihr aſſociirten Vorſtellung hat, ſo muſs ſie ſchon mit ihr zuſammen geweſen ſeyn, weil es nur eine Wiedererweckung aber keine Erzeugung der Vorſtellung iſt. Sodann aber drückt jenes Geſetz nur die *conditio sine qua non* aus, beſtimmt aber doch nicht den *hinreichenden* Grund der Aſſociation. Denn dieſe geben immer erſt die beſonderen Verhältniſſe her, welche hinzukommen müſſen, um die Widererweckung zu vollenden.

Ueberhaupt will es gar nicht gelingen, in der Pſychologie irgend etwas a priori zu erklären und allen dergleichen Verſuchen fehlt es nicht nur an Evidenz, ſondern ſie ſetzen ſich auch allemal unwiderleglichen Einwürfen und Schwierigkeiten aus. Kein Wunder alſo, wenn es dem Hrn. Verf. nicht beſſer ergangen iſt. Da wo er den Weg der Erfahrung geht, iſt alles hell um ihn; ſobald er ſich in die Irrgänge der Metaphyſik verirrt, wird alles dunkel. Mit Luſt wird man die vielen ſchönen Beobachtungen leſen, welche der Verf. theils aus andern geſammelt, theils ſelbſt gemacht hat. Hie und da bloſs hat Rec. einige Begriffe bemerkt, die nicht ganz richtig beſtimmt waren, welchem jedoch bei einer neuen Bearbeitung leicht abgeholfen werden kann. So iſt z E die *Schwärmerei* S. 257 als ein Zuſtand definirt, worin dunkle Vorſtellungen in der Seele herrſchend ſind. Allein Schwedenburg, die Bourignon u. ſ. w. waren Schwärmer, ungeachtet ihre Vorſtellungen den höchſten Grad der Klarheit hatten; ihre Beſchreibungen ſind hell und deutlich: dagegen beherrſchen viele Bauren und ſelbſt viele Gelehrte eine groſse Menge dunkler Vorſtellungen, ohne daſs ſie deshalb Schwärmer ſind. — Ein *Vorurtheil* wird S. 284 als ein Urtheil definirt, ſo fern es der Erkenntniſs ſeiner Gründe voraus geht. Allein dieſes iſt ein *vorläufiges* Urtheil und kein Vorurtheil. Wenn ein Menſch in einem liederlichen Anzuge zu einem kommt; ſo hält man vorläufig nicht viel von ihm, man muſs aber zu ſeinem Urtheile noch durch andere Gründe ſuchen und geſtehn, daſs man noch nicht alle Gründe ſeiner Liederlichkeit kennt. Wer ſchnell handeln ſoll, entſchlieſst ſich oft nach einem vorläufigen Urtheile d. i. ohne deutliches Bewuſstſeyn der Gründe, aber deshalb handelt er nicht nach Vorurtheilen. Eine *Anſchauung* wird S. 1 alſo von dem *Begriffe* unterſchieden, daſs dieſer gemeinſame, jene individuelle Merkmale vorſtelle. Allein ich denke mir Friedrich den II. durch individuelle Merkmale, aber deshalb iſt dieſer Gedanke keine Anſchauung.

VI. Ver-

Digitized by Google

VI. VERMISCHTE SCHRIFTEN.

11) Wittenberg in der Kühneſchen Buchhandlung: *Ueber den Begriff der Geſchichte der Philoſophie* von *Joh. Chriſt. Aug. Grohmann*, Adjunkt der philoſophiſchen Fakultät zu Wittenberg und der Churfürſtl. Mainz. Akademie der nützlichen Wiſſenſchaften zu Erfurt Mitgliede, 1797. 8 Bog. 8.

Das Reſultat der Betrachtungen des Hrn. Verf. iſt: „Geſchichte der Philoſophie iſt die ſyſtematiſche Darſtellung der nothwendigen vorhandenen Syſteme der Philoſophie, als der Wiſſenſchaft der a priori im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Erkenntnis nach Begriffen, in wie fern die Syſteme auf ihre erſten im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Gründe zurück geführt werden können und nach ihnen möglich ſind — Die Veränderungen, worauf der Begriff „Geſchichte" zuweiſt, können in der Philoſophie, die eine in ſich ſelbſt gegründete Wiſſenſchaft iſt, in nichts anderem beſtehen, als in Syſtemen: daher dies Merkmal: „Syſtem" wodurch der allgemeine unbeſtimmte Begriff „Veränderung" in Abſicht auf den Stoff der Geſchichte der Philoſophie beſtimmt angegeben wird. Dieſe Syſteme, als Veränderungen einer Wiſſenſchaft, die Einheit iſt, in ſich ſelbſt gegründet iſt, können nur in der Philoſophie, oder in dem Objekte, welches dieſe behandelt, in den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens ſelbſt gegründet ſeyn, und nach dieſen hervorgehen, d. h. ſie müſſen nothwendig ſeyn: daher nun, um die zufälligen durch Einbildungskraft erzeugten Meinungen oder Syſteme, die keinen Anſpruch auf das Wort „philoſophiſch" haben, aus dem Plan der Geſchichte der Philoſophie zu entfernen, das Merkmal „nothwendige Syſteme." Jede Geſchichte ſoll und muſs das Geſchehene, die Veränderungen nach der Verbindung von Urſache und Wirkung zeigen, alſo auch die Geſchichte der Philoſophie die Syſteme als Erfolge in Verbindung mit ihren Gründen: daher das Merkmal, wodurch die Art der Behandlung des Stoffs genau bezeichnet wird: „in wie fern ſie auf die erſten Gründe im Vorſtellungsvermögen zurück geführt werden können und nach ihnen möglich ſind." Dieſe Gründe können nicht, wie die Urſachen bei ſinnlichen Fakten, auſserhalb dem Vorſtellungsvermögen liegen, ſondern müſſen in demſelben gegeben ſeyn: daher das Merkmal, zugleich in jenem Satze: „auf die erſten Gründe im Vorſtellungsvermögen." Der Begriff „Geſchichte" enthält und ſchlieſst das Merkmal in ſich, daſs das, was ſie behandelt, Wirklichkeit habe, daher das Merkmal „wirkliche, vorhandene Syſteme:" denn wir wollen in einer Geſchichte nicht die Möglichkeit ſehen, obſchon auch ſelbſt darnach eine Geſchichte der Philoſophie a priori Statt finden könnte, in wie fern alle Syſteme der Philoſophie aus Gründen a priori müſſen deduzirt werden können. Da die Gründe der Syſteme a priori in dem Vorſtellungsvermögen liegen, und hier beſtimmt ſind, von der gegenſeitigen Beziehung und der Einheit der Gründe auch die gegenſeitige Beziehung und die Einheit der Syſteme abhängt: ſo muſs die Form der Geſchichte der Philoſophie von der Einheit, dem Syſtem oder ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Gründe genommen werden, d. h. ſie muſs ſelbſt ſyſtematiſch ſeyn, daher das Merkmal „ſyſtematiſche Darſtellung."

Nach

Digitized by Google

Nach dieſer Beſtimmung ergeben ſich nun mehrere Vorbereitungskenntniſſe als mehrere vorher zu erwerbende Kenntniſſe zur Geſchichte der Philoſophie. Die vorhandenen Syſteme ſollen behandelt werden, in wie fern ſie auf die erſten urſprünglichen Gründe im Vorſtellungsvermögen zurückgeführt werden können, und nach ihnen möglich ſind: ſo wird erſtlich, von Seiten des Stoffs, Kenntniſs der Syſteme, alſo hiſtoriſche Bekanntſchaft, welche Syſteme da waren, daſs man ſie nach aller ihrer Verbindung, ihren Gründen und Reſultaten kennet, wie die Verfaſſer ſie aufſtellten, vorausgeſetzt. Zu dieſer hiſtoriſchen Bekanntſchaft werden nun aber wieder, ſo daſs eins in das andere eingreifen, eins das andere vorbereiten muſs, ehe eine Geſchichte der Philoſophie zu Stande gebracht werden kann, philologiſche Kenntniſſe, philologiſche Bearbeitung der Syſteme, in wie fern ſie, den nämlichen Sinn des Verf. zu treffen, nöthig iſt, vorausgeſetzt. Beides gehet aber nur als Propaedeutik der wahren Geſchichte der Philoſophie, die den Nahmen derſelben mit Recht trägt, vorher, und erſt muſs jener Vorhof gleichſam betreten ſeyn, ehe man in das innre des Gebäudes ſelbſt kommen kann. Die Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie, in die hiſtoriſche, pragmatiſche, kritiſche Behandlungsart derſelben, ſcheint daher auf keinem Grunde der Eintheilung zu ruhen: denn, was Vorbereitungskenntniſs, Propaedeutik iſt, gehört noch nicht zur eigentlichen Wiſſenſchaft, und es iſt von ihrem Gebiete wie Mittel zum Zweck, durch ſcharfe Grenzen getrennt. Hiſtoriſche Kenntniſs oder Bekanntſchaft mit den Syſtemen der Philoſophie, gehört unter die Einleitungs- oder Vorbereitungskenntniſſe zur Geſchichte der Philoſophie. Was die pragmatiſche Behandlungsart aber der Geſchichte der Philoſophie betrift, d. h. in wie fern die Syſteme in Verbindung mit ihren Gründen gezeigt werden; ſo hält ſie der Verf. für die allein wahre und einzige, die der Geſchichte der Philoſophie zukommt. Was die kritiſche Behandlungsart betrift, ſo ſoll (S. 95) eine Geſchichte der Philoſophie keine Beurtheilung ſeyn, wie ſich die philoſophirende Vernunft in dem Veränderlichen der Syſteme dem Unveränderlichen in der Idee genähert habe.

Wenn bei der Geſchichte der Philoſophie von Seiten des Stoffs, der behandelt wird, Vorbereitungskenntniſſe vorausgeſetzt werden: ſo ergibt ſich nun auch nach derobigen Erklärung der Geſchichte der Philoſophie und dem darin aufgeſtellten Merkmale, „daſs nämlich die Syſteme auf ihre Quellen zurück geführt werden, und ihr Entſtehungsgrund darnach gezeigt werden muſs“ ein zweites nothwendiges Erforderniſs, als Propädeutik, in deren Beſitz der Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſeyn muſs, deren Beſitz aber auch nicht ſo leicht errungen werden kann, als alle jene hiſtoriſche Kenntniſs von den Syſtemen, welche als Einleitung gleichſam der Geſchichte der Philoſophie vorhergehen muſs; — es muſs nämlich eine Philoſophie ohne Syſtem da ſeyn, ein Ueberblik, eine Ueberſicht über alle Syſteme, die alle begrenzt, eine Wiſſenſchaft, welche das ganze Vorſtellungsvermögen von allen Seiten bis auf ſeine letzten Gründe ausgemeſſen hat, — eine Kritik der Vernunft. Syſteme der Philoſophie nach einem Syſtem auf Gründe zurückführen, das kann keine Geſchichte der Philoſophie geben, denn jenes Zurückführen der Syſteme nach einem Syſtem auf Gründe, ſchlieſst Einſeitigkeit, Partheilichkeit in ſich; und es müſsten hier ſo viele Geſchichten der Philoſophie ſeyn, ſo viele Syſteme da ſind, je nachdem einer von dieſem oder jenem Syſtem, das das ſeinige iſt, ausgehet. Jeder Geſchichtſchreiber, von einem Syſtem gehalten, würde andere Gründe erblicken, auf die die anderen Syſteme, die nicht die ſeinigen ſind, zurückgeführt werden

Digitized by Google

den müſsten; ja er würde aber auch ſelbſt nicht einmal dieſes Zurückführen leiſten können, da Syſtem Kritik des Vorſtellungsvermögens ausſchlieſst, jeder, der Syſteme hat, nur von einem Theile des Vorſtellungsvermögens ausgehet, aber nicht das ganze Vorſtellungsvermögen in ſeinem Umfange umfaſst. — Auf einer Höhe, die über alles wegſehen, alles überſchauen läſst, muſs der künftige Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſtehen, — denn bis jezt iſt er noch nicht exiſtirend, — er muſs, wie der Landſchaftsmahler auſserhalb der Landſchaft ſteht, die er aufnimmt, auſserhalb dem Gebiete philoſophiſcher Syſteme ſtehen, daſs alle Linien, alle Lichtſtrahlen auf ihn zulaufen, und daſs er ſo alles ausmeſſen, und alles bis auf die äuſſerſten Grenzen verfolgen kann. Und hier iſt denn der merkwürdige Gordiſche Knoten, der bis jezt noch nicht gelöſt iſt! — wenn auch ſchon die Werkzeuge, ihn zu löſen, da ſind, denn die Kritik der reinen Vernunft iſt erſchienen, — ſo ſind ſie doch noch nicht in Abſicht auf eine Geſchichte der Philoſophie gebraucht worden, wenn wir nicht vielleicht die einzelne Blicke ſelbſt, die der groſse Urheber der Kritik auf manche Syſteme thut, als Geſchichte einzelner Theile oder Syſteme der Philoſophie anſehen wollen, wie wir es können; denn wie Kant das Leibnitziſche Syſtem auf ſeine erſten Quellen und Gründe zurück geführt hat, daſs es nun ganz aufgedeckt bis auf die erſten Fäden, an welchen es mit den Gründen im Vorſtellungsvermögen zuſammenhängt, vor uns da liegt; ſo, glaube ich, muſs alle Geſchichte der Philoſophie behandelt werden, ſo iſt ſie pragmatiſch. Dieſes Zurückführen auf die erſten Gründe im Vorſtellungsvermögen iſt der Maaſsſtab aller Geſchichte der Philoſophie. Wie alſo hiſtoriſche Kenntniſs der Syſteme, objektiv in Rückſicht des Stoffs, die erſte Bedingung oder Propädeutik zur Geſchichte der Philoſophie iſt: ſo iſt nun eine Philoſophie ohne Syſtem, eine Kritik, die das ganze Vorſtellungsvermögen umſchlieſst, alle Beziehungen der einzelnen urſprünglichen Vermögen unter einander kennet, die zweite weſentliche Bedingung, ſubjektiv, zur Geſchichte der Philoſophie, — eine Bedingung, ohne die überhaupt gar keine Geſchichte der Philoſophie gedacht werden kann, in deren Begriff das nothwendige Merkmal jener Bedingungen ſelbſt liegt. Nur eine Kritik der reinen Vernunft kann eine Geſchichte der Philoſophie, unabänderlich für alle Zeiten, liefern, oder die Kenntniſs des Unveränderlichen der Philoſophie kann zeigen, wenn das Veränderliche der Philoſophie, die mannichfaltigen Syſteme möglich waren, je nachdem man von dieſem oder jenem Punkte im Vorſtellungsvermögen, von dieſem oder jenem Denkgeſetz, dieſer oder jener Beziehung der urſprünglichen Vermögen des menſchlichen Geiſtes untereinander beim Philoſophiren oder Nachdenken über die Gegenſtände, die in dieſem Gebiete liegen, ausgieng. —

Hier alſo die Auflöſung des Räthſels, und der in der That merkwürdigen Erſcheinung, warum wir noch keine Geſchichte der Philoſophie haben, und zugleich, wenn wir einige Hofnung hegen dürfen, warum wir ſie nun haben können! — Die Geſchichte der Philoſophie iſt das Ende alles Philoſophirens, und ſie kann nur erſt zu Stande gebracht werden, wenn eine wahre Philoſophie zu Stande gebracht worden.

Dieſe Gedanken des Hrn. Verf. verdienen gewiſs Aufmerkſamkeit, und auf jeden Fall würde ein Werk der Art, wie er es im Sinne hat, ein vortrefliches Werk ſeyn, wenn man ſich auch nicht vereinigen könnte, es eine Geſchichte der Philoſophie zu nennen, welcher Ausdruck wohl mehr für die Darſtellung der allmäligen Entſtehung philoſophiſcher Lehrgebäude zu paſſen ſcheint.

Digitized by Google

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.
IV. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by Google

INHALT.

I. Beurtheilungen.

1) *H. Stephani's* Anmerkungen zu Kants Rechtslehre. 563

2) *Dessen* Grundlinien der Rechtswissenschaft. 568

3) *Michaelis* philosophische Rechtslehre. 583

4) *Fichte's* Grundlage des N. R. 2ter Th. 597

5) *Bergks* Briefe über Kants Rechtslehre. 619

6) *Stephani's* Grundriss der Staatserziehungswissenschaft. 619

7) *Maimons* kritische Untersuchungen. 625

8) *Desselben* Werk von einem andern beurtheilt. 542

9) *Mellins* Encyclop. Wörterbuch 1. Th. 653

10) *Jakobs* allgemeine Religion. 667

11) *Standlins* Beurage 3 Bande. 688

12) *Delbrück* über Humanität. 701

13) *Shaw...ok* utrum ad deum timendum etc. 704

14) *Jakobs* vermischte philosophische Abhandlungen. 705

15) *Schwarz* Moralische Wissenschaften. 709

16) *Garvens* Vermischte Schriften 3. Th. 711

17) *Baylens* philosophisches Wörterbuch im Auszuge. 717

II. Abhandlungen.

I. Ueber die Offenbarung 719

II. Erinnerungen gegen zwei Behauptungen des Hrn. Prof Jakob in seiner philosophischen Rechtslehre. 743

III. Kürzester Ausdruck für die Principien der menschlichen Erkenntnis. 753

Digitized by Google

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by

9) Erlangen bei Joh. Jak. Palm: *Anmerkungen zu Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre* von *Heinrich Stephani* 1797. 8 Bog. gr. 8. (8 Gr.)

Dieſe Anmerkungen ſind der Aufmerkſamkeit des Publikums vollkommen würdig, ob ſie gleich hie und da aus einem zu individuellen Geſichtspunkte gefloſſen ſind, indem der Verf das Kantiſche Werk mit ſeiner im Sinne habenden Rechtswiſſenſchaft vergleicht und in ihm da Widerſprüche findet, wo es ſeiner Rechtswiſſenſchaft widerſpricht. Wir wollen uns hier hauptſächlich auf die Erinnerungen gegen Kant einlaſſen, die eignen Behauptungen des Verf. aber bei Beurtheilung ſeiner Rechtswiſſenſchaft prüfen.

Da der Verf. ſelbſt von kritiſchen Principien ausgeht; ſo ſind deſſen Erinnerungen nicht ſowohl gegen die Kantiſchen Grundſätze gerichtet, ſondern vielmehr gegen ſolche Behauptungen, worin nach Hrn Stephani's Meinung, Kant ſeinen eignen Grundſätzen nicht treu genug geblieben iſt. Er glaubt, daſs dieſe Abweichungen vorzüglich daher rühren, daſs Kant ſich zu ſehr nach den beſtehenden bürgerlichen poſitiven Geſetzen gerichtet, und ſein Raiſonnement nach derſelben bequemt habe. Allein Rec. findet dieſe Beſchuldigung ungegründet. Denn es iſt doch ganz verſchieden, ob man die philoſophiſchen Rechtsſätze von dem poſitiven herleitet und ob man, nachdem die reinen Rechtsgeſetze gefunden ſind, verſucht, wie die dunkeln Spuren derſelben in den beſtehenden poſitiven Einrichtungen ſich zeigen. Nur das letztere findet ſich in Kants Buche. Und wenn Kant nicht immer mit den wilden Raiſonneurs übereinſtimmt, welche alles beſtehende Poſitive deshalb verwerfen, weil es ihrer Theorie widerſpricht; ſo folgt doch noch gar nicht, daſs er die Vernunft durch das Poſitive eingeſchränkt habe.

Ueberhaupt iſt bei ſpekulativen Unterſuchungen eine groſse Behutſamkeit nöthig, und wenn das Reſultat derſelben gewiſſen gemeinen praktiſchen Begriffen entgegen iſt, welche ſeit Jahrtauſenden die Anerkennung aller gebildeten Völker für ſich haben; ſo iſt ein ſolcher ſpekulativer Satz jederzeit einem groſsen Verdachte ausgeſetzt, daſs er falſch ſeyn möchte. Denn es iſt weit wahrſcheinlicher, daſs ſich die Vernunft Eines Menſchen irret, als daſs der gemeine, jedoch durch Praxis cultivirte, Verſtand jahrtauſende lang in einem und eben denſelben Irrthume ſollte geblieben ſeyn, beſonders wenn der Begriff ein Faktum, oder ein einfaches Rechts- oder Pflichtverhältnis (nicht die abſtrakten Gründe deſſelben) betrifft. Aus dieſem Grunde iſt ein Syſtem, welches die gemeinen viele Jahrhunderte hindurch unter geſitteten Völkern ſich erhaltenden Rechtsbegriffen, als falſch

 und

und ungereimt darſtellt, allemal verdächtig, obgleich aus dieſem Grunde noch nicht verwerflich. Wir können nicht läugnen, daſs es uns ſo vorkömmt, als ob Hr. St. ſich das Geſchäft der Prüfung der Kantiſchen Rechtslehre allzuleicht dadurch gemacht hatte, daſs er von der Vorausſetzung ausgeht, als ob Kanten immer nur das poſitive Recht determinirt habe, gewiſſe Behauptungen in der reinen Rechtslehre auszuführen, welche nach Hrn. St. Meinung nicht in eine reine Rechtslehre gehören. Bei einem Manne, wie Kant iſt, kann man wohl vorausſetzen, daſs ihn etwas beſſeres beſtimmt habe, dieſes oder jenes zu behaupten, und wenn Hr. St. dieſer Idee nachgegangen wäre; ſo würde er, obgleich mit etwas mehr Mühe, oft viel tiefer liegende Gründe zu manchen Kantiſchen Behauptungen gefunden haben, welche in den metaphyſiſchen Anfangsgründen theils deutlich genug ausgedrückt ſind, theils leicht aus dem, was geſagt iſt, gefolgert werden können. Die Beſchuldigung, als ob ein Autor gewiſſer Privatrücksicht mehr als der Vernunfteinſicht gehorcht habe, iſt überdem gehäſſig, und darf ohne die evidentſten und allerſtärkſten Beweiſe nicht gemacht werden. Hr. St. macht ſie aber mehrmals. Bald ſoll Kant dem Militär in der groſsen Stadt, wo er lebt, bald der Regierung, bald den poſitiven Rechtsgelehrten ſich haben gefällig beweiſen wollen. Ob auch Vernunftgründe da ſeyn konnten, die den groſsen Mann beſtimmten, ſo und nicht anders zu urtheilen, hat Hr St. kaum unterſucht. Einige Bemerkungen zu den Anmerkungen des Hrn. St. werden hinreichend zeigen, daſs die letzteren nicht immer wohlgegründet ſind.

S. 13 wird Kanten der Vorwurf gemacht, als ob er die Rechtslehre der *ethiſchen* Geſetzgebung als Theile unterordne, welches ganz falſch iſt, und wobei ſich Hr. St. bloſs auf das Wortſpiel mit *ethiſch* und *moraliſch* gründet. Es mag wohl ſeyn, daſs Kant den Ausdruck *Moral* nicht ganz richtig gebraucht um dadurch die reine praktiſche Philoſophie überhaupt zu bezeichnen, aber die *Begriffe* des Rechts und der Tugend ſind deshalb genau genug geſchieden. Nach S. 14 ſoll er den Ausdruck *Legalität* falſch gedeutet und geſagt haben, daſs ſie *nur* die Uebereinſtimmung unſrer Handlungen mit den juridiſchen Geſetzen bedeute. Allein das *nur* ſchiebt Hr. St. Kanten unter. Man kann aus hundert Stellen ſeiner Schriften das lernen, was Hr. St. über die Bedeutung dieſes Worts S 14 ſagt. In den 4ten §. kommen ſehr gute Gedanken über den Unterſchied der Rechts- und Tugendlehre vor. In folgender Stelle Kants findet Hr. St einen Widerſpruch: „Ueberhaupt heiſsen die verbindenden Geſetze, für welche eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt, äuſsere Geſetze (leges externae). Unter dieſen ſind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äuſsere Geſetzgebung, a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äuſsere, aber *natürliche* Geſetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äuſsere Geſetzgebung gar nicht verbinden (alſo ohne die letztere nicht Geſetze ſeyn würden) heiſsen poſitive Geſetze. Es kann alſo eine äuſsere Geſetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte; alsdann aber müſste doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Autorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniſs, durch ſeine bloſse Willkühr andere zu verbinden) begründet.“ Hr. St. Anmerkung heiſst Zu den natürlichen Geſetzen, ſagt Kant in dieſer Stelle, findet eine Verbindlichkeit ſtatt, wenn ſolche auch nicht in eine äuſsere Geſetzgebung aufgenommen ſind. Darauf behauptet er, daſs eine äuſsere Geſetzgebung gedacht werden kann, die lauter natürliche Geſetze enthielte.

te. Und gleichwohl beſchreibt er die Geſetze der äuſsern Geſetzgebung als ſolche, welche keine Geſetze ſeyn würden, wenn ſie nicht als Geſetze äuſserlich aufgeſtellt ſind. Dieſs iſt widerſprechend; denn wenn dieſe in einer äuſsern Geſetzgebung aufgeſtellten Geſetze, natürliche Geſetze ſind, ſo ſind und bleiben dieſe, auch ohne Rezeption in jene, verbindende Geſetze." Dieſer vermeinte Widerſpruch fällt augenblicklich weg, wenn man bemerkt, dafs Kant den Unterſchied in eine *mögliche* und *wirkliche* äuſsere Geſetzgebung ſetzt. Er ſagt nämlich: Aeuſsere Geſetze überhaupt ſind ſolche, für welche eine äuſsere Geſetzgebung als *möglich* gedacht werden kann. Dieſe ſind nach ihm *natürliche*, wenn es nicht nöthig iſt, dafs eine *wirkliche* äuſsere Geſetzgebung ſie beſtimme, um ſie als gültig anzuerkennen, wenn ſie die Vernunft a priori beſtimmt; *poſitive*, wenn ſie einer wirklichen äuſseren Geſetzgebung, eines äuſseren Geſetzgebers bedürfen, um verbindend zu werden. Wo iſt nun hier der Widerſpruch? Und wie paſst alſo die S. 23 vorgebrachte Beſchuldigung? Was der Verf. S. 24 — 26 ſagt, iſt ziemlich richtig, aber nicht ſo neu, wie er zu glauben ſcheint. Der Tadel aber des Ausdrucks eines *poſitiven* Rechts, im Gegenſatz des *natürlichen* iſt nicht genug gegründet, weil das Natürliche hier dem *Willkührlichen* und *Veränderlichen* entgegen ſteht, welches letztere hier das *Poſitive* d. h. das durch menſchliche Einſicht und Willkühr näher beſtimmte Recht ausdrückt. Dieſe näheren Beſtimmungen des Rechts und der Mittel zu dem natürlichen Rechte zu gelangen, können allerdings veränderlich ſeyn, und man verlangt von ihnen weiter nichts, als dafs ſie den natürlichen und unveränderlichen Geſetzen nicht entgegen ſind. Es kann aber zwei, drei und mehr Fälle geben, die ſämtlich unter die allgemeine Rechtsformel paſſen, obgleich letztere keinen derſelben als nothwendig unter ſich begreift. Hier beſtimmt alſo die Willkühr, verſteht ſich unter den Schranken des natürlichen Rechtsgeſetzes den Inhalt des Rechts. — Eben ſo grundlos iſt der Tadel §. 6. Dort will Hr. St. die Wiſſenſchaft des poſitiven Rechts legis ſcientia oder Geſetzwiſſenſchaft und die Wiſſenſchaft des natürlichen Rechts, Rechtswiſſenſchaft juris ſcientia genennt wiſſen. Allein dieſes iſt eine höchſt unglückliche Wortgrübelei, weil beide Wiſſenſchaften Geſetzwiſſenſchaften ſind, und nur der Unterſchied zwiſchen natürlichen und poſitiven Geſetzen bezeichnet werden mufs. Uebrigens aber darf der Verf. gar nicht ſo bange ſeyn, dafs die übertriebene Beſchäftigung mit dem poſitiven Rechte den Lehrern des Naturrechts die Augen verblenden werde. Es giebt deren genug, die von dieſem Hinderniſſe nicht das mindeſte zu fürchten haben.

Kants Gedanken über Billigkeit und Nothrecht haben nach Hrn. St. ebenfalls allein ihren Grund in einer unglücklichen Rückſicht auf das beſtehende poſitive Recht. Allein wenn Hr. St. nur näher nachdenkt; ſo wird er finden, dafs der Grund davon viel tiefer in der Vernunft liegt, als er bisher geglaubt hat, und dafs ſich die dabei obwaltenden Schwierigkeiten gar nicht ſo leicht heben laſſen, als er in ſeiner gegebenen Auflöſung meint. Er meint nämlich, die Billigkeit drücke ein wahres Recht aus, das nach der Vernunft auch in jedem Falle ſehr wohl entſchieden werden könnte; das aber bis jetzt nicht darnach geſprochen werde, ſey blofs Mangel und Unvollkommenheit der bürgerlichen Geſetzgebung, die ſich aber wohl bis dahin verbeſſern laſſe. Kant behauptet die Vernunft habe hier gar kein allgemeines Rechtsgeſetz, das zur *rechtlichen* Entſcheidung hinreiche. Dafs dieſem aber wirklich ſo ſey, erhellet daraus dafs alle Entſcheidungen der Billigkeit zu

innern Gründen beruhen, die immer nur vors Gewiſſen gehören und zu einer *rechtlichen* Entſcheidung nie hinreichend ſind. — Was das *Nothrecht* betrift S. 86; ſo meint Hr. St. daſs hier allerdings nach der Vernunft eine Strafe ſtatt finden müſſe. Allein ſeine Gründe ſind ſehr ſchwach. Er meint nämlich, ein Menſch, der ſich des ſogenannten Nothrechtes bediene, könne doch für andere gefährlich werden, und deshalb müſſe er beſtraft werden. Aber dann würde man ihn ja 1) wegen künftiger d. i. noch nicht begangener Verbrechen d. h. unſchuldig beſtrafen und 2) ſind dergleichen Nothfälle ſo ſelten, daſs ſie unter Millionen Menſchen kaum einem und auch dieſem in ſeinem Leben nur einmal vorkommen. Da ich doch nun rechtlicher Weiſe weiter nichts aus ſeiner Handlung folgern kann, als: dieſer Menſch wird ſich wahrſcheinlich des ſogenannten Nothrechts wiederum bedienen, wenn er wieder in gleichen Fall kömmt; ſo würde es doch höchſt ungerecht ſeyn, ihn auf dieſe Wahrſcheinlichkeit ewig einzuſperren, da es weit wahrſcheinlicher iſt, daſs er nie wieder in gleichen Fall kommen wird. Und überhaupt wenn dieſe Wahrſcheinlichkeit ein Grund ſeyn ſollte, die Menſchen einzuſperren; ſo müſste man alle Menſchen ins Gefängniſs legen weil es von jedem höchſt wahrſcheinlich iſt, daſs ſeine Tugend in groſsen Nothfällen ſcheitern werde.

Die Eintheilung Kants in das Privatrecht und öffentliche Recht läſst ſich ebenfalls leicht rechtfertigen, da unter Privatrecht niemand ein partikuläres Recht, ſondern jeder dasjenige Recht verſteht, was allen Privatperſonen zukömmt, und unter dem öffentlichen Recht, das, was öffentlichen oder Staatsperſonen zukömmt. Dieſer Sprachgebrauch iſt hergebracht, und beſtimmt genug; der Tadel des Verf. aber läuft auf eine Kleinigkeitskrämerei hinaus, welches einem ſehr leicht begegnet, wenn man ſich einmal vorgeſetzt hat, ein Buch mit Tadel anzufüllen.

Was der Verf. über den Schenkungsvertrag S. 94 u. f. w. bemerkt, beruhet auf einem willkührlichen Grunde. Denn ein allgemeines Socialgeſetz, welches die Unveräuſserlichkeit des Willens (willkührlicher Dienſte) in ſich ſchlöſſe, würde alle Verträge unmöglich machen, und ein acceptirtes Geſchenk kann allerdings, auch nach dem allgemeinen Socialgeſetz ſchon erzwungen werden, weil die Haltung aller Verträge erzwungen werden kann. Vom Strafrecht hat Hr. St. eine ſolche Vorſtellung, welche den Begrif der Strafe gänzlich vernichtet; er hält es nämlich für ein bloſses Widerſtehungsrecht, und will jede Gewalt, mit der ich einem andern mein verweigertes Recht abdringe, Strafe genannt wiſſen. Sonach werde ich den Dieb ſchon beſtrafen, wenn ich ihm den mir geſtohlnen Apfel aus der Hand winde. Doch hiervon wird uns das eigne Syſtem des Verf. mehr Gelegenheit darbieten, ſeine Meinungen zu prüfen.

10) Erlangen bei Palm: *Grundlinien der Rechtswiſſenſchaft* oder *des ſogenannten Naturrechts* von *Heinrich Stephani*. Mit einer Vorrede: über die dem Menſchengeſchlechte ertheilte Aufgabe, den Begriff von Recht zur deutlichen Erkenntniſs zu bringen, und ihn in der Sinnenwelt geltend zu machen. 1797. 11 Bog. gr. 8. (10 Gr.)

Rec. hat dieſes Werk des Verf. mit Nutzen und Vergnügen geleſen, ob er gleich nicht allen ſeinen Behauptungen beitreten kann. Der Stil hat etwas anziehendes; ſein Ausdruck iſt kurz und leicht; ſeine Gedanken ſind gröſstentheils wahr und allemal

mal ſinnreich. Die hohe Begeiſterung von dem Rechtsbegriffe, welche in der Vorrede herrſcht, erfüllt den Leſer mit Achtung gegen den denkenden Verfaſſer, und wenn ihn gleich dieſer Zuſtand hie und da zu etwas raſchen und jugendlichen Urtheilen verleitet: ſo läſst doch die Wahrheitsliebe des Verf. hoffen, daſs er gern das wieder zurücknehmen werde, was er, nach vorgelegten Gründen für irrig erkennt. Deshalb glaubt Rec., daſs der Verf. auch ihm keine andere Abſicht, als die Erforſchung der Wahrheit zutrauen, und ſeine Gegenbemerkungen in dieſem Geiſte prüfen werde.

Die Einleitung S. 9 — beſchäftiget ſich auſſer mit den gewöhnlichen Vorbegriffen, auch mit dem erſten Grundſatze der Rechtswiſſenſchaft. Faſt zu peinlich iſt der Verf. in der Empfehlung ſeines Titels der Wiſſenſchaft, der doch in der That unbeſtimmter zu ſeyn ſcheint, als der Ausdruck *Naturrecht*. Denn ob man gleich unter dem letzteren Ausdrucke mancherlei wunderliche Dinge verſtanden hat; ſo leidet er doch, auch der Etymologie nach, einen ſehr richtigen Sinn, indem er das Recht andeutet, welches durch den Begriff der Natur des Menſchen beſtimmt wird, wo alſo Natur der Kunſt und Willkühr d. i. dem Poſitiven entgegen geſetzt wird. Da dieſer Sprachgebrauch ganz geläufig iſt: ſo iſt es gut, daſs er bleibe Hingegen hat der Ausdruck *Rechtswiſſenſchaft* eine ſolche Bedeutung, daſs man auch die ſyſtematiſche Erkenntniſs poſitiver Rechte darunter verſtehen kann. Ob nun gleich Hr. St. dieſen Sprachgebrauch miſsbilliget, ſo wird ſeine Auktorität doch ſchwerlich hinreichen, ihn abzuſchaffen, zumal da ſeine Gründe dazu nicht wichtig genug zu ſeyn ſcheinen, und die neuen in Vorſchlag gebrauchten Ausdrücke, den Sprachkundigen ſchwerlich annehmlich ſeyn dürften So will er die poſitive Rechtswiſſenſchaft, *Geſetzwiſſenſchaft* genannt wiſſen. Allein jede Rechtswiſſenſchaft iſt auch eine Geſetzwiſſenſchaft, und das Geſetz iſt nichts anders als das, wodurch das Recht beſtimmt wird. Ohnerachtet alſo der Unterſchied der Sachen gewiſs ſo wichtig iſt, als der Hr. Verf. meint: ſo ſcheinen doch die alten Worte (natürliche und poſitive Geſetze und Rechte) weit paſſender zu ſeyn, als die, welche der Verf. in Vorſchlag bringt (Recht und Geſetz) der vierte Abſchnitt der Einleitung S. 23 u. ſ. w. iſt in dem Syſteme des Hrn. Verf. ſehr wichtig, weil er den oberſten Grundſatz der Rechtswiſſenſchaft begründet. Wir müſſen hier ſeine eignen Worte anführen, damit wir unſern Leſern ſelbſt das Urtheil überlaſſen, ob ſich etwa unſere Gegenbemerkungen auf Miſsverſtand gründen. „Der Menſch, heiſst es S. 23, gehört als Vernunftweſen in die Geiſterwelt, deren Mitglieder ihrem eignen Geſetze unterworfen ſind, und wegen dieſer ihrer Unabhängigkeit von fremder Geſetzgebung *frei* genannt werden.“ Dieſes iſt ein Lehrſatz aus der theoretiſchen Philoſophie, der mit der Vernunftkritik wenig zuſammen zu ſtimmen ſcheint. Denn 1) iſt die Geiſterwelt ein uns ganz unzugängliches Feld; ob es alſo deren gebe oder nicht, wer kann das wiſſen; wir kennen nur Vernunftweſen in der Sinnenwelt, und deren Geſetze ſollen wir allein erforſchen; 2) „die Geiſter ſind ihren eignen Geſetzen unterworfen,“ hat einen doppelten Sinn. Es kann nemlich heiſſen a) ſolchen, die ſie ſich ſelbſt geben und b) ſolchen, denen keine andern Weſen unterworfen ſind, hieſſe es das letztere; ſo wären die Sinnenweſen ebenfalls *frei*, nämlich frei von den Geſetzen des Geiſterreichs. Der Ausdruck iſt alſo unbeſtimmt. „Die Vernunft, heiſst es weiter, kündiget ſich uns in allen ihren erſcheinenden Aeuſſerungen als eine formale oder regulirende Kraft an, die jeden ihr gegebnen Stoff auf

Ein-

Einheit bringt. So im Gedanken, ſo im Willensreiche.“ Dieſer Behauptung ſteht ſehr viel entgegen. Dann entweder will ſie nur ſo viel ſagen, als: die Vernunft denkt und will ſtets durch das Ich (durch die Einheit des Bewuſstſeyns) d. i. als Eine Perſon. Dann iſt der Satz zwar wahr, aber gänzlich unfruchtbar, um irgend eine Folge daraus herzuleiten; oder er bedeutet: die Vernunft denkt und will ſtets einſtimmig mit den oberſten Principien des Wahren und Guten; dann aber iſt der Satz ohne Beweis und falſch, weil die Erfahrung alle Tage das Gegentheil lehrt. Unſtreitig kann der Verf. nur den erſteren Sinn meinen. Die folgenden Paragraphen lehren, daſs der Menſch als Sinnenweſen, dem Naturmechanismus unterworfen, folglich *unfrei* (hier iſt der Sprache ohne Noth Gewalt angethan) ſey, und daſs die Vernunft durch den Willen, dem ſie Geſetze vorſchreibe, wirkſamen Einfluſs in dem Reiche der Veränderungen erhalte, und in wiefern der Wille *oder* das, was geſchehen ſoll, der Gegenſtand der Geſetzgebung ſey, werde die Vernunft *praktiſche* genannt, zum Unterſchiede von der theoretiſchen, die es mit denken *oder* dem was iſt, zu ſchaffen habe. Alles dieſes findet Rec. wieder ſchwankend. Hier wird erſtlich die praktiſche Vernunft von dem Willen ſo unterſchieden, daſs jene das geſetzgebende Vermögen, dieſer das ausführende phyſiſche Vermögen iſt. Dieſes iſt annehmlich. Aber das *Oder* in der Anmerkung kann entweder explicative ſtatt *das iſt* oder copulative genommen werden. Im letzten Falle würde der Satz ganz falſch ſeyn, weil der Wille, als Naturvermögen betrachtet, gar nicht unter der Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft ſteht. Hierauf kömmt nun Hr. St. zu ſeiner Grundbehauptung: „Dasjenige Geſetz für den Willen, wodurch die höchſte Einheit in demſelben erzeugt wird, heiſst das Geſetz der Identität oder der höchſten Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Was Widerſtreit enthält, iſt dieſer Einheit und mithin dem oberſten Geſetze der praktiſchen Vernunft geradezu entgegengeſetzt, weil es von ihr nicht in Ein Bewuſstſeyn gebracht werden kann. Durch dieſes höchſte praktiſche Vernunftgeſetz ſucht die Vernunft oder unſer reines Ich, ſich die Sinnenwelt oder alles, was zum Nicht-Ich gehöret, zu unterwerfen. Oder noch kürzer: alles Vernünftige Handeln hat zum höchſten Zwecke, das Geſetz der Identität in der Sinnenwelt geltend zu machen.“ Hierbei werden Hrn Fichte's Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten citirt. Rec. muſs bekennen, daſs ihm dieſes Geſetz der Identität entweder höchſt unfruchtbar und ohne praktiſche Anwendung oder wenn man ihm einen realen Sinn geben wollte, ganz falſch zu ſeyn ſcheint. Nämlich, wenn dieſes Geſetz wahr ſeyn ſoll; ſo iſt es kein anderes, als: *Alles was ich will, will mein ganzes Ich*, d. h. will ich. Darin beſteht die höchſte formale Einheit des Willens. Aber dieſes iſt kein praktiſches Geſetz, ſondern ein Naturgeſetz des Willens oder vielmehr der blos formale Begriff des Willens. Dieſem iſt alles Wollen unterworfen d. h. der Wille will alles, was er will. Der Böſewicht folgt ihm ſo gut, als der Tugendheld. Dieſes iſt alſo gar kein *praktiſches* Geſetz, kein *Sollen*, das die Vernunft aus ſich ſelbſt entwickelt. Umſonſt wird man ſich bemühen, dieſes Sollen in jenem Geſetze zu finden. Es ſcheint alſo allerdings, daſs dieſes, wie Kant lehrt, das Urſprüngliche ſey, wodurch ſich die praktiſche Vernunft ankündiget, und daſs alles weitere Hinaufſteigen über dieſes Sollen, um es noch höher abzuleiten, vergeblich ſey. Wir wollen dem Verf. weiter folgen: „In dem Reiche willkührlicher Handlungen — ſoll das höchſte Geſetz der praktiſchen Vernunft gel-

geltend gemacht werden. (Aber das angeführte Geſetz der Identität oder der Uebereinſtimmung deſſen, was man will, mit dem Wollen überhaupt, iſt ja ſtets gültig und geltend. Es iſt Naturgeſetz, oder vielmehr der Wille ſelbſt.) „Ehe ſie aber einen Schritt weiter in der Geſetzgebung für dieſe ihre Welt der Willkühr thun kann, muſs ſie zu allererſt über die Konkurrenz mehrerer Vernunftweſen entſcheiden, mit welchen ſie ſich im Reiche der Erſcheinung in Geſellſchaft (in dem Verhältniſſe phyſiſcher Wechſelwirkung) ſieht.

Der Spielraum unſerer Willkühr iſt eine Gemeinſchaft. Dieſe Gemeinſchaft phyſiſcher Wirkſamkeit bringt, weil jeder Menſch eine wirkſame Kraft iſt, natürlicher Weiſe ein Zuſammentreffen von Wirkungen oder einen bellum omnium contra omnes hervor, den die praktiſche Vernunft vor allen Dingen zu entſcheiden oder unter ihr höchſtes Geſetz der Einheit zu bringen hat. Das Geſetz der Identität, angewandt auf dieſen Widerſtreit von Zuſammenwirkungen, muſs das höchſte Socialgeſetz hervorbringen, wodurch der Widerſtreit in der Konkurrenz mehrerer nach Willkühr handelnder Kräfte aufgehoben und völlige Einheit in dem geſellſchaftlichen Verhältniſſe (Sozialzuſtande), in welchem die Menſchen als erſcheinende Weſen des Sinnenreiches ſtehen, erſchaffen wird.

Dieſes durch Anwendung des oberſten Geſetzes der praktiſchen Vernunft auf den geſellſchaftlichen Zuſtand des Menſchen in der Sinnenwelt erzeugte höchſte Sozialgeſetz iſt das Geſetz der Gleichheit. Denn nur dadurch iſt aller Widerſtreit bei demſelben zu heben und die von der Vernunft verlangte Einheit hervorzubringen, wenn keinem Mitgliede dieſes Sozialverhältniſſes mehr als dem andern verboten, und keinem mehr als dem andern verſtattet wird.“ Alles dieſes hat der Hr. Verf. ſehr dunkel ausgedrückt, welches jedoch mehr in der Unmöglichkeit die Sätze zu verbinden, als in den Talenten des Verf. liegt. Denn man begreift nicht, wie aus dem Geſetze der Identität das Geſetz der Gleichheit abgeleitet werden kann. Denn jeder Menſch kann wollen was er will d. i. identiſch mit dem Wollen überhaupt wollen, wenn auch die gröſste Ungleichheit unter den Menſchen herrſcht. Das Geſetz der Identität fodert nur, daſs jeder ohne Widerſtreit ſeines eignen Willens d. i. durch ſeinen Willen ſelbſt wollen könne, daſs alle *in Harmonie* etwas wollen, wird zur Möglichkeit des Willens gar nicht erfodert. Eine ſolche Einheit fließt aus der Vernunft nicht nothwendig, und es widerſtreitet der Vernunft überhaupt gar nicht das Gegentheil davon zu wollen. Denn wir ſehen, daſs die Vernunft in den Menſchen alle Tage das Gegentheil will und thut, ohne daſs ſie ſich dadurch ſelbſt vernichtet. Ueberdem widerſtreitet dem Geſetze der Wechſelwirkung es gar nicht, daſs die Kräfte im einzelnen ungleich ſind. Dieſes Geſetz geht nur aufs Ganze. Und ſo könnte auch wohl im moraliſchen Reiche eine Ungleichheit der einzelnen Glieder mit dem Geſetze, daſs alle in Wechſelwirkung ſtehen, ſich vertragen. Der Krieg der Elemente iſt keine Unordnung in der Natur. Wäre aber dieſer Begriff der Gleichheit in der ſittlichen Natur des Menſchen urſprünglich gegründet, dann wäre, das ganze Geſetz der Identität, das hier an die Spitze geſtellt wird, zur Erkenntniſs jenes Geſetzes überflüſſig. Im übrigen iſt das vom Verf. aufgeſtellte Geſetz der Gleichheit allerdings dasjenige, worauf ſich das Naturrecht bauen läſst; das Geſetz iſt eine *Folge* des urſprünglichen Sittengeſetzes. Was der Hr. Verf. weiter zur Entwickelung ſeines Begriffs der Rechtswiſſenſchaft ſagt, iſt gut. Sie wird §. 46. als die Wiſſenſchaft erklärt, „welche die-

die Grenzbeſtimmungen unſrer Unabhängigkeit im Reiche der phyſiſchen Gemeinſchaft (der Socialfreiheit) unter dem Namen gegenſeitiger Rechte und Verbindlichkeiten vorträgt." Statt des ungewöhnlichen Ausdrucks *im Reiche der phyſiſchen Gemeinſchaft* kann man unbeſchadet des Begriffs, *in Geſellſchaft* ſetzen. Vermöge dieſes neuen vermeintlich praktiſchen Geſetzes glaubt nun der Verf. im 5ten Abſchn. aus dem Unterſchied zwiſchen Moral und Rechtslehre genau angeben zu können. Da aber die Wahrheit des erſtern Geſetzes nicht erwieſen iſt; ſo wird eine Prüfung der Folgen überflüſſig ſeyn. Es gibt nämlich nach Hrn. St das Geſetz der Identität angewandt im Reiche der Erſcheinung eine doppelte Geſetzgebung, eine für die im phyſiſchen Rapporte ſtehenden Vernunftweſen, wodurch jedem ſein Reich freier Wirkſamkeit in der Gemeinwelt abgemeſſen wird, die andere erſtreckt ſich auf dieſes jedem abgemeſſene Reich unabhängiger Wirkſamkeit, um daſelbſt Einheit hervorzubringen. Jenes ſey die *rechtliche*, dieſes die *moraliſche* Geſetzgebung. Allein das erſtere iſt ja ebenfalls moraliſche Geſetzgebung. Denn dieſe Grenze zu beobachten iſt auch innerlich geboten d. h. Pflicht. Der Kantiſche Unterſchied, daſs die Rechtslehre von der Tugendlehre ſich dadurch unterſcheide, daſs jene durch eine äuſsere, dieſe durch eine innere Geſetzgebung zu Stande komme, weit charakteriſtiſcher. Beide ſind aber auch nach Kant in dem Praktiſchen oder in der ſittlichen Natur des Menſchen gegründet, deſſen Weſen darin beſteht, daſs ſich alle vernünftige Weſen nach Geſetzen der Allgemeinheit d. i. der Gleichheit behandeln und betrachten ſollen. Der 6te Abſchnitt gibt den oberſten Rechtsgrundſatz an, der aus dem höchſten Socialgeſetze abgeleitet wird. Das höchſte Socialgeſetz nämlich heiſst: (p. 43) „Die Menſchen ſind ſich in ihrem geſellſchaftlichen Verhältniſſe, in welchem ſie als wirkſame Kräfte des Sinnenreichs ſtehen, vollkommen gleich, oder beſitzen gleiche Grenzbeſtimmungen für ihre Willkühr in dem Reiche phyſiſcher Gemeinſchaft." Der praktiſche Rechtsgrundſatz lautet: „Jeder Menſch iſt zu alle dem befugt, was er zugleich ewig als eine Befugniſs für alle Menſchen feſtſetzen, d. h. unter das Geſetz der Gleichheit ſubſumiren könne, und negativ: Kein Menſch iſt zu etwas befugt, was er nicht zugleich ewig, als eine Befugniſs für alle Menſchen feſtſtellen kann — Obgleich dieſe Ausdrücke einen ganz richtigen Sinn leiden: ſo bedürfen ſie doch einiger Gunſt, um richtig verſtanden zu werden. Die Kritik könnte aber leicht erinnern, daſs die Befugniſſe unter den Menſchen ſehr ungleich ſind. Denn der eine hat die Befugniſs zu regieren, der andere hat ſie nicht. Der Grundſatz erfodert den Zuſatz: *unter gleichen Bedingungen*, eine Auslaſſung, welche zu vielen Misdeutungen Anlaſs geben kann. Die Haupttheile der Rechtswiſſenſchaft ſind nach dem Verf. das *allgemeine* und *ſpecielle* Geſellſchaftsrecht. Unter jenen verſteht er das Recht im abſoluten oder natürlichen Zuſtande der Menſchen; unter dieſem das Recht in den willkührlichen oder künſtlichen Ständen. Das erſtere zerfällt in das *Perſonalrecht*, *Sachenrecht* und *Eigenthums Tauſchrechts* und *Kriegsrechts*. Das beſondere Geſellſchaftsrecht zerfällt in Beziehung auf die perennirenden Theile in das einfache (Familienrecht) vielfache (Staatsrecht) allgemeine (Staatsgeſellſchaftsrecht) und endlich das Völkerrecht. Die vorliegenden Bogen faſſen nur den *erſten* Theil in ſich. Zu dem Perſonalrechte rechnet der Verf. 1) das Recht auf Freiheit, und ſchlieſst Tit 2) den freien Gebrauch des Verſtandes und Willens ein. Hieraus aber wird S. 62 u. f. w. eine Folge gezogen, welche falſch

falſch iſt, weil ſie ſich auf einen Miſsverſtand des Rechts auf Freiheit gründet. Der Verf. ſchlieſst nämlich ſo: „Jedermann iſt daher (vermöge des Rechts auf die Freiheit ſelbſt zu urtheilen) verbunden, keinem ſeine Ueberzeugung weder von dem Gehalte, noch von dem rechten Gebrauche dieſer praktiſchen Begriffe aufzudringen; denn es widerſtreitet dem Geſetze der Gleichheit, etwas zu ſeinem unabhängigen Gebiete zu rechnen, was man nicht auch zugleich zu dem unabhängigen Gebiete des andern rechnen will. Weil A kein Recht hat, den freien Weltbürger B zu zwingen, das als Recht in ſeiner Ueberzeugung aufzunehmen, was A dafür erkennt: ſo hat nach dem höchſten Geſetze der Gleichheit auch B das Recht nicht, A zuzumuthen, ſich ſeinem Ausſpruche über Recht zu unterwerfen. Als allgemeines Geſetz gilt der Satz daher: Jeder Menſch iſt ſein eigner Richter, d. h. Jeder entſcheidet mit ſeiner eigenen Vernunft über Recht und Unrecht. Was ich als Recht erkenne, das darf ich auch geltend machen. Daher iſt nicht nur jedes Weſen, dem Perſönlichkeit zukommt, ſein eigener Richter, ſondern auch ſein eigener Exekutor, d. h. Jeder hat das Recht, die Art von Wirkſamkeit geltend zu machen, die ihm ſeiner Ueberzeugung nach durch das Sozialgeſetz zukommt. Weil dieſes Recht einem jedem zukommt, ſo kann man nicht ſagen, daſs A von B die Verbindlichkeit fordern kann, ſein Recht anzuerkennen: denn B hat als eigener Richter zu entſcheiden, ob für ihn nach dem Sozialgeſetze hier eine Verbindlichkeit eintritt oder nicht. Hierauf gründet ſich die Möglichkeit vom Rechtsſtreite. Bei einem Rechtsſtreite iſt jeder befugt, die gröſsere phyſiſche Macht, welche er vor dem andern beſitzt, zur Geltendmachung ſeiner Rechtſame zu gebrauchen; und der Schwächere kann nicht deswegen, weil er der Schwächere iſt, von dem Stärkern fordern, ſeine Entſcheidung über Recht anzunehmen. Es gibt mithin in dieſem rechtlichen Sinne ein wirkliches jus fortioris.“

Dieſem Raiſonnement muſs man folgendes entgegenſetzen: Jeder kann nur das Recht haben, ſein *wahres* (nicht bloſs vermeintes) Recht mit Gewalt durchzuſetzen. Ehe er alſo Gewalt braucht muſs er gewiſs ſeyn, daſs ſein Recht wahr ſey. Wenn nun zwei in einen Rechtsſtreit gerathen; ſo muſs Einer nothwendig Unrecht haben. Dieſes aber, auch für den andern *gültig* zu entſcheiden, kann ſich keiner von beiden anmaſſen, weil jeder dem andern gleiche Rechte zugeſtehen muſs. Folglich darf dem Rechte nach keiner gegen den andern, der ſein Recht beſtreitet, mit Gewalt durchſetzen, und es iſt in dieſem Falle rechtlich unmöglich, zu ſeinem Rechte zu gelangen. Denn die Stärke kann unmöglich das Recht entſcheiden; ſie kann nur, wenn es entſchieden iſt, dazu verhelfen. Da es aber doch ein nothwendiger Zweck der Vernunft iſt, daſs jeder möglichſt zu ſeinen Rechten gelange; ſo iſt auch das einzige Mittel hierzu nothwendig. Dieſes iſt aber, daſs in ſtreitigen Fällen ein Dritter, der nicht partheiiſch iſt, Richter werde. Wer ſich dieſes nicht will gefallen laſſen, hat präſumirlich Unrecht, und wird daher mit Recht im Streite gezwungen. Denn das Nichtwollen eines unpartheiiſchen Richters in ſtreitigen Fällen, iſt ſchon ſelbſt eine Verletzung des Rechts des andern, weil es ein Wille iſt, dem andern in alle Ewigkeit Unrecht zu geben, ſobald deſſen Rechte mit den ſeinigen in Colliſion kommen. Es folgt dieſes auch in der That aus des Verf. Grundſätzen ſelbſt. Denn ob er gleich mit Recht S. 129 Niemanden das Recht einräumt, dem andern vorzuſchreiben, was er für pflichtmäſsig zu halten habe; ſo ſoll doch jeder die Verbindlichkeit haben, die Freiheit

des andern anzuerkennen. Hieraus fließt aber, daſs auch jeder ein Recht hat, von dem andern zu fodern, daſs er ſeine Freiheit im Handeln (praktiſch) anerkenne d. h. ſie nicht verletze, was er auch *theoretiſch* davon denken mag. Iſt aber dieſs; ſo hat jeder auch die Verbindlichkeit das Recht des andern (das allemal einen Theil ſeiner Freiheit ausmacht) ſo lange zu reſpectiren, als nicht rechtskräftig entſchieden iſt, daſs es kein Recht iſt. Die Entſcheidung deſſen aber, der das Recht des andern beſtreitet, kann unmöglich rechtskräftig ſeyn, weil ſonſt auch (nach dem Princip der Gleichheit) die Entſcheidung des andern rechtskräftig ſeyn, folglich ſich gegenſeitig vernichten würde. Hier iſt alſo gar kein anderer Ausweg, als die Entſcheidung eines Dritten, die folglich durch die Vernunft ſelbſt als eben ſo nothwendig erkannt wird, als der Satz, daſs jeder ſein Recht rechtlich ausführen könne, weil er die einzige Bedingung der rechtlichen Ausübung des Rechts in ſtreitigen Fällen enthält. — Das Recht des Menſchen über ſeinen Körper wird Tit. I. I. ſehr gut deducirt. Wenn nun aber aus dem Rechtsgrundſatz gefolgert wird, daſs jedermann das Recht haben müſſe, ſeinen Körper beliebig als Sache zu behandeln, folglich auch, ſich zu entleiben, Onanie und Sodomiterei zu treiben u. ſ. w. alles in wiefern dadurch anderer Freiheit nur nicht verletzt wird: ſo iſt dieſes eine Folge, welche das Princip ſelbſt verdächtig macht, wenn ſie wirklich daraus flöſſe. Denn es ſcheint in der That mehr als bloſses Vorurtheil zu ſeyn, daſs jedermann, der nicht ein beſonderes Rechtsſyſtem im Kopfe hat, es mit den Rechten und der geſetzmäſsigen Freiheit verträglich findet, einen Menſchen, der im Begriffe iſt, die Menſchheit (Lebenstrieb und Fortpflanzungstrieb unter vernünftiger Leitung) in ſeiner Perſon zu zerſtören, mit Gewalt davon abzuhalten, und das Recht auf Freiheit ſcheint ſich daher nicht bis auf die Vernichtung derBedingungen, unter denen allein das Menſchengeſchlecht ja die Freiheit ſelbſt exiſtiren kann zu erſtrecken. Man kann nur die Freiheit als recht erkennen, welche allgemein gewollt werden kann; und diejenige Einſchränkung der Freiheit iſt unrecht, in welche nicht jedermann einſtimmen kann. Nun kann es aber ſehr wohl als allgemeiner Wille gedacht werden, daſs dem Willen eines jeden da Einhalt geſchehe, wo er die Rechte der Menſchheit in ſeiner eignen Perſon verletzen will, weil, daſs ein ſolcher Wille mit der Vernunft beſtehe, auch nicht einmal denkbar iſt.

Das Eigenthumsrecht gründet der Verf. wie mehrere auf die den Sachen gegebene Form. Denn, ſagt er, dieſe ſey ein Produkt der menſchlichen Thätigkeit und als ſolche etwas der Perſon eignes, daſs deshalb nicht ins Sachenreich verletzt werden könne. Allein, daſs das Produkt menſchlicher Thätigkeit etwas der Perſon eignes ſey, bedarf eben eines Beweiſes. Von ſelbſt wenigſtens erhellet es nicht, daſs ein Grasplatz, auf welchem ein anderer das Gras durch ſein Liegen niedergedrückt hat, deshalb des andern Eigenthum ſey, oder daſs ich ohne Einwilligung des andern nicht in die von ihm gemachten Fuſstapfen, als das Produkt ſeiner Thätigkeit, treten dürfe. Der Grund des Miſsgriffs liegt wohl darin, daſs Hr. St. das Eigenthum durch phyſiſche Urſachen begründen will, da dieſes allein durch Ideen geſchehen muſs. Aus eben dieſen Gründen rührt es her, daſs der Verfaſſer alle Verträge, in wiefern ſie blos ideale Rechtsübertragungen ſind, für rechtlich unmöglich hält, ein Paradoxon, das auf lauter willkührlichen Vorausſetzungen beruhet. Der Menſch kann ja nicht blos über körperliche Sachen, er kann auch über geiſtige Dinge d. i. ſeine Entſchlüſ-

Digitized by Google

schlüsse, seinen Willen u. s. w. in gewisser Rücksicht verfügen. Er kann also auch dem andern ein Recht übertragen und dieser kann es annehmen, welches, wie alle Rechtshandlungen lauter idealische Handlungen sind. Ist aber die Annahme geschehen; dann hat der andere kein Recht mehr an der übertragenen Sache; was hilft ihm also nun die Aenderung seines Willens? Aber nach Hrn. St. kann z. E. eine geschenkte Sache nie Eigenthum des Beschenkten werden, er müsste denn die Form des Dinges ändern. Sonst nimmt der Schenkende sein Geschenk nach Belieben wieder zurück und das mit vollem Rechte. Billig hatte Hr. St. bei so wunderlichen Folgen einen Fehler in seiner Theorie vermuthen sollen. Er hat in der That ein allzugroßes Vertrauen zu derselben. Auf eine sehr seltsame Weise sucht der Verf. die Testamente und Erbfolge zu retten. Er meint nämlich dieses Recht könne blos von denen erkannt werden, welche an die Unsterblichkeit der Seele glaubten (§. 245.) und ein Testament sey nichts anders, als der hinterlassene Wille einer noch fort existirenden, nur aus unsern Gesichtskreise verschwundenen Person, wie ihre hinterlassene Besitzungen auf diesem Planetentheile der Welt verwaltet werden sollen, (§. 226) der so lange respectirt werden müsse, als sich Zeichen des Eigenthums an seinen Sachen befänden. Einen mislicheren Grund könnte man wohl den Testamenten und der Erbfolge nicht geben. Die Lehnsherren kommen nach des Verf. Theorie sehr übel weg. Denn nach derselben (§. 265. Anm.) müssen sie Gott danken, wenn die Gutseigner nicht noch einigemal so viel von ihnen fodern, als das Lehngut werth ist. Der Abschnitt über das Tauschrecht enthielt viel interessantes.

Die Lehre von den Strafen, welche der Verf. aufstellt, ist gewis falsch. Schon der Begriff der Strafe §. 162. ist unrichtig. Es heisst: „Unter *Strafen* werden andern zugefügte Uebel verstanden, welche zur Absicht haben, ihn von gewissen Handlungen abzuhalten. Sie heissen rechtliche, wenn sie als Mittel gebraucht werden, uns gegen Angriffe unserer Rechtsame zu sichern." Nach diesem Begriffe würde es also eine rechtliche Strafe seyn, wenn ich, weil ich denke, dass ein schlafender Mann im Walde mich überfallen möchte, denselben in Fesseln legte. Das, was ein jeder im Begriffe der Strafe wesentlich denkt, dass sie ein, *um einer Beleidigung willen* zugefügtes Uebel sey, soll ganz weggelassen. Der Verf hat sich indessen §. 365 selbst verbessert, wo er das Princip der Strafmittel also angibt: „Jedem Menschen, der ungerecht handelt, darf so viel Uebel angethan werden, als nöthig ist, um gegen ihn die Rechte anderer sicher zu stellen." In diesem Princip wird die Beleidigung als der Grund der Strafe aufgestellt, und die Sicherstellung der Rechte wird nur als das Mass der Strafe angegeben. In dem Raisonnement aber ist die Sicherstellung der Rechte als Grund und Mass zugleich gebraucht, wodurch die ganze Lehre von der Strafe verwirrt und selbst der ganze Begriff derselben verfälscht wird. Der Rechtsgrund der Strafe ist nämlich allemal die Beleidigung. Denn wo keine Beleidigung ist, findet keine Strafe statt. Das Mass ist die Idee von einem Uebel, das, wenn es allemal gewis erfolgte, stark genug gewesen seyn würde, die Beleidigung zu verhindern. Dass nun die Strafe die Beleidigung nicht wirklich verhindert, rührt blos davon her, dass der Beleidigende die Hofnung hat, dass er nicht werde bestraft werden. Sollte die *wirkliche* Verhinderung der Beleidigung der Grund der Strafe seyn; so würde die Strafe nie statt finden, weil die Beleidigung schon begangen seyn muss, ehe gestraft werden

darf. Iſt aber die Beleidigung der allein hinreichende Grund der Strafe; ſo iſt ſie gerecht, der Erfolg mag ausfallen wie er will. Daſs aber die Strafe nicht grauſam durch Leidenſchaft beſtimmt werde, iſt durch das Vernunftprincip verhindert, welches ihr das Maſs vorſchreibt, nämlich: Es ſoll kein gröſseres Uebel gewählt werden, als welches, wenn es ſich der Beleidiger vorher als gewiſs erfolgend vorſtellte, ihn verhindern würde, die Beleidigung zu begehen. Dieſes ſcheint die einzige richtige Theorie der Strafe zu ſeyn. Sie ſtimmt mit den Begriffen der gemeinen moraliſchen Vernunft überein, und entgeht allen ſonſtigen Einwürfen. Der Tod iſt nach dieſer Theorie in allen den Fällen, eine gerechte Strafe, wo keine Vorſtellung eines Uebels, als die Vorſtellung des gewiſſen Todes ſtark genug ſeyn würde, den Miſſethäter von ſeiner That zurückzuhalten. Hiermit ſtimmt die gemeine ſittliche Vernunft, die in ihren Reſultaten (nicht in Feſtſetzung der Grundſätze a priori) beſonders, wenn ſie allgemein ſind und Jahrtauſende beſtanden haben, weit unverdächtiger iſt, als ein neues philoſophiſches Syſtem.

11) Leipzig bei Reinike und Hinrichs: Philoſophiſche Rechtslehre zur Erläuterung über J. G. Fichte's Grundlage des Naturrechts, nebſt einem Auszuge derſelben mit Rückſicht auf I. Kants Entwurf zum ewigen Frieden und metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. Von *Chriſtian Friedrich Michaelis*, Lehrer der Philoſophie zu Leipzig. Erſter Theil 1797. 8. (16 B. kl. 8.)

Dieſer erſte Theil des Kommentars des Fichtiſchen Naturrechts geht nur bis zum zweiten Hauptſtück. Die auf dem Titel verſprochene Rückſicht auf Kants metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre wird erſt in den folgenden Theilen erfüllt, da dieſer erſte Theil ſchon fertig war, als jenes Werk erſchien. In wie weit es dem Hrn. Verf. gelungen ſey, ſeinen Endzweck zu erreichen, welcher laut der Vorrede war, „*einige* Dunkelheiten des Fichtiſchen Naturrechts zu zerſtreuen, *einige* ſchwere Sätze durch gefällige Einkleidung geläufiger zu machen, wird man leicht ſelbſt aus folgenden Proben beurtheilen können. Die drei erſten Abſchnitte der Fichtiſchen Grundlage lauten alſo; „Der Charakter der Vernünftigkeit wird durch das Ich bezeichnet, und beſteht darinn, daſs das Handelnde und Behandelnde (Subjekt und Objekt) Eins und ebendaſſelbe ſey. Was für mich da iſt, iſt in mir da; aber nichts iſt in mir; als durch ein Handeln auf mich, was ich anſchaue, ſchaue ich in mir ſelbſt an, aber nichts iſt in mir anzuſchauen, als mein Handeln. Das Ich iſt nichts anders, als ein Handeln auf ſich ſelbſt (in ſich zurückgehende, ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit. Das Ich (oder vernünftige Weſen) handelt entweder nothwendig oder mit Freiheit. Das Ich iſt, wiefern es ſich als ſeiend ſetzt d. h. ſeiner ſelbſt ſich bewuſst iſt. Denn das Seyn (des Ich und Nichtich) iſt beſtimmte Modifikation des Bewuſstſeyns, ohne das es kein Seyn giebt." Dieſes kommentirt Hr. Dr. M. wie folget: „Alle Philoſophie, die theoretiſche wie die praktiſche, muſs vom Ich ausgehen, das Ich zum Grunde legen, oder wenigſtens ſtillſchweigend vorausſetzen. Duch den Charakter des Ich bezeichnet man verſtändlich das Weſen der Vernunft. Bey allem Denken und Handeln muſs ſich das Ich vorausſetzen, als das Subjekt, für welches und durch welches allein ein Objekt möglich iſt. Lieſse ſich vom Ich abſtrahiren, alle Vernunft hinwegdenken das abſolute Subjekt aufheben, ſo würde damit auch alles Denken

ken und Handeln, jeder Gegenſtand aufgehoben; denn dann wäre kein Ich, das dem Etwas entgegengeſetzt würde: da aber nur dadurch ein Objekt, etwas auſser dem Ich, ſeyn kann, ſo wäre ſchlechterdings nichts. Denn was nicht für das Ich iſt, das iſt nichts: auſser dem Ich, unabhängig von irgend einem Ich giebt es nichts; was für uns ſeyn, und (weil Alles, was wir als exiſtirend annehmen ſollen, in irgend einer Beziehung für uns ſeyn muſs) was überhaupt ſeyn ſoll, das kann nicht ohne eine Thätigkeit unſers Geiſtes ſeyn, das müſſen wir ſetzen, das muſs in Beziehung auf unſer Ich, muſs durch das Ich für daſſelbe ſeyn.

Das Ich müſſen wir erſt als Subjekt denken, ohne deſſen Vorausſetzung kein Entgegengeſetztes kein Objekt denkbar wäre. Denn eben dadurch, daſs ich mir etwas entgegenſetze, unterſcheide ich Etwas von mir, und ſo entſteht für mich ein Gegenſtand. Was ich mir auf keine Weiſe entgegenſetze, nicht von mir unterſcheide, das iſt kein Gegenſtand, kein Objekt für mich, das iſt für mich nichts. Indem ich aber mir Etwas entgegenſetze, wirke und handle ich; dieſs Entgegenſetzen iſt eine Handlung des Ich das Ich iſt alſo handelnd, und heiſst in ſofern Subjekt. Durch das Handeln des Ich, welches Entgegenſetzen heiſst, entſteht das was wir Gegenſtand nennen; jedes Objekt ſetzt ein Subjekt voraus, für welches es Objekt iſt. Worin beſteht nun das eigentliche Weſen des Ich und der Charakter der Vernünftigkeit? — Darin, daſs das Handelnde und Behandelte Eins und Ebendaſſelbe, daſs das Ich Subjekt und Objekt zugleich ſey. Das Ich kann nicht blos Subjekt ſeyn; denn es muſs handeln, muſs ſich Etwas entgegenſetzen, wodurch ein Objekt entſteht, ohne das es ſich nicht ſeiner ſelbſt bewuſst würde. Es kann nicht blos Objekt ſeyn, denn ohne Subjekt, ohne Handeln des Ich giebt es kein Objekt. Das Ich iſt Subjekt und Objekt zugleich; iſt ſich ſelbſt Objekt. Das Weſen des Ich beſteht im Wirken oder Handeln, wo keine reine abſolute Thätigkeit iſt, da können wir uns kein Ich denken. Das Ich wirkt aber oder handelt auf ſich ſelbſt, efficirt ſich ſelbſt; nur dadurch iſt uns Bewuſstſeyn denkbar; alles was für das Ich ſeyn ſoll, muſs es in ſich finden, in ſich mithin geſetzt haben, das muſs in ihm da ſeyn; daſs Etwas auſser dem Ich und unabhängig von ihm, d. h. unabhängig von aller ſeiner Thätigkeit ſeyn, und doch von ihm, mithin durch ſein Handeln, als vorhanden angeſehen, mithin in ſeinem Bewuſstſeyn geſetzt werden ſollte, widerſpricht ſich ſelbſt. Alſo was für mich ſeyn ſoll, das kann nur dadurch für mich ſeyn, daſs ich es in mich ſetze, mithin durch ein Handeln auf mich; was ich anſchaue, muſs ich in mir ſelbſt anſchauen. Iſt aber dieſes Angeſchaute Etwas, ganz unabhängig von aller meiner Thätigkeit, ein abſolutes Objekt, ein Ding an ſich? Nein! Es kann nur durch mein Handeln da ſeyn; ich kann nur mein Handeln in mir anſchauen.

Das Ich ſchaut ſich ſelbſt an, ſetzt ſich ſelbſt, iſt ſich ſeiner unmittelbar bewuſst, iſt Subjekt und Objekt, Handelndes und Behandeltes zugleich. Das Ich kann nicht von ſich ſelbſt abſtrahiren, es bleibt für ſich ſelbſt übrig, iſt mithin nothwendiges Objekt für ſich ſelbſt. Es beſteht demnach in einem Handeln auf ſich ſelbſt, in einer in ſich zurückgehenden Thätigkeit.

Wenn das Ich im Handeln beſteht, ſich nur unter dem Charakter reiner Thätigkeit, als das ſich ſelbſt ſetzende für ſich ſelbſt vorhandene, denken läſst; ſo iſt die Frage: ob ſich kein Unterſchied in der Art und Weiſe ſeiner Handlungen darbiete? Wir können nur zweierlei Arten derſelben denken, nothwendige Handlungen

gen und freie. Die nothwendigen Handlungen ſind die, welche geſchehen müſſen, wenn das Ich Ich ſeyn, der Charakter der Vernunft nicht aufgehoben werden ſoll, welche alſo vom Weſen des Ich unzertrennlich, im Charakter der Vernunft enthalten ſind. Von dieſem iſt keine Abweichung, keine Aufhebung denkbar, ohne das Ich ſelbſt aufzuheben. Nothwendig ſind alle die Handlungen, auf welche ſich die Möglichkeit des Selbſtbewuſstſeyns gründet. Daſs das Ich ſich ſelbſt ſetzt und ſich Etwas entgegenſetzt, iſt nothwendig, wenn es ſich ſeiner ſelbſt bewuſst ſeyn, mithin für ſich ſelbſt da ſeyn ſoll. Soll das Ich ſeyn, ſo muſs es ſich als ſeyend ſetzen, ſich ſeiner ſelbſt bewuſst ſeyn, auf ſich ſelbſt handeln; dieſs iſt nothwendige Handlung. Alles was da ſeyn ſoll, iſt nicht durch ein freies, ſondern durch ein nothwendiges Handeln des Geiſtes. Ohne Bewuſstſeyn giebt es kein Seyn, daſs Seyn ſowohl unſrer ſelbſt als der Dinge auſser uns iſt eine beſtimmte Modifikation des Bewuſstſeyns.

12) Jena und Leipzig bei Chriſtian Ernſt Gabler: *Grundlage des Naturrechtes nach Principien der Wiſſenſchaftslehre. Zweiter Theil* oder *Angewandtes Naturrecht* von *Johann Gottlieb Fichte* 1797. 16 Bog. gr. 8.

Dieſer zweite Theil enthält nun die nähere Anwendung der Grundſätze, welche in dem von einem andern Rec. (*Annal.* 96 3. St.) angezeigten erſten Theile vorgetragen ſind. Er beſchäftiget ſich daher inſonderheit mit der Auseinanderſetzung der rechtlichen Verhältniſſe in einem gemeinen Weſen, und ohnerachtet nicht wenig Behauptungen und Beweiſe vorkommen, welche ſchwerlich eine allgemeine Beiſtimmung erhalten möchten; ſo wird doch jeder finden, daſs die Philoſophie des Hrn Verf. ſtets beſchäftiget iſt ſolche Reſultate aus höheren Gründen abzuleiten, welche eine gerechte und gute Denkungsart charakteriſiren.

Was man in dem gegenwärtigen Bande im Allgemeinen zu ſuchen habe, läſst ſich aus den Ueberſchriften leicht abnehmen. Sie ſind folgende: *Vom Staatskörperverträge; von der bürgerlichen Geſetzgebung*, wo *von dem Geiſt der Civil- und Eigenthumsverträge, von dem Rechte der perſönlichen Sicherheit* und *der peinlichen Geſetzgebung* gehandelt wird. Dann folgen zwei Anhänge des Naturrechts, davon einer *von der Ehe und den älterlichen Verhältniſſen*, der andere aber vom *Völker- und Weltbürgerrechte* redet.

Von dem Grundſatze, daſs nur in einem gemeinen Weſen ein rechtmäſsiger Zwang ſtatt finde, daſs zwiſchen Menſchen gar kein rechtliches Verhältniſs möglich ſey, auſser in einem gemeinen Weſen und unter poſitiven Geſetzen (Th 1. S 174 u. f. w.) hängen eine Menge Behauptungen in dieſem zweiten Theile ab, welche Rec. nicht unterſchreiben kann, weil er jenen Grundſatz für unerwieſen und falſch hält. Da indeſſen die ausführliche Kritik deſſelben in einer Rec. des 2ten Theils nicht ſtatt haben kann; ſo kann ſich Recenſent auch nicht auf die Beurtheilung dieſer Folgen einlaſſen. Jedoch kann er nicht umhin zu bemerken, daſs ſelbſt dem Hrn Verf. hie und da Aeuſſerungen entfallen ſind, in welchen er ein Zwangsrecht auch auſſer dem Staate zuzugeben ſcheint. Denn da nach ihm das Unrecht darin beſteht, daſs ſich jeder frei bewegen und auf die Sinnenwelt frei wirken könne (1 Th.) da er auch ein vollkommnes Recht einräumt mit einem Staate in Verbindung zu treten (Th. II. S. 268); ſo wird doch auch mit dieſen Rechten ein Recht zum Zwange gegen den, welcher uns hindert, es auszuüben, ver-

bun-

bunden seyn, welches aber dem Grundsatze des Verf. zuwider ist. (S. 248) Rec. sieht ferner nicht ein, wie der Hr. Verf. es mit diesem seinem Grundsatze reimen will, dass jeder ein Recht haben soll, den andern zu zwingen, sich mit ihm in ein gemeines Wesen einzulassen! Denn bevor sie in einem Staate zusammen leben, sind sie noch im bloßen Naturstande gegen einander. Will nun der andere nicht in den Staat treten; so darf ihn ja der andere nach des Verf. Rechtsprincip nicht zwingen (denn ausser dem Staate findet keine rechtliche Anwendung des Zwanges statt) folglich würde jeder, der zum Staate gezwungen wird, auf eine widerrechtliche Art in denselben genöthiget. Ueberdem, was ist das für ein schlechter Zwang, den der Staat in seiner Gewalt hat, da jeder Mensch nach den Principien des Verf. sich durch eigne Macht wieder vom Staate losmachen, und bewirken kann, dass ihn dieser ausstoßen muss, als woran eben denjenigen, der nicht Lust hätte, ein Mitglied des Staats zu seyn, gelegen ist. Er darf nämlich nur jemanden todtschlagen; so kann der Staat nach dem Verf. (S. 121 u. f. w.) nichts weiter thun, als ihn aus dem Staate ausstoßen, wobei sich denn der, der so etwas eben wünscht und nicht in den Staat gezwungen seyn will, recht wohl befinden würde. Denn wollte der Staat oder ein anderer ihm gleiches mit gleichen vergelten; so würden sie doch dieses nur widerrechtlich (S. 123) thun können, da jedermann ausser dem Staate ein Recht auf sein Leben u. s. w. vermöge des Urrechts hat, das ihm doch nicht genommen werden kann, und gegen dessen Verletzung er Gewalt zu brauchen ein Recht hat (1 Th. S. 109).

Doch wir wollen jetzt den Gedankengang des zweiten Theils näher vor Augen legen. In Ansehung des Vertrages überhaupt werden nach dem Verf. erfordert: 1) zwei Personen, als wollend dasselbe Objekt zum ausschliessenden Eigenthume (p. 1) Allein die Verträge können ja auch freie Handlungen oder Leistungen zum Objekt haben; es giebt auch *Lasth*verträge; wie kann also dieses Merkmal den Vertrag *überhaupt* bestimmen. 2) Beide Partheien müssen „das gleiche Recht auf die Sache haben (S. 2) ausserdem wäre zwischen ihnen kein Rechtsstreit, der eben durch den Vertrag vermittelt werden soll." Dieses ist abermals kein Merkmal eines Vertrages überhaupt. Denn nicht alle Verträge haben die Beilegung eines Rechtsstreites zum Objekt; es giebt eine Menge Verträge, wo die eine Parthei sehr gut erkennt, dass sie gar kein Recht hat, ohne durch den Willen des andern, als Kauf- und Tauschverträge, Schenkungen etc. Die Merkmale, welche der Hr. Verf. in dem Vertrage überhaupt findet, sind so seltsam, dass nicht leicht jemand das daran erkennen kann, was man seit Menschengedenken einen Vertrag genannt hat. So heißt es S. 5: „Ein Vertrag besteht lediglich, in wiefern er fortdaurend gehalten wird; so bald er verletzt ist, ist er vernichtet." Jeder schliesst bekanntlich nur deshalb einen Vertrag, damit er den, welcher ihm die versprochene Leistung nicht erfüllt, dazu, vermöge des Vertrags zwingen darf. Jenes Paradoxon stützt sich blos auf eine beliebige Voraussetzung und auf einem falschen Begriff von der Freiheit des Menschen. Den Staatsbürgervertrag setzt Hr. F folgendergestalt auseinander: „1) Es gibt kein rechtliches Verhältnis, ohne eine positive Bestimmung der Grenze, wie weit der Gebrauch der Freiheit jedes Individuum gehen solle: oder, was dasselbe heißt, ohne Bestimmung des Eigenthums im weitesten Sinne des Worts, inwiefern es nämlich nicht etwa nur den Besitz liegender Gründe, oder dergleichen, sondern Rechte auf freie Hand-

Handlungen in der Sinnenwelt überhaupt bezeichnet.

Jeder einzelne ſonach muſs im Staatsbürgervertrage, wenn durch dieſen Vertrag ein allgemeines Rechtsverhältniſs eingeführt werden ſoll, mit allen Einzelnen einig werden, über das Eigenthum, die Rechte, und Freiheiten, die er haben, und über die, welche er dagegen den andern unangetaſtet laſſen, und auf welche er aller ſeiner natürlichen Rechtsanſprüche ſich begeben ſoll. Jeder muſs mit jedem *für die Perſon* darüber einig werden können. — Denke man ſich einen Einzelnen im Momente dieſes Kontrahirens; ſo iſt dieſer die Eine zum Vertrage erforderliche Parthei. Faſſe man alle, mit denen er ſucceſſiv zu kontrahiren hat, zuſammen in einen allgemeinen Begriff, ſo ſind dieſe Alle, aber *lediglich als Einzelne*, denn er hat mit ihnen, als Einzelnen und für ſich beſtehenden Weſen, auf deren Entſchlieſsungen ſchlechthin Niemand Einfluſs hatte, kontrahirt — Dieſe Alle, ſage ich, ſind die zweite Parthei im Vertrage. Jeder hat zu allen geſagt: ich will dies beſitzen, und verlange von euch, daſs ihr euch eurer Rechtsanſprüche darauf begebt. Alle haben ihm geantwortet: wir begeben uns dieſer Anſprüche, unter der Bedingung, daſs du dich der deinigen auf alles übrige begiebſt."

Billigerweiſe muſs man dieſes ſo auslegen, daſs der Vertrag nicht etwa in der Zeit durch einen willkührlichen Akt geſchloſſen wird, ſondern es iſt anzunehmen, daſs deſſen Inhalt a priori durch das Daſeyn der Menſchen neben einander ſelbſt beſtimmt iſt; er flieſst aus der Natur des Menſchen. Wenn aber dem ſo iſt; ſo iſt es erſtlich ganz unnatürlich ein ſolches urſprüngliches Rechtsverhältniſs einen Vertrag zu nennen, da bei letzteren doch immer etwas willkührliches ſeyn muſs. Da indeſſen Rouſſeau dieſe Art zu denken einmal beliebt gemacht hat; ſo ſollte man ſich zweitens wenigſtens nicht verführen laſſen, der Willkühr irgend einen Einfluſs auf dieſes unabänderliche Rechtsverhältniſs zu verſtatten. Dieſes thut auch der Hr. Verf. wenn er ſeinen oben willkührlich angenommenen Satz, daſs die Berechnung des Vertrags den Vertrag ſelbſt vernichte, auf den Staatsvertrag anwendet. „Es gilt, heiſst es S. 7, für dieſen Vertrag der oben erwieſene Satz: Das Eigenthum eines jeden wird durch jeden andern nur ſo lange anerkannt, als der erſtere das Eigenthum des letztern ſelbſt ſchont. Die geringſte Verletzung deſſelben hebt den ganzen Vertrag auf, und berechtigt den Beleidigten, dem Beleidiger *Alles* zu nehmen, wenn er kann. *Jeder ſonach ſetzt ſein ganzes Eigenthum als Unterpfand ein, daſs er das Eigenthum aller übrigen nicht verletzen wolle.*"

Bemerkt der Verf. nicht, daſs hierdurch alles der Willkühr Preis gegeben wird. Wenn ein Dieb dadurch, daſs er den andern beſtiehlt, den Urvertrag, wodurch er verbunden iſt, des andern Eigenthum zu ſchonen, zernichten kann; ſo iſt nun zwar der Beſtehler nicht mehr durch Zwang verpflichtet, das Eigenthum des Diebes zu achten, (und dieſen Vortheil hatte Hr. Fichte im Sinne) und dadurch iſt ihm der Weg zur Entſchädigung eröfnet; aber der Dieb hat nun auch keine Zwangsverpflichtung mehr, und wenn er nun immer fort ſtiehlt, ſo handelt er gar nicht mehr rechtswidrig. Denn er hat alle Geſetze für ſich eben dadurch vernichtet, daſs er ſtiehlt, und dieſe Vernichtung gilt auch für ſeine Mitcontrahenten; ſie dürfen alſo ſeine Handlungen nicht mehr nach denſelben beurtheilen. Wie gern würde mancher, der nichts als ein Paar Lumpen hat, durch Aufopferung derſelben die Freiheit erkaufen, jedermann ſo viel zu nehmen, als er könnte und Luſt hätte. Weiter heiſst es: II) „Nun aber

(S. 9) iſt der Zweck des Staatsbürgervertrags der, daſs die durch den Eigenthums- oder Civilvertrag beſtimmten Grenzen der ausſchlieſsenden Freiheit eines Jeden ſelbſt durch Zwang mit phyſiſcher Gewalt geſchützt werden ſollen, da man ſich auf den bloſen guten Willen nicht verlaſſen kann, noch will. Eine ſolche zwingende Macht iſt nicht errichtet worden, wenn, wie gezeigt wurde, der Wille jedes Kontrahirenden in Beziehung auf das Eigenthum des andern, nur negativ iſt. Es müſste demnach, da der zu beſchreibende Vertrag ein Staatsbürgervertrag ſeyn ſoll, mit dem erſten, dem Eigenthumsvertrage noch ein zweiter vereinigt ſeyn, in welchem Jeder allen Einzelnen, die noch immer als Einzelne betrachtet werden, verſpräche, ihnen das anerkannte Eigenthum durch ſeine Kraft ſchützen zu helfen, mit der Bedingung, daſs ſie von ihrer Seite gleichfalls das Seinige gegen Gewalt vertheidigen helfen. Wir nennen dieſen Vertrag den *Schutzvertrag*. Dieſer zweite Vertrag iſt der Materie nach bedingt durch den erſtern. Jeder kann nur das zu ſchützen ſich anheiſchig machen, was er anerkannt hat, als das Recht des Andern; beſtehe es nun in wirklich gegenwärtigem Beſitze, oder in der Berechtigung überhaupt, künftig nach einer gewiſſen Regel ſich einen Beſitz zu verſchaffen. Keinesweges aber kann er verſprechen, dem Andern beizuſtehen, wenn er ſich in Händel einlaſſen ſollte, auf die der erſte Vertrag nicht geſtellt iſt. Dieſer zweite Vertrag iſt dem erſten darin entgegengeſetzt, daſs der, in Abſicht des Eigenthums des andern, blos negativer Wille, poſitiv wird. Jeder verſpricht nicht nur, wie im erſten Vertrage, ſich ſelbſt des Angriffs auf das Eigenthum eines Jeden zu enthalten, ſondern noch über dies, es gegen den möglichen Angriff jedes *Dritten* ihn ſchützen zu helfen. Daſs jemand verſpreche, den andern gegen ſich ſelbſt zu ſchützen, iſt widerſinnig. Dann dürfte er nur ihn nicht angreifen, ſo wäre der Andere im Voraus gegen ihn ſelbſt geſchützt genug. Der Schutzvertrag iſt, wie jeder Vertrag bedingt. Jeder ſagt dem andern, hier Jeder Allen andern, ſeinen Schutz zu, unter der Bedingung, daſs die Andern ihn gleichfalls ſchützen. Der Vertrag, und das durch ihn begründete Recht fällt hin, wenn eine Parthei die Bedingung deſſelben nicht erfüllt."

Nach der eigenen Vorausſetzung wird aber dieſer Schutzvertrag nur gegen diejenigen ſchützen können, die ihn wollen und ſo lange ſie ihn wollen, und welche eben daher ihn auch nie verletzen werden. Denn man ſetze, Einer verletze dieſen Schutzvertrag; ſo exiſtirt er, dem Verf. zufolge, zwiſchen ihm und den übrigen Kontrahenten nicht mehr. Folglich haben dieſe aus ihrem Vertrage auch kein Recht mehr, ſich unter einander gegen den Treuloſen zu ſchützen, ihr Vertrag hilft ihnen alſo gegen denſelben nichts, und da die, welche in ihm bleiben, ihn nicht verletzen (weil beide Begriffe identiſch ſind); ſo iſt der ganze Vertrag zum rechtmäſsigen Schutz ihrer Rechte unnütz, und wer ſich nicht auf ihn einläſst, iſt eben ſo gut daran, als wer ihn ſchlieſst. Dieſes folgt evident aus dem Satze, daſs die Verletzung des Vertrages, den Vertrag ſelbſt vernichte, wo es alſo jeder Parthei freiſteht, ihn ſeinem Vortheile gemäſs beliebig zu vernichten. Nr. III. trägt eine ſubtile Schwierigkeit vor, in welcher ſich der Hr. Verf. durch ſeine eignen Begriffe verwickelt hat: „Der Schutzvertrag, heiſst es S. 11, iſt ein bedingter Vertrag über poſitive Leiſtung, und als ſolcher kann er dem ſtrengen Rechte nach gar keinen Effekt haben, ſondern er iſt völlig nichtig und leer. Die Formel deſſelben wäre die: Unter der Bedingung, daſs du mein Recht

beſchützen wirſt, werde ich das deinige beſchützen. Wodurch erhält die eine Parthei den Rechtsanſpruch auf den Schutz der andern Parthei? Offenbar nur dadurch daſs ſie die andere Parthei *wirklich ſchützt*. Und da würde denn, der Strenge nach, dieſen Rechtsanſpruch nie eine Parthei erhalten." Denn, entweder beide Partheien des Schutzvertrages werden zugleich angegriffen: dann kann keine zum Schutze der andern herbeieilen, denn jede hat mit ſich ſelbſt zu thun. Oder eine von beiden wird eher angegriffen. Warum könnte denn die andere zum Schutze aufgefodert nicht ſagen: Unſer Vertrag iſt ein bedingter; nur durch deine Schutzleiſtung erhältſt du einen Rechtsanſpruch auf meinen Schutz; nun haſt du die Bedingung wirklich nicht erfüllt — ob du ſie habeſt erfüllen können, ob du den fortdauernden guten Willen gehabt habeſt, ſie, wenn nur die Gelegenheit dazu eingetreten wäre, zu erfüllen, davon iſt nicht die Frage, ſondern lediglich von der That — du haſt ſie nicht erfüllt; aber wenn die Bedingung wegfällt, fällt auch das bedingte weg. Eben ſo wird der andere von ſeiner Seite argumentiren; und ſo wird das bedingte nie eintreten, weil die Bedingung nie eintreten kann." Der Hauptſitz dieſer Schwierigkeit liegt, ſagt er weiter (S. 14) darin, daſs es ſtets problematiſch iſt, ob jemand ſeine durch den Schutzvertrag übernommene Verbindlichkeit erfülle, und ſonach dem andern Verbindlichkeit auflege, oder nicht. Sie würde gehoben werden, wenn es ſo einzurichten wäre, daſs dies nie problematiſch ſeyn könnte. Es iſt nicht problematiſch, ſondern gewiſs, wenn der bloſse Eintritt eines jeden in den Staat ſchon die Erfüllung des Schutzvertrags bei ſich führt; wenn Verſprechen, und Erfüllung ſynthetiſch vereinigt, *Wort und That* Eins, und daſſelbe werden."

Nr. IV. ſoll die ganze Schwierigkeit löſen: In dem bloſsen Vertrage, heiſst es hier, ſoll zugleich unmittelbar die Leiſtung ſelbſt liegen. Wie wäre dies einzurichten? Offenbar nur ſo, daſs, indem der Staatsvertrag geſchloſſen würde, mit ihm zugleich und durch ihn eine ſchützende Macht zuſammengebracht und geſetzt werde, zu der jeder, der in dieſen Vertrag tritt, ſeinen Beitrag giebt. Durch dieſen ſeinen Beitrag würde er mit ſeinem Eintritte in den Staat unmittelbar den Schutzvertrag gegen Alle wirklich erfüllen, ſo daſs es von Stund an, und durch ſeinen bloſsen Eintritt nicht mehr problematiſch wäre, ob er ihn erfüllen würde, da er ihn ja wirklich erfüllt hat, und, ſo lange ſein Beitrag in der Maſſe des allgemeinen Schutzes enthalten iſt, wirklich forterfüllt." Wie nun aber, wenn der arme Erdenſohn nichts hat, wenn er nackend auf die Welt kommt, wenn die See den geſtrandeten ans Land wirft, wenn Krankheit und Alter den Menſchen um alle Habe und Kräfte bringen? Denn werden die Unglücklichen nach dem Verf. kein Recht auf den Schutz des Staats haben. Dieſe Folgen, welche ſo ſehr gegen die gemeine geſunde Vernunft ſind, erregen ein vorläufiges Urtheil gegen des Verf. Principien. Bedenkt man überdem, daſs eine ſolche rechtliche Begründung des gemeinen Weſens ſehr wohl möglich iſt, welche den Schutz der Rechte eines jeden Menſchen, er mag etwas haben oder nicht, beleidigen oder nicht beleidigen, mit einſchlieſst: ſo fällt die Deduktion des Urvertrages, welche der Verf. aufſtellt, von ſelbſt weg.

Rec. muſs geſtehen, daſs er nicht verſteht, worinn der Hr. Verf. das Mangelhafte der bisherigen Begründungen eines Staatsvereines ſetzt. Es heiſst S. 23: „Man hat, ſo viel mir bekannt iſt, bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zuſammenfaſſung der Einzelnen zu Stande gebracht, und dadurch die wahre Einſicht in

in die Natur dieſes Verhältniſſes ſich verſchloſſen. Man kann auf dieſe Weiſe alles mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband iſt dann lediglich unſer Denken; alles Vereinigte iſt wieder iſolirt wie zuvor, wenn wir auf eine andere Weiſe zuſammenſetzen, welches ja von der Willkühr abhängt. Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband *auſſer dem Begriffe* aufgezeigt hat. (So drücken wir uns aus, aus dem empiriſchen Geſichtspunkte; von dem transcendentalen aus müſsten wir ſagen: bis man *das zur Vereinigung im Denken nöthigende* aufgezeigt hat.) In unſerer Darſtellung iſt dies geſchehen. Im Begriffe des zu ſchützenden nämlich flieſsen, zufolge der nothwendigen Unbeſtimmtheit, welcher Einzelne des ſichtbaren Schutzes bedürfen werde, und noch mehr, welchen er bei dem durch das Geſetz vor dem Ausbruche unterdrückten böſen Willen, unſichtbar zu Statten komme, alle Einzelnen in Eins zuſammen."

Eine ideale Zuſammenfaſſung wäre doch nur bloſses Zuſammendenken. Nun iſt aber dem Rec. kein Rechtslehrer bekannt, welcher durch das bloſse Zuſammendenken der Einzelnen einen Staat begreiflich zu machen geſucht hätte. Vielmehr haben alle denkende Rechtslehrer den Grund einer ſolchen rechtlichen Verknüpfung in dem wechſelſeitigen objektiven Verhältniſſe der ſittlichen Weſen, in wiefern es praktiſch iſt und den Willen beſtimmen *ſoll*, gefunden. Der Verf. ſcheint blos darin von ihnen abzuweichen, daſs er das Rechtsverhältniſs in ein theoretiſches Verhältniſs der Menſchen verwandeln will. Er will das Staatsverhältniſs ſo begründen, daſs in denſelben die Wirkungen wie nach Naturgeſetzen erfolgen, welches er dadurch zu verſtehen gibt, daſs er eine ſo groſse Aehnlichkeit des Staats mit einem organiſirten Weſen (nicht der Zuſammenſetzung ſondern der Wirkung nach) findet, und von einer mechaniſchen Nothwendigkeit in einer ſolchen Verbindung redet. Allein wenn es gleich bei Einrichtung eines Staats ſehr weiſe iſt, wenn man dahin ſieht, daſs alle Staatskräfte durch Natururſachen ins zweckmäſsige Spiel geſetzt werden, und auf Moralität wenig oder nichts rechnet; ſo bleibt doch das Verhältniſs immer ſittlich und wird dadurch nicht aufgehoben, daſs es von den mitwirkenden Kräften nicht realiſirt wird. Die Rechte und Verbindlichkeiten bleiben, man mag ſie ausüben oder nicht, immer dieſelben. Doch es iſt in einer Rec. nicht der Ort, wo wir uns mit dem Verf. über ſeine Grundſätze in eine ausführliche Erörterung einlaſſen können. Wir haben ſie dem Leſer zugleich zur eignen Beurtheilung vorgelegt.

Der 2te Abſchnitt handelt von der bürgerlichen Geſetzgebung und zwar 1) Ueber den Civil- oder Eigenthumsvertrag wie weit die jedem zugeſtandene Freiheit ſich erſtreckt, ſo weit und nicht weiter erſtreckt ſich ſein Eigenthumsrecht an die Objekte (S. 28) „Er erhält ſie ausſchlieſſend zu einem gewiſſen Gebrauche; und nur von dieſem Gebrauche derſelben, und von allem, was dieſem Gebrauche nachtheilig iſt, hat er das Recht jedermann auszuſchlieſſen. Eine beſtimmte Thätigkeit iſt das Objekt des Eigenthumsvertrags." Die nähere Beſtimmung des im Eigenthumsvertrage jedem Einzelnen zugeſtandenen Freiheitsgebrauchs iſt nun die Möglichkeit zu leben. „Leben zu können (S. 30) iſt das abſolute unveräuſserliche Eigenthum aller Menſchen. Es iſt ihm eine gewiſſe Sphäre der Objekte zugeſtanden worden ausſchlieſſend für einen gewiſſen Gebrauch, haben wir geſehen. Aber der letzte Zweck dieſes Gebrauchs iſt der, leben zu können. Die Erreichung dieſes Zwecks iſt garantirt;

Digitized by Google

dies ist der Geist des Eigenthumsvertrags. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können."

So sehr das letztere wahr seyn mag; so ist doch sehr zu zweifeln, ob es aus den vom Verf. angegebenen Gründen wahr sey. Denn wenn der Staat jedermanns Freyheit und Rechte nur schützt; so wird auch gewis jedermann Gelegenheit finden, durch Arbeit sein n Unterhalt zu erwerben, wenn ihm auch gleich der Staat keine Portion Eigenthum garantirt. Dafs jedermann ursprünglich ein Recht habe, leben zu können, hat seine Richtigkeit, aber dieses Recht gehört zur natürlichen Freiheit des Menschen, und kann nicht Eigenthum heifsen. Nun ist zwar wahr, dafs das Leben ohne den ausschliefsenden Gebrauch gewisser Sachen, nicht enthalten werden kann. Aber Niemand nennt das, was er mit dem Munde gefafst hat und ausschliefsend ifst oder trinkt, sein Eigenthum. Das Eigenthum setzt vielmehr eine Möglichkeit eines ausschliefsenden rechtlichen Gebrauchs auch dann voraus, wenn ich etwas wirklich nicht gebrauche, einen idealen rechtlichen Besitz von etwas Beharrlichen. Es kann daher jemand leben ohne irgend ein Eigenthum zu besitzen. Es scheint also in der Schrift des Verf. eine völlige Verwechselung verschiedener Begriffe zu herrschen. Denn dafs hier keine willkührlichen Aenderungen getroffen werden dürfen, räumt unstreitig der Verf. ein. Der Verf. legt diesen Vertrag des Eigenthums so aus, dafs er heterogene Dinge hineinbringt, die zum Theil, man mag sie nun für sich oder ihren Zusammenhang betrachten, schwerlich Beifall erhalten werden. Alle, heifst es S. 30, haben allen versprochen, dafs ihnen Arbeit wirklich das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks (nämlich leben zu können) seyn soll und der Staat mufs dafür sorgen. Diesen Grundsatz treibt der Verf. sehr weit, so dafs er es sogar zur Pflicht macht, dafs der Staat dem Abnehmer seiner Produkte verschaffen müsse, den er die Verfertigung derselben verstattet. „In einem Volke von Nackenden heifst es (S 30) wäre das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben kein Recht: oder soll es ein Recht seyn; so mufs das Volk aufhören nackend zu gehen. Wir gestehen dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heifst zugleich: wir machen uns verbindlich dir sie abzukaufen." Mein Nachbar der Pfeiffendeckelmacher, würde sich höchlich über diesen Grundsatz freuen. Denn der Arme hat sich ein Privilegium gekauft, Pfeifendeckel zu machen, und hat einen grofsen Vorrath davon, aber Niemand will sie ihm abkaufen. Wie glücklich wäre er, wenn er uns übrigen nöthigen könnte, sie ihm abzukaufen. Aber alle andern würden sicherlich über Tyrannei schreiben, wenn man sie zwingen wollte, Pfeifendeckel zu kaufen, weil sie einmal gemacht sind. Allein in der That steckt Hr. F. dem Staate ein ganz unrichtiges Ziel. Die Möglichkeit zu leben ist nicht Zweck des Staats. Dafür mufs jeder selbst sorgen. Die gesetzliche Freiheit ist es allein, welche der Staat schützen soll und will. Zu dieser gehört aber auch, dafs jedermann, wer Lust und Belieben hat, schneidere oder Pfeiffendeckel mache, wenn er auch gar keine Aussicht hat sie loszuwerden.

Die Gründe, wodurch Hr F. das Eigenthum einschränken will, sind in der That scheinbar. Er bedingt nämlich jedem ursprünglich und unter allen Umständen so viel als Eigenthum aus, dafs er leben kann. „Alles Eigenthumsrecht, sagt er nun weiter S. 31, gründet sich auf den Vertrag Aller mit Allen, der so lautet: wir Alle behalten dies, auf die Bedingung, dafs wir dir das deinige lassen. Sobald also jemand

mand von ſeiner Arbeit nicht leben kann, iſt ihm das, was ſchlechthin das Seinige iſt, nicht gelaſſen, der Vertrag iſt alſo in Abſicht auf ihn völlig aufgehoben, und er iſt von dieſem Augenblick an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menſchen Eigenthum anzuerkennen. Damit nun dieſe Unſicherheit des Eigenthums durch ihn nicht eintrete, müſſen Alle von recht wegen, und zufolge des Bürgervertrags, abgeben von dem Ihrigen, bis er leben kann. — Von dem Augenblick an, da jemand Noth leidet, gehört keinem derjenige Theil ſeines Eigenthums mehr an, der als Beitrag erfodert wird, um einen aus der Noth zu reiſſen, ſondern er gehört rechtlich dem Nothleidenden an. Es müſsten für eine ſolche Repartition gleich im Bürgervertrage Anſtalten getroffen werden; und dieſer Beitrag iſt ſo gut Bedingung aller bürgerlichen Gerechtſame, als der Beitrag zum ſchützenden Körper, indem dieſe Unterſtützung des Nothleidenden ſelbſt ein Theil des nothwendigen Schutzes iſt. Jeder beſitzt ſein Bürgereigenthum, nur inſofern und auf die Bedingung, daſs alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können; und es hört auf, in wiefern ſie nicht leben können, und wird das Eigenthum jener.“ Allein er ſtellt das Eigenthum dadurch unter ſehr miſsliche Schranken, und die Folgen ſeines Grundſatzes gehen viel weiter, als er ſie ſelbſt zieht. Denn wenn es Grundſatz iſt, daſs jeder von dem andern ſo viel erzwingen kann, daſs er leben kann; ſo wird auch der unbehülfliche Kranke ein Recht haben uns zu zwingen, daſs wir ihm aufwarten, und das Kind wird ein Recht haben, ſeine Ernährung von uns zu erzwingen. Denn beide können ſonſt nicht leben, und unſer Beyſtand wird demnach zu ihrem urſprünglichen Eigenthume gehören. Die Wahrheit iſt aber, daſs der Begriff des Eigenthums vom Hrn. F. ganz falſch angewandt wird, da unbeſtimmte Sachen, die nicht im Beſitze des Rechthabenden ſind, Niemand unter dem Begriffe Eigenthum denkt. Daſs aber eine Zwangspflicht derer, die Ueberflu's haben, da ſey, Nothleidenden etwas abzugeben, kann, wenn es eine ſolche gibt, auf eine viel einfachere Art bewieſen werden. Der Eigenthumsvertrag, ſo wie ihn der Verf. beſtimmt, würde zu dem ängſtlichſten Kaſtenſyſtem berechtigen. Man urtheile ſelbſt: „Der Eigenthumsvertrag faſst folgende Handlungen in ſich: a) Alle zeigen Allen, und bei Leiſtung der Garantie dem *Ganzen*, als einer Gemeine an, wovon ſie zu leben gedenken. Dieſer Satz gilt ohne Ausnahme.] Wer dies nicht anzugeben weiſs, kann kein Bürger des Staats ſeyn, denn er kann nie verbunden werden, das Eigenthum der andern anzuerkennen. b) Alle, und bei der Garantie die Gemeine, erlauben jedem dieſe Beſchäftigung, ausſchlieſsend in einer gewiſſen Rückſicht. — Kein Erwerb im Staate ohne Vergünſtigung deſſelben. Jeder muſs ſeinen Erwerb ausdrücklich angeben, und keiner wird ſonach Staatsbürger *überhaupt*, ſondern tritt zugleich in eine gewiſſe Klaſſe der Bürger, ſo wie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbeſtimmtheit ſeyn. Das Eigenthum der Objekte beſitzt jeder nur in ſoweit, als er deſſen für die Ausübung ſeines Geſchäfts bedarf. c) Der Zweck aller dieſer Arbeiten iſt der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie die Gemeine, ſind Jedem Bürge dafür gut, daſs ſeine Arbeit dieſen Zweck erreichen wird, und verbinden ſich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Dieſe Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines Jeden, das ihm der Staat ſchützen muſs. Der Vertrag lautet in dieſer Rückſicht ſo: Jeder von allen verſpricht, alles ihm mögliche zu thun, um durch die ihm zugeſtandenen Freiheiten und Gerechtſame

ſame leben zu können; dagegen verſpricht die Gemeine, im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht ſollte leben können."

Das Eigenthum der Einzelnen Staatsbürger an Grund und Boden ſchränkt der Verf. mehr ein, als es ſelbſt nach ſeinem Grundſatze nothwendig iſt. Es heiſst S. 37: „Der Boden iſt die gemeinſchaftliche Stütze der Menſchheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Beſtehens im Raume, ſonach ihrer ganzen ſinnlichen Exiſtenz. Die Erde insbeſondere als Maſſe betrachtet, iſt gar kein möglicher Gegenſtand dieſes Beſitzes, denn ſie kann, als Subſtanz, keinem möglichen ausſchlieſsenden Zwecke eines Menſchen unterworfen werden; von dem Gebrauche eines Dinges aber alle übrigen auszuſchlieſsen, ohne ſelbſt einen Gebrauch deſſelben angeben zu können, iſt nach dem obigen widerrechtlich. (Man dürfte ſagen: zum Häuſerbauen iſt die Erde brauchbar; aber dann iſt ſie ſchon modificirt, und ſie wird nicht als Subſtanz gebraucht, ſondern nur ein Accidens derſelben.) Alſo das Recht des Landbauers auf ein beſtimmtes Stück Grund und Boden, iſt lediglich das Recht auf dieſem Stücke ganz allein Produkte zu erbauen, und jeden andern von dieſem Anbaue und von jedem andern Gebrauche dieſes Grundſtücks, welcher jenem Gebrauche widerſtreitet, auszuſchlieſsen."

Man kann nicht annehmen, daſs Hr. F. dieſe Schranken in dem Begriffe des Land*bauers* ſuchen wolle. Denn warum ſoll der einzelne Eigenthümer gerade nur das Land bauen, warum nicht auch Steine, Metalle, Salz, Kohlen, Torf u. ſ. w. graben dürfen? Der Vorwand, daſs jene Arbeiten von Privatperſonen nicht mit dem gehörigen Nutzen betrieben werden könnten, iſt nicht zureichend. Denn dieſen läſst ſich auf tauſenderlei Art entgegen bauen. Dennoch ſchlieſst Hr. F. alle dieſe Rechte von dem Eigenthume des Bodens aus. Das Mangelhafte in der eigentlichen Theorie des Verf. vom Eigenthume beſteht unſeres Erachtens darin, daſs ein urſprüngliches äuſseres Eigenthum ohne hinreichenden Grund angenommen und dadurch das abgeleitete Eigenthum eingeſchränkt wird. Alle richtigen Einſchränkungsſätze, welche der Hr. Verf. aus dieſem fehlerhaften Princip folgert, flieſsen weit beſtimmter daraus, wenn man das Eigenthumsrecht (welches immer erſt *erworben* iſt) durch die urſprünglichen Rechte der Menſchheit einſchränkt.

Der 20ſte §. fängt die Lehre von *der peinlichen Geſetzgebung* an, welche der Verf. auf ſeine Grundſätze bauet, die aber hier wieder ihre Willkührlichkeit verrathen. Die Conſequenz des Verf. macht die fehlerhaften Principien nur um ſo fühlbarer. Da nämlich die Verletzung des Vertrags den Vertrag vernichtet; ſo folgt ganz natürlich: „Wer den Bürgervertrag in einem Stücke verletzt, ſey es mit Willen, oder aus Unbedachtſamkeit, da, wo im Vertrage auf ſeine Beſonnenheit gerechnet wurde, verliert der Strenge nach dadurch alle ſeine Rechte als Bürger, und als Menſch, und wird völlig rechtlos."

Jede Vergehung ſchlieſst aus vom Staate (S. 96) die ſchlimmen Folgen dieſes Satzes ſucht der Verf. durch eine Antitheſis wieder gut zu machen. „Der Zweck der Staatsgewalt, heiſst es S. 97, iſt kein anderer, als der der gegenſeitigen Sicherheit der Rechte Aller vor Allen; und der Staat iſt zu nichts zu verbinden, als zum Gebrauche der hinreichenden Mittel für dieſen Zweck. Wenn nun derſelbe ohne jene abſolute Ausſchlieſsung Aller, die ſich auf irgend eine Weiſe vergangen haben, zu erreichen wäre, ſo wäre der Staat nicht nothwendig verbunden, dieſe Strafe auf eine Vergehung, gegen die er ſeine Bürger auf andere Weiſen ſchü-

ſchützen könnte. zu ſetzen. Es wäre kein Grund da, ſie in dieſen Fällen einzuführen, aber bis jetzt freilich auch keiner, ſie nicht einzuführen. Die Entſcheidung hinge ſo ab von der Willkühr. Nun aber iſt dem Staate eben ſo viel an der Erhaltung ſeiner Bürger gelegen, wenn nur ſein Hauptzweck mit derſelben zu vereinigen iſt, als jedem Einzelnen daran liegt, nicht um jedes Vergehens willen für rechtslos erklärt zu werden. Es würde daher in jeder Rückſicht zweckmäſsig ſeyn in allen Fällen, wo die öffentliche Sicherheit dabei beſtehen könnte, an die Stelle der der Strenge nach allerdings durch jedes Vergehen verwirkten Ausſchlieſſung andere Strafen zu ſetzen.

Dies könnte nur durch einen Vertrag Aller mit Allen geſchehen; der ſpäterhin Norm für die exekutive Gewalt würde. Der Inhalt dieſes Vertrags würde folgender ſeyn: Alle verſprechen Allen, ſie, in wiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar iſt, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuſchlieſſen, ſondern ihnen zu verſtatten, dieſe Strafe auf andere Weiſe abzubüſsen. Wir wollen dieſen Vertrag den *Abbüſsungsvertrag* nennen.“ Dem Rec. ſcheint aber dieſes ein ſehr miſsliches Mittel. Denn geſetzt der Verbrecher wollte ſich dem Abbüſsungsmittel nicht unterwerfen; ſo hätte ja auch der Staat kein Recht ihn dazu zu zwingen. Denn woher ſollte es kommen? ex pacto iſt keins da, eben weil der Vertrag gebrochen iſt, als wodurch kein Vertrag mehr da iſt. Nun aber exiſtirt nach dem Verf. ohne Vertrag überall kein Recht und alſo auch kein Strafrecht; folglich ſtraft der Staat jedesmal ohne Recht, ſobald der Verbrecher nicht ſelbſt beſtraft ſeyn will. Der darauf geſetzte Abbüſsungsvertrag hilft ebenfalls nichts. Denn 1) wird nicht jeder Luſt haben, ihn zu ſchlieſsen, und daſs er durch Vernunft a priori geſchloſſen ſey, folgt aus nichts, und 2) iſt ja nach des Verf. Theorie jeder Vertrag, ſobald die eine Parthei ihn nicht mehr will, und nicht hält. Jeder kann alſo jeden Vertrag in jedem Augenblicke beliebig zerreiſſen. Wozu alſo das Kinderſpiel, dergleichen Verträge zu ſchlieſsen?

Durch die Idee des *Abbüſsungsvertrages* glaubt Hr. F. nicht nur die wahre Theorie der Strafe gefunden, ſondern auch die Nichtigkeit aller andern Theorien gezeigt zu haben. Es iſt der Mühe werth, ihn hierüber ſelbſt zu hören: „Der Abbüſsungsvertrag erſtreckt aufgezeigtermaſsen ſich nicht weiter, als in wiefern neben ihm die öffentliche Sicherheit beſtehen kann. Weiter ausgedehnt iſt er unrechtmäſsig, und vernunftwidrig; und ein Staat, in welchem er über dieſe Grenze ginge, hätte gar kein Recht, d. i. die öffentliche Sicherheit wäre in ihm nicht factum garantirt, und er könnte niemand verbinden, in ihn zu treten, oder in ihm zu verbleiben. Die Strafe iſt nicht abſoluter Zweck. Es läſst bei einer ſolchen Behauptung, ſie geſchehe nun ausdrücklich, oder es werden Sätze aufgeſtellt, die ſich nur aus ſtillſchweigender Vorausſetzung einer ſolchen Prämiſſe erklären laſſen, (z. B. der unmodificirte, kategoriſche Ausſpruch, wer getödtet hat, muſs ſterben) ſich gar nichts denken. Die Strafe iſt Mittel für den Entzweck des Staats, die öffentliche Sicherheit, und die einzige Abſicht dabei iſt die, daſs durch die Androhung derſelben das Vergehen verhütet werde. Der Zweck des Staatsgeſetzes iſt der, daſs der Fall ſeiner Anwendung gar nicht vorkomme. Der böſe Wille ſoll durch die angedrohte Strafe unterdrückt, der ermangelnde gute Wille durch ſie hervorgebracht werden; und dann bedarf es nie der Strafe. Damit nun dieſer Zweck erreicht werden könne, muſs jeder Bürger ganz ſicher wiſſen, daſs falls er ſich vergehe, die Drohung des Geſetzes an ihm unausbleiblich in

in Erfüllung gehen werde.“ Es ſcheint, als ob Hr. Fichte hier blos gegen ſeine eignen Begriffe ficht Dem Rec iſt wenigſtens kein Lehrer des Naturrechts bekannt, der ein abſolutes Strafrecht in dem Sinne behauptete, in welchem Hr. F. dieſen Begriff nimmt. Am wenigſten hat wohl Kant hieran gedacht, den doch Hr. F. im Sinne zu haben ſcheint. Daſs das Recht erhalten werde, iſt nach Kant, der Zweck der Strafe, aber die Strafe iſt kein Zweck für ſich ſelbſt. Das Mittel hierzu iſt aber nicht *phyſiſch* (denn ſonſt dürfte es ſeine Wirkung in keinem Falle verfehlen d. h. es könnte nie Unrecht geſchehen) ſondern *praktiſch* d. h. es darf und ſoll unter freien Weſen gehandhabt werden, geſetzt es verfehlte auch in der Wirklichkeit hie und da ſeinen Zweck. Genug wenn es nach Rechtsgeſetzen gebraucht wird. Das Rechtsgeſetz beſteht aber darinn, daſs nur eine Beleidigung oder abſichtliche Rechtsverletzung (alſo nicht Luſt an der Pein des Zuſtrafenden Rache u. ſ. w.) der Grund ſey, dem Beleidiger ein ſo groſses Uebel zuzufügen, als nöthig geweſen wäre, um ihn und jeden andern von der böſen That abzuhalten, wenn er nur daſſelbe mit Gewiſsheit, als die Folge ſeiner That erwartet hätte, Kants und Hrn. Fichtens Theorie der Strafe unterſcheiden ſich dadurch, daſs jener behauptet, die Beleidigung ſey der hinreichende, rechtliche Grund der Strafe, der Beleidiger mag in den Empfang derſelben willigen oder nicht. Hr. F. ſetzt den rechtlichen Grund der Strafe in die Convention ſich abſtrafen zu laſſen und nach ihm iſt es (S. 98) ein groſses Privilegium, mit Willkommen und Abſchied ins Zuchthaus geſchickt zu werden. „Es gibt“ ſagt er S. 98 ausdrücklich, „ein ſehr wichtiges Recht des Bürgers abgeſtraft zu werden,“ vielleicht das einzige Recht, wornach ſich Niemand ſonderlich ſehnen wird.

Beide Theorien ſetzen ziemlich einerlei *Zweck* der Strafe, die Fichtiſche aber verwechſelt den rechtlichen Grund der Strafe mit ihrem Zwecke, und hieraus entſteht natürlich der Zwieſpalt. Mit der Regel, wornach Hr. F. die Proportion der Strafe beſtimmt, S. 103 u. f. kann man leicht einig werden. Nur die Anwendung der Regel auf gewiſſe einzelne Fälle muſs nach den Principien des Verf. anders ausfallen. Und dieſes trift inſonderheit die Fälle, wo gewöhnlich Lebensſtrafe ſtatt findet. Gewaltſamer Raub, Rebellion und Hochverrath und Mord ſind nach dem Verf. Handlungen, wodurch der Staatsvertrag unmittelbar gebrochen wird, und wo daher keine Abbüſsung ſtatt findet, ſondern *Ausſtoſsung* erfolgen muſs. In der That hält der Verf. dieſe Ausſtoſsung für ein viel zu groſses Uebel. Viele hunderte würden herzlich froh ſeyn, wenn ſie nur aus dem Staate wieder herauskommen könnten, und mancher ehrliche Lette würde ſich wohl gar zu einem Verbrechen entſchlieſsen, wenn er nur die Befreiung von dieſem Uebel dadurch ſich erwerben könnte. Aber Hr. F. ſetzt auch voraus, daſs ſie nur alsdann ein Uebel ſeyn würde, wenn der Staat vollkommen eingerichtet iſt. Denn das ſoll wohl der Ausdruck *vernünftig* S 113 u. f. ſagen. Den jetzt beſtehenden Staaten möchte Rec. wenigſtens nicht rathen, ihren Verbrechern, wie Hr. Fichte heiſcht, die Wahl zwiſchen der Ausſtoſsung und einem nur irgend ſchmerzlichen Uebel zu laſſen; unſre Zuchthäuſer und Feſtungen würden gar bald leer ſeyn. Des Verf. Strafgeſetz wird alſo nicht eher Anwendung finden, als bis 1) *alle* Staaten ſo eingerichtet ſind, daſs jedermann es für das ſchrecklichſte Uebel hält, daraus vertrieben zu werden; und 2) jeder Verbrecher fürchten muſs, auf der ganzen Erde, wo er hinkommt erkannt und von neuen vertrieben

zu werden. Und da dieſes Princip nach Hrn. F das einzige richtige Strafprincip iſt; ſo werden dermalen alle gegenwärtige Strafen mit Unrecht ſtrafen. — Hr. F ſchlägt auch für die abſolute Ausſchlieſsung S 117 u. f. noch einige Abhülfungsmittel vor, welche, wie er glaubt, der Ausſchlieſsung von den Verbrechern werden vorgezogen werden, als Arbeitshäuſer, Zuchthäuſer, entlegene Kolonien u. ſ. w. blos für den vorſetzlichen entſchloſſenen Mörder, meint er, ſey im Staate nichts mehr als abſolute Ausſchlieſsung übrig. Freylich hängt er an die Ausſtoſsung aus dem Staate ſolche Umſtände, daſs ſie eigentlich erſt dadurch ein groſses Uebel, eine gewaltſame eigentliche Hinauswerfung mit Heulen und Zähnklappen wird. Aber ob eine ſolche, ich will nicht ſagen mit dem Rechte, (denn dieſes giebt H. F. ſelbſt auf) ſondern mit der Vernunft ſich vereinigen laſſe, das iſt eine andere Frage. Der Hr. Verf. ſetzt ſelbſt einen ſo hohen Werth auf ſein Auskunftsmittel, daſs es unbillig ſeyn würde, wenn wir ſein Raiſonnement nicht der Beurtheilung unſerer Leſer vorlegen wollten. Hier iſt es (S. 121): „Was iſt nun mit denen zu thun, welche abſolut ausgeſchloſſen werden vom Staate, es ſey ohne vorläufige Probe der Beſſerung, weil ſie Mörder ſind, oder weil ſie ſich dieſer Probe nicht unterwerfen wollten, oder es ſey nach mifslungener Probe? Dies iſt bei weitem die wichtigſte Unterſuchung in der Theorie der Strafen. Wir hoffen durch ſie einer Menge Verwirrungen ein Ende zu machen; und werden nicht, wie es gebräuchlich iſt, blos ſagen, ſondern erweiſen. a) Die Erklärung der Rechtsloſigkeit iſt das höchſte, was der Staat als ſolcher, gegen irgend ein vernünftiges Weſen verfügen kann. Denn der Staat iſt Staat für jeden Einzelnen durch den Vertrag. Er kann nichts weiter thun, als den Vertrag für aufgehoben erklären. Beide, der Staat und der Einzelne, ſind von nun an, da es, ohne dieſen Vertrag, gar kein Rechtsverhältnifs für ſie giebt, einander gar nichts mehr; ſie ſind ohne alles Verhältnifs, ſie ſind für einander vernichtet. Was der Staat darüber hinaus noch thut, dazu hat er aus dem Vertrage kein Recht, und da es auſser demſelben, gar kein poſitives, beſtimmtes, und beſtimmbares Recht giebt, überhaupt kein Recht. b) Was aber erfolgt denn aus der Erklärung der Rechtsloſigkeit? Die völlig willkührliche Behandlung des Verurtheilten, nicht, daſs man ein *Recht dazu habe*, ſondern, daſs auch kein *Recht dagegen iſt*; alſo der Verurtheilte wird erklärt für eine Sache, für ein Stück Vieh." (Iſt dieſes je möglich? Kann eine Erklärung einen Menſchen je in eine *Sache* verwandeln? Und wenn dieſes nicht iſt, behält der Menſch nicht ſtets *urſprüngliche* Rechte, wenn er auch die aus dem Staatsvertrage *abgeleiteten* verliert?) Man kann nicht ſagen, ich habe in Beziehung auf das Thier ein Recht dieſes Thier zu ſchlachten; aber eben ſo wenig: ich habe das Recht nicht. Es iſt hier überhaupt vom Rechte gar nicht die Frage, ſondern vom phyſiſchen Vermögen. Von dem blos *negativen* Satze, es gibt keinen Grund dagegen, iſt noch ſehr weit zu dem *poſitiven*: es gibt einen Grund dafür. — So verhält es ſich mit dem aus dem Staate abſolut ausgeſchloſſenen. Es läſst ſich gar kein Grund aus dem (*äuſsern*) Rechte anführen, warum ihn nicht, der erſte der beſte, dem es einfällt, ergreifen, willkührlich martern und tödten ſollte; aber auch keiner dafür. c) Wird es jemand thun, und wenn es doch einer thäte; was würde erfolgen? Eine Ahndung des Staates nicht, denn der Verurtheilte hat kein Recht; aber die Verachtung aller Menſchen, die Ehrloſigkeit. Wer ein Thier zur Luſt martert, oder ohne den Zweck eines Vortheils tödtet,

wird verachtet, als ein unmenſchlicher Barbar, geflohen und verabſcheut, und das mit Recht. Wie vielmehr der ſich an einem Weſen, das doch immer menſchliches Angeſicht trägt, ſo verginge. Man unterläſst es ſonach nicht, wegen eines Rechtes des andern, ſondern aus Achtung gegen ſich ſelbſt, und ſeine Mitmenſchen. (Von der moraliſchen Anſicht dieſer That iſt hier noch gar nicht die Rede, ſondern lediglich von ihren Folgen in der Geſellſchaft.) d) Wie verhält es ſich in dieſer Rückſicht mit dem Staate? Zuförderſt iſt der Staat in Beziehung auf den Verurtheilten, gar nicht mehr Staat, er iſt ihm nichts mehr. Dann — alle Abbüſsungen gründen ſich auf einen gegenſeitigen Vertrag. Der Staat hat von ſeiner Seite das Recht, dieſe Buſse aufzulegen; der Uebertreter des Geſetzes von der ſeinigen das Recht, zu verlangen, daſs man ihn nicht härter beſtrafe. Die Ausſchlieſsung aber gründet ſich nicht auf den Bürgervertrag, ſondern umgekehrt auf die Nullität deſſelben. Ueber dieſe hinaus ſind beide Partheien einander nichts mehr, und wenn der Staat den Verbrecher tödtet, ſo thut er das nicht, *als Staat*, *ſondern als ſtärkere phyſiſche* Macht, als bloſse Naturgewalt. — Der Staat hat die gleichen Gründe, die Tödtung zu unterlaſſen, welche die Privatperſon hat; nicht das Recht des Rechtsloſen, der keines hat, ſondern die Achtung vor ſich ſelbſt, vor ſeinen Bürgern und vor andern Staaten. Doch gibt es einen möglichen Grund, der den Staat bewegen kann, den Verbrecher zu tödten; der, daſs er ſich *nur* auf dieſe Weiſe vor ihm ſchützen könne. Da gar kein Grund dagegen iſt, ſo entſcheidet dieſer dafür. Der Verbrecher iſt dann ein ſchädliches Thier, das niedergeſchoſſen, ein ausreiſſender Strom, der gedämmt wird, kurz, eine Naturgewalt, die durch Naturgewalt vom Staate abgetrieben wird. — Sein Tod iſt gar nicht Strafe, ſondern nur Sicherungsmittel. Dies giebt uns die ganze Theorie der Todesſtrafen. Der Staat als ſolcher, als Richter, tödtet nicht, er hebt blos den Vertrag auf, und dies iſt ſeine öffentliche Handlung. Wenn er hintennach noch tödtet, ſo geſchieht dies nicht durch die richterliche Gewalt, ſondern es geſchieht durch die Policey. Der Gerichtete iſt für die Geſetzgebung vernichtet, er fällt der Policey anheim. Es geſchieht nicht zufolge eines poſitiven Rechtes, ſondern aus Noth: Was nur die Noth entſchuldigt, iſt nicht ehrenvolles; es muſs daher, wie alles unehrbare, und doch nothwendige mit Schaam und in Geheim geſchehen. — Werde der Mitſethäter im Gefängniſſe erdroſſelt, oder enthauptet! Durch Zerreiſſung des Vertrags, (der durch das Brechen des Stabes ſehr paſſend bezeichnet wird) iſt er ſchon bürgerlich todt, und aus dem Andenken der Bürger vernichtet. Was mit dem phyſiſchen Menſchen vorgenommen werde, geht dem Bürger nichts weiter an. Daſs keiner getödtet werden dürfe, vor Aufhebung des Bürgervertrags, verſteht ſich ohnedies." Und dieſe Theorie ſollte einfacher, gründlicher und vernünftiger ſeyn, als wenn man ſagt: Der rechtliche Grund zu ſtrafen iſt die Beleidigung; der Zweck die Sicherheit des Rechts. Das Materiale der Strafe wird durch den Zweck beſtimmt, wornach es heiſst: Das Uebel muſs ſo groſs ſeyn, daſs es jeden Verbrecher, der es ſich als gewiſs erfolgend vorſtellt, abſchrecken wird. Gibt es nun gewiſſe Verbrechen, die nichts verhindern könnte, als die Vorſtellung des gewiſſen Todes, warum ſollte die Vernunft nicht ihre Einſtimmung zur Todesſtrafe geben? — Iſt nicht der Verbrecher ſelbſt die freie Urſache ſeines Todes, da er die freie Urſache des Verbrechens als des Grundes der Strafe iſt? Wenn es alſo auch nicht *Empfindeln*

iſt,

iſt, (die man dem Verf. gewiſs nicht vorwerfen kann) ſich gegen die Todesſtrafe aufzulehnen; iſt es nicht wenigſtens *Vernünftelei*? Des Verf. Schluſs hat nämlich den Satz zur Baſis, daſs es ſchlechthin unſittlich ſey (S. 125) jemanden abſichtlich zu tödten. Allein der Beweis für dieſen Satz iſt unmöglich. Denn da das Leben ein materiales oder irdiſches Gut iſt, jedes ſolches Gut aber nur *bedingt* iſt; ſo kann es nie abſoluter Zweck ſeyn, folglich auch nie als abſolutes Gut in praktiſchen Geſetzen vorkommen. Wenn Gerechtigkeit es fodert; ſo muſs es aufgeopfert werden. Wenn daher die Erhaltung der Möglichkeit der Ausübung des Rechts fodert, daſs der, welcher dieſe Möglichkeit, ſo viel an ihm iſt zu vernichten ſtrebt, ſein Leben verliere; ſo iſt es Recht, daſs es geſchehe. Es iſt dieſes aber wirklich der Fall, wenn eine Beleidigung durch nichts als durch die Vorſtellung eines gewiſſen Todes abgehalten werden kann, und die Todesſtrafe kann in dieſem Falle geſetzlich und mit vollem Rechte vollzogen werden.

Den dritten Abſchnitt über *die Conſtitution* übergeht Rec. um nicht allzuweitläuftig zu werden. Indeſſen kann er doch nicht unbemerkt laſſen, daſs nach dieſer Conſtitution alles auf eine mechaniſche Staatsordnung angelegt iſt, und daſs es bei derſelben um den gröſsten Theil der Freiheit der Bürger geſchehen zu ſeyn ſcheint. Denn es wird hier die Idee einer Policey entworfen, die für jede Unordnung ſtehen und haften ſoll. Wehe den armen Bürgern bei einer ſolchen Policey. „Die Quelle alles Uebels in unſern Nothſtaaten, heiſs es S. 155, iſt einzig und allein die *Unordnung*, und die Unmöglichkeit, Ordnung zu machen. Daſs die Entdeckung eines Schuldigen in demſelben ſo oft groſse und unüberſteigliche Schwierigkeiten hat, kommt lediglich daher, weil es ſo viele Menſchen giebt, um die der Staat ſich nicht kümmert, und die keinen beſtimmten Stand im Staate haben. In einem Staate von der hier aufgeſtellten Conſtitution hat jeder ſeinen beſtimmten Stand, die Policey weiſs ſo ziemlich, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages ſey, und was er treibe. Jeder muſs arbeiten, und jeder hat, wenn er arbeitet, zu leben: Betriebſamkeitsritter (Chevaliers d'induſtrie) gibt es nicht; denn ſie werden auf der ganzen Oberfläche des Staats nirgends unter ein Dach aufgenommen. Jeder kann auf der Stelle, durch Hülfe des beſchriebenen Paſſes, anerkannt werden. Das Verbrechen iſt in einem ſolchen Staate etwas höchſt ungewöhnliches; es geht ihm eine gewiſſe ungewöhnliche Bewegung vorher. In einem Staate, wo alles Ordnung iſt, und alles nach der Schnur geht, bemerkt dieſe ungewöhnlichen Bewegungen die Policey, und wird ſogleich aufmerkſam; und ſo ſehe ich von meiner Seite die Möglichkeit nicht ein, wie eine Vergehung und der Urheber derſelben verborgen bleiben könne."

Hier findet wohl der Ausſpruch des Dichters ſeine wahrſte Anwendung: Die Welt mit allen ihren Mängeln, iſt beſſer als ein Reich von willenloſen Engeln. Eine ſolche Policeygewalt in den Händen der Menſchen, ſo wie ſie ſind, würde die unerträglichſte Tyrannei begründen, und wenn die Menſchen ſo nicht wären wie ſie ſind, wenn ihnen wirklich ohne Gefahr eine ſolche Gewalt anvertrauet werden könnte; ſo wären ſie überflüſſig. Denn dann würde niemand den andern beleidigen wollen.

Sehr ſonderbar ſind des Verf. Gedanken über die *Ehe* und das *Eherecht*. Die Unternehmung, welche man hier findet, (S. 158 — 164) die Nothwendigkeit zweier Geſchlechter, des Leidens des einen und des Thuns des andern a priori beweiſen zu

wollen, könnte man ein philoſophiſches Abentheuer nennen, wovon ſich der Erfolg ſehr leicht a priori einſehen läßt. Die mehreſten der in dem Familienrechte aufgeſtellten Vernünfteleien wird der Verf. unfehlbar bald ſelbſt wieder zurücknehmen. Ihre Widerlegung wäre daher überflüſſig. Wir wollen blos einige davon mittheilen, und uns hie und da eine Parentheſe erlauben. Nachdem §. 2. geſagt iſt, daſs ſich bei Beförderung des Naturzwecks der Zeugung im Akte ſelbſt, das eine Geſchlecht ſich nur thätig, das andere nur leidend verhalte, welches laut der Erfahrung doch wohl ſehr falſch iſt. Siehe Hallers Phyſiologie und die Gynyälogie) fährt er alſo fort: Der Charakter der Vernunft iſt abſolute Selbſtthätigkeit: bloſses Leiden um des Leidens willen widerſpricht der Vernunft und hebt ſie gänzlich auf (non liquet). Es iſt ſonach gar nicht gegen die Vernunft, daſs das erſte Geſchlecht die Befriedigung ſeines Geſchlechtstriebes als Zweck ſich vorſetze, da er durch Thätigkeit befriedigt werden kann: aber es iſt ſchlechthin gegen die Vernunft, daſs das zweite die Befriedigung des ſeinigen ſich als Zweck vorſetze, weil es ſich dann ein bloſses Leiden zum Zwecke machen würde. (Wie oft geſchieht das, ohne daſs die Vernunft etwas dagegen hat? Alle ſinnlichen Triebe haben zunächſt ein bloſses Leiden zum Zweck. Soll ich ihre Beförderung deshalb nicht wollen? Nicht ſchlafen, nicht aus Wohlgeſchmack eſſen und trinken u. ſ. w.? Meint aber Hr. F. daſs dieſe Triebe noch fernere Zwecke haben, Ernährung, Erhaltung u. ſ. w. ſo iſt ja dieſes der Fall mit dem Geſchlechtstriebe des Weibes auch.) Sonach iſt das zweite Geſchlecht entweder ſelbſt der Anlage nach nicht vernünftig, welches der Vorausſetzung widerſpricht, daſs ſie Menſchen ſeyn ſollen; oder dieſe Anlage kann zufolge ſeiner beſondern Natur nicht entwickelt werden, welches ſich ſelbſt widerſpricht, indem dann in der Natur eine Anlage angenommen wird, die in der Natur nicht angenommen wird; oder endlich es kann die Befriedigung eines Geſchlechtstriebes ſich nie zum Zwecke machen. Ein ſolcher Zweck und Vernünftigkeit heben ſich gänzlich auf. Nun aber gehört doch der Geſchlechtstrieb dieſes zweiten Geſchlechts, und ſeine Aeuſſerung und Befriedigung in den Plan der Natur. Es iſt daher nothwendig, daſs dieſer Trieb beim Weibe unter einer andern Geſtalt, und, um neben der Vernünftigkeit beſtehen zu können, ſelbſt als Trieb zur Thätigkeit erſcheine; und zwar, als charakteriſtiſcher Naturtrieb zu einer nur dieſem Geſchlechte zukommenden Thätigkeit."

„Das Weib, heiſst es weiter, (S. 166) kann ſich nicht geſtehen, daſs ſie ſich hingebe." (Man ſieht in der That keinen Grund davon ein. Wenn ſie ſich gibt, um etwas dafür zu nehmen, oder zu empfangen. Was liegt hierin unnatürliches, und wo iſt das Unrecht? Und gibt ſie denn *ſich ſelbſt?* Uebergebe ich dem mich ſelbſt, dem ich befehle, daſs er meinen Rücken jucken ſolle, weil es mir Vergnügen macht? und handle ich niederträchtig, wenn ich mich frottiren laſſe, weil es mir behagt? Groſses, Erhabenes liegt freilich nicht darin, daſs ich mich dieſem Genuſſe überlaſſe. Aber wenn ich ſonſt meine Pflicht nicht darüber verſäume; ſo würde jeder den für einen Pedanten halten, der hierin etwas Unſittliches finden wollte) und da in dem vernünftigen Weſen etwas nur in ſofern iſt, in wiefern es ſich deſſelben bewuſst wird — das Weib kann überhaupt ſich nicht hingeben der Geſchlechtsluſt, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da ſie ſich denn doch zufolge eines Triebes hingeben muſs, kann dieſer Trieb kein anderer ſeyn, als der, den Mann zu befriedigen.

digen. Sie wird in dieſer Handlung Mittel für den Zweck eines andern; weil ſie ihr eigener Zweck nicht ſeyn konnte, ohne ihren Endzweck, die Würde der Vernunft, aufzugeben. Sie behauptet ihre Würde, ohnerachtet ſie Mittel wird, dadurch, daſs ſie ſich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der *Liebe*, zum Mittel macht."

Dieſe Liebe ſchildert nun der Verf. hier und in der Folge als etwas *Natürliches*. Wenn aber dem ſo iſt; ſo iſt ja dieſer Trieb um nichts edleres in der Perſon als der ſtumpfe grobe Geſchlechtstrieb. Denn was die Natur thut, iſt nicht durch Freiheit gethan, alſo weder gut noch böſe, weder edel noch unedel. Wird aber ein Naturtrieb durch Freiheit regiert; ſo iſt es allgemeines Geſetz, daſs deſſen Befriedigung auch um ſein ſelbſt willen erlaubt ſey, wenn nur der ſittlich denkbare Zweck deſſelben dabei nicht zerſtört wird. — Allerdings hat die Befriedigung des Geſchlechtstriebes und die Beſtimmung des Werthes derſelben in *moraliſcher* Hinſicht ſeine groſsen Schwierigkeiten, aber ſchwerlich möchten ſie durch das, was der Verf. darüber vorbringt, gelöſet werden. „Das Weib gibt, indem ſie ſich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht, ihre Perſönlichkeit" (168) und dergleichen Ausdrücke, ſind zwar in Schwange gehende Formeln, aber den Beweis davon finde ich nirgends. Wie? ſollte denn die Kaiſerin X. der Schildwache, der ſie die hohe Gnade verſtattete, ihr durch ein Venusſpiel ein Viertelſtündchen Zeit zu vertreiben, ihre Perſönlichkeit übergeben haben? Mich dünkt der arme zitternde Teufel war mit ſeiner ganzen Perſon vielmehr in ihrer Gewalt, als ſie in der ſeinigen. Die Niederträchtigkeit ihrer Handlungsweiſe iſt gewiſs in etwas anderem zu ſuchen als darin, daſs ſie ſich dem Manne zum bloſsen Mittel hingab. Doch Hr. F. ſetzet wohl mehr von dem, was ſeyn *ſoll*. Aber dann iſt die ganze Materie unrichtig ausgedrückt, und die Beweiſe hätten wo anders geſucht werden müſſen. Daſs Uebergabe des Vermögens der Frau an den Mann zum Weſen der Ehe gehöre, wie der Verf. behauptet, iſt ein Satz, der nicht einmal aus dem angenommenen Begriffe der Ehe folgt. Denn da der Verf. doch der Frau noch Perſönlichkeit laſſen wird, die unabhängig vom Manne fortdauert; ſo kann ſie ja in dieſer Qualität auch Eigenthum für ſich behalten.

Die Abhandlung über das älterliche Verhältniſs fängt, wie gewöhnlich iſt, damit an, daſs die Naturanſtalten genannt werden, welche zur Erhaltung des Kindes getroffen ſind, und die Pflicht der Eltern, die Kinder zu erhalten und zu erziehen, erklärt der Hr. Verf. an ſich blos für *erlaubt*. „Man kann nicht ſagen, das Kind habe ein Zwangsrecht auf Erziehung: oder die Eltern eine Zwangspflicht darzu. Eben ſo wenig kann man ſagen, die Eltern haben in Beziehung *auf das Kind* — wie es in Beziehung auf andere ſtehen möge, davon zu ſeiner Zeit — ein *Recht* daſſelbe zu erziehen, und das Kind die Pflicht ſich von ihnen erziehen zu laſſen; denn das Kind iſt, in wiefern es unter der Erziehung ſteht, überhaupt nicht frei; ſonach überhaupt nicht ein mögliches Subjekt eines Rechts, oder einer Pflicht, ſondern es iſt in ſofern lediglich Objekt des Handels der Eltern; iſt, und wird, wozu die Eltern es machen." Aber das moraliſche Verhältniſs alſo auch die Pflicht wird ja nicht dadurch begründet, daſs ein anderes freies Weſen wirklich Vernunft äuſsere, ſondern iſt ſchon durch die bloſse reale Möglichkeit der Wirkſamkeit der Freiheit gegründet, die ſattſam aus der menſchen Geſtalt erhellet. Warum alſo ſoll der *Grund* der Verpflichtung der Eltern nicht in den Kindern geſucht werden können? Es kommt ja nicht auf die *phyſiſche* Macht

Macht, ſondern blos auf ihr *moraliſches Vermögen* an. Hr. F. begründet die Zwangspflicht durch den Staat in wiefern dieſer die Ehe garantire und die Erziehung der zu erzeugenden Kinder dabei zur Bedingung mache.

Rec. hat das Buch des Verf. mit aller Aufmerkſamkeit geleſen die es verdient, und hofft, daſs der Verf. ſelbſt ſeine ihm entgegengeſtellten Bemerkungen mit der Achtung einſtimmig finden werde, die er durch die ausführliche Anzeige ſeines Werks hat zu erkennen geben wollen.

Leipzig und Gera bei W. Heinſius: *Briefe über Immanuel Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre*, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe von *J. A. Bergk*. 1797. 16 Bog. gr. 8.

Dieſe Briefe enthalten ſehr viele gründliche und deutliche Bemerkungen über Kants Rechtslehre. Der Verf. ſtimmt gröſstentheils mit Kant überein und ſetzt die Vorzüge der Kantiſchen Rechtslehre vor den bisherigen Theorien, den Gewinnſt, den dieſe Wiſſenſchaft durch dieſes Werk erhalten hat, mit groſser Faſslichkeit auseinander. Beſonders iſt die in dem Kantiſchen Werke liegende Conſequenz, vorzüglich im Privatrechte, auseinander geſetzt und ſehr gut erwieſen. Der Vortrag des Verf. iſt etwas weitſchweifig und zu weit ausholend.

II. PHILOSOPHISCHE ERZIEHUNGSLEHRE.

1) Weiſſenfels und Leipzig bei Fr. Severin: *Grundriſs der Staatserziehungswiſſenſchaft* von *D. Heinrich Stephani*, Konſiſtorialrath (Wo?) 1797. 10 Bog. kl. 8.

Herr Stephani macht ſich als den Verf. einiger mit Beifall aufgenommener Aufſätze in dem bei Severin in Weiſſenfels erſchienenen Archiv der Erziehung in der Vorrede und an einigen andern Stellen des Werks bekannt, und liefert hier eine Erziehungslehre, die nicht minder auf eine gänzliche Revolution dieſer Kunſt und Wiſſenſchaft abzielt, als ſeine faſt zugleicher Zeit erſchienene Rechtswiſſenſchaft. Wenn Rec. ſeinem Urtheile folgen ſoll; ſo iſt dieſe Erziehungswiſſenſchaft ein weit glücklicheres Produkt, als die neue Rechtwiſſenſchaft des Verfaſſers, und ob gleich der alte Zuſtand der Dinge viel zu ſehr herabgeſetzt iſt, und manches in der alten bisherigen Form eben ſo gut, ja vielleicht noch beſſer ſeyn möchte, als in der neuen Form, von welcher Hr. Stephani eingenommen iſt; ſo wird doch jeder geſtehen müſſen, daſs des Verf. Ideen der Aufmerkſamkeit und Prüfung der Philoſophen würdig ſind, und daſs vieles von dem, was er vorträgt, den allgemeinen Beifall aller vernünftigen Denker verdient, und daſs recht ſehr zu wünſchen iſt, daſs die beſten Vorſchläge des Verfaſſers allmählich zur Ausführung gelangen möchten. Hier folgt der Inhalt des Werks:

Der

Der Staat ſoll die 'geſammten Zwecke der Menſchheit '(Sittlichkeit und Glückſeligkeit) befördern (S. 26 u. f.). Er kann dieſes theils *negativ* theils *poſitiv*. In erſterer Rückſicht verſchaft er *Sicherheit* durch Policey; in der zweiten vermehrt und verbeſſert er alle Mittel, wodurch Sittlichkeit und Glückſeligkeit befördert werden kann. Dieſe Mittel liegen entweder *in* oder *auſſer* dem Menſchen, und ihr Reichthum beſtimmt Vollkommenheit des innern und äuſſeren Zuſtandes des Menſchen. Für die Vervollkommnung des äuſſeren Zuſtandes der Menſchen im Staate hat die *Staatsökonomie* Sorge zu tragen. Für die Vervollkommnung des innern Zuſtandes des Menſchen ſorgt die *öffentliche Erziehung*. Dieſe iſt (§. 14) der Inbegriff von Staatsanſtalten, um den Menſchen die zu ihrer Beſtimmung nöthigen Kenntniſſe und Fertigkeiten zu verſchaffen." Der Staat iſt verpflichtet, die öffentliche Erziehung eifrigſt zu vervollkommnen und dadurch inſonderheit der Sittlichkeit immer näher zu bringen, und die Staatsgeſellſchaft kann dieſe Beſorgung von den oberſten Staatsbeamten fordern. Das Recht des Staats kann ſich indeſſen (§. 221 u. f.) nicht weiter erſtrecken, als die Mittel aufzuſtellen, wodurch ſich der Menſch, die zu ſeiner Beſtimmung nöthigen Erkenntniſſe und Fertigkeiten erwerben kann, nicht aber die Menſchen zum Gebrauche dieſer Mittel zu zwingen. Die oberſte Bedingung aller Verbeſſerung der Erziehung iſt *ein nach Principien unternommener Entwurf von einer vollendeten öffentlichen Erziehung*. Ohne ein ſolches Ideal iſt an kein Einverſtändniſs der bei dem Erziehungsfache angeſtellten verſchiedenen Lehrer und Beamten zu gedenken, ſondern nichts als diſharmoniſches Zuſammenwirken, wovon die ſchädlichen Folgen leider überall zu erkennen ſind. Die zweite Bedingung einer zu hoffenden Verbeſſerung der öffentlichen Erziehung iſt ein Reichthum von phyſiſchen Kräften, um dieſes Ideal nach und nach zu realiſiren. Die dritte Bedingung iſt, daſs die *geſammte öffentliche Erziehung* als ein *höchſtwichtiger Zweig der Staatsverwaltung* zu einem *eigenen Departement* erhoben werde und als ſolches, ſo wie ſeine übrigen Brüder, eine *zweckmäſſige*, durch den ganzen Staat ſich erſtreckende *Organiſation* erhalte. Die vierte Bedingung (S. 47) betrift die bei dem Erziehungsdepartement angeſtellten ſämmtlichen Beamten, mögen ſie Vorſteher oder Lehrer heiſsen: daſs ſie die zu ihrem Berufe nöthigen Kenntniſſe und Fertigkeiten haben. Die fünfte Bedingung (§. 49) iſt das im Erziehungsfache beſonders nöthige Einverſtändniſs der Regierung mit dem Volke. Mit der Ausführung dieſer Sätze beſchäftiget ſich die Einleitung. Die Wiſſenſchaft ſelbſt zerfällt in *zwei* Theile. Der erſte handelt von dem *Stoffe* der öffentlichen Erziehung; der andere von der *Form* derſelben. Man kann den Menſchen theils in ſeinem *abſoluten* Zuſtande blos als Menſch, theils in ſeinem hypothetiſchen Stande, als geſelligen Menſchen oder als Bürger betrachten. Die Kenntniſſe und Fertigkeiten, welche daher die Erziehung dem Menſchen beibringen ſoll, gehören ihm entweder als Menſchen überhaupt oder als Bürger. In erſterer Rückſicht muſs ſein Körper, ſein Gefühl- Denk- und Handlungsvermögen gebildet werden. Daher *phyſiſche*, *äſthetiſche*, *intellektuelle* und *praktiſche* Erziehung. Die intellektuelle Erziehung hat einen *formalen* und *materialen* Theil. Erſterer beſorgt die Ausbildung der Verſtandesfähigkeiten; der andere verſchaft dem Nachdenken Materialien durch Bekanntſchaft mit der innern und äuſſern Natur. Sie umfaſst alſo A) den auſser uns befindlichen Stoff 1) Naturbeſchreibung aller vorhandenen Körper 2) Naturgeſetzwiſſenſchaft oder Phyſik 3) Natur- und Erd-

Erdgeſchichte. B) In uns befindlichen Stoff als 1) Mathematik; 2) Pſychologie; 3) Vernunftwiſſenſchaft oder eigentliche Philoſophie. Die praktiſche Erziehung hat theils die Klugheit theils die Sittlichkeit zum Zweck. Mit letzterer ſteht die Religion in Verbindung, die Lehre von einem moraliſchen Gott und Unſterblichkeit. Die *bürgerliche* Erziehung hat theils ſolche Erkenntniſſe und Fertigkeiten zum Zwecke, welche für alle Staatsglieder gehören, theils ſolche, welche nur für eine gewiſſe Klaſſe von Staatsbürgern beſtimmt ſind. Erſtere umfaſst die weltbürgerliche und ſtaatsbürgerliche Erziehung. Die weltbürgerliche begreift den Unterricht in der Rechtswiſſenſchaft, Haushaltungswiſſenſchaft, Politik, Weltgeſchichte und Statiſtik in ſich; dieſe Sprache und Kenntniſs des vergangenen und gegenwärtigen *Zuſtandes* des Vaterlandes. Die ſpeciale bürgerliche Erziehung theilt ſich in die *männliche* und *weibliche*. Die Männer lernen 1) alle Technologie oder bürgerliche Verkehrkunde, Staatsrecht und militäriſche Geſchicklichkeiten; 2) Jeder lernt ſein Gewerbe. Darnach ſind ſie 1) Ackerleute und dieſe bekommen Unterricht in der Landwirthſchaft, landwirthſchaftlichen Naturbeſchreibung, Baumzucht, Bienenzucht u. ſ. w. 2) Handwerker und Künſtler. Zeichnen, praktiſche Geometrie und ihre beſondere Kunſt wird in beſondern Schulen gelehrt. 3) Kaufleute und 4) Staatsbeamten. Die weibliche Erziehung bildet die Mädchen zu Haushälterinnen, Weibern und Müttern und verſorgt ſie mit den hierzu nöthigen Kenntniſſen und Fertigkeiten.

Im zweiten Theile wird nun von den zweckmäſſigen Anſtalten geredet durch welche die benannten Kenntniſſe den Bürgern beigebracht werden. Es müſſen Erziehungsanſtalten für die Jugend und andere für die volljährige Nation da ſeyn. Für die Jugend ſollen 4 Klaſſen von Schulen eingerichtet werden 1) Elementarſchulen, die allenthalben gleich ſind, blos blind und Taubgebohrne bedürften anderer. Hier empfängt die Jugend Unterricht in den Elementen der Menſchen und Bürgererziehung; 2) Gewerbſchulen; 3) gelehrte oder ſtaatsbeamtliche Schulen; 4) Mädchenſchulen. Die Erziehungsanſtalten für die volljährigen ſind Kirchen und Leſeanſtalten, und andere Nationalinſtitute als a) eigne Anſtalten für Gelehrte aus allen Fächern, um das Reich der Wiſſenſchaften und Künſte auszubilden, und die von ihnen aufgefundenen Schätze gemeinnützig zu machen; b) Anſtalten, beſonders in groſſen Städten, daſs die Menſchen ihre Kenntniſſe in einzelnen Fächern z. B. in der Chemie, Phyſik, vermehren können; c) Schauſpiele, die unter beſonderer Leitung ſtehen, und andere dergleichen Anſtalten, um den *Geſchmacksſinn* eines Volkes zu bilden. d) Nationalfeſte, die eigentlich gemacht ſind, um den Gemeingeiſt zu wecken und zu vervollkommnen; u. ſ. w.

Die folgenden Bogen führen dieſes weiter aus. Es wird aber jeder aus dem bisher angeführten hinreichend ſehen können, daſs das Buch Intereſſe hat.

III. KRI-

Digitized by Google

III. KRITIK DER VERNUNFT.

1) Leipzig bei Gerhard Fleiſcher dem Jüngern: *Kritiſche Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt* oder das höhere Erkenntniſs- und Willensvermögen von *Salomon Maimon* 1797. 26 Bog. gr. 8.

Den Begriff, welchen man bei dem, vom Hrn. Verf. gewählten Titel denken ſoll, und wodurch man ſein Unternehmen im Ganzen kennen lernt, legt er ſelbſt folgendergeſtalt auseinander: „Eine Unterſuchung iſt kritiſch, wenn das Erkenntnifsvermögen unmittelbar ſich ſelbſt, und mittelbar die dadurch beſtimmte Erkenntniſs zum Gegenſtande hat. Aber hier entſteht eine wichtige Frage: wie iſt eine Kritik des Erkenntniſsvermögens möglich? denn das Erkenntniſsvermögen erkennt ſich ſelbſt nicht unmittelbar (durch innere Merkmale), ſondern blos als Subjekt und (ſubjektiven) Grund der Erkenntniſs durch ſeine Wirkung, d. h. es kann ſich ſelbſt durch nichts andres als durch ſeine Wirkungsart, oder die Geſetze, nach welchen es Objekte erkennt, ſelbſt als Objekt beſtimmen. Eine Kritik des Erkenntniſsvermögens aber fordert gerade das Gegentheil. Die Beantwortung dieſer Frage iſt dieſe: Die Kritik des Erkenntniſsvermögens fordert keinesweges, daſs das Erkenntnifsvermögen ſich ſelbſt unabhängig von den Objekten der Erkenntniſs als Objekt erkennen ſoll, dieſes wäre unmöglich; ſie fordert blos, das abſolut Nothwendige und Allgemeine in der Erkenntniſs ausfindig zu machen, und als die erſten Gründe der Erkenntniſs ſyſtematiſch darzuſtellen. Denn eben daraus, daſs etwas in der Erkenntniſs anzutreffen iſt, welches abſolut (nicht erſt durch gegebene Objekte der Erkenntniſs bedingt) nothwendig und allgemein (in Beziehung auf alle mögliche Objekte der Erkenntniſs) gültig iſt, erkennen wir, daſs dieſes Etwas nicht in gegebenen Objekten, ſondern im Erkenntnifsvermögen ſelbſt gegründet ſeyn muſs. Nun iſt zwar ſchon längſt eine Wiſſenſchaft bekannt, die dieſer Forderung Genüge zu thun ſcheint, nämlich die Logik, welche die Formen des Denkens in Beziehung auf Objekte überhaupt als Grundſätze und Poſtulate a priori aufſtellt. Da aber dieſe Grundſätze und dieſe Poſtulate blos die negativen Bedingungen (conditiones ſine quibus non) ausſagen, unter welchen eine Erkenntniſs von Objekten überhaupt möglich iſt, und keine poſitiven Erkenntniſsgründe (dadurch beſtimmbare Objekte) ſind, ſo kann die Logik nur einem Theile der gedachten Forderung Genüge leiſten, der andere und zwar wichtigere Theil aber bleibt dadurch allein noch unbefriedigt. Nun hat zwar ſchon längſt Kant eine ſolche Kritik zu Stande gebracht, der ich aber, bei allem zugeſtandenen ſubjektiven Werthe (in Anſehung des ungemeinen Scharf- und Tiefſinnes, und ſyſtematiſchen Geiſtes, den der Verf. darin gezeigt hat) ſehr mittelmäſsigen objektiven Werth (in Berichtigung und Erweiterung unſrer Erkenntniſs) beilege, und daher nicht blos in einzelnen Stücken, ſondern in dem ganzen Plan einer ſolchen Kritik,

mich von dieſem groſsen Manne abzuweichen und hierin einen eigenen Weg einzuſchlagen gezwungen ſehe. Erſtlich habe ich bemerkt, daſs dieſem berühmten Verf. an einem Syſteme mehr als an genauer Bearbeitung der dazu erforderlichen Stücke gelegen iſt. Da aber ein Syſtem (wenn nicht die Principe, auf welchen es gegründet iſt, und die Materialien, die durch daſſelbe verbunden und geordnet werden ſollen, ſchon vor demſelben als wahr feſtgeſetzt ſind), kein Kriterium der Wahrheit abgeben kann, ſo ſollte man hier gerade umgekehrt verfahren. Man ſollte erſt die Wahrheit der zu einem Syſtem überhaupt erforderlichen Stücke, d. h. ihre Tauglichkeit zu einem Syſtem überhaupt außer Zweifel ſetzen, alsdann würde ſich das Syſtem, zu welchem ſie tauglich ſind, von ſelbſt ergeben; und ſollte die Natur der zu behandelnden Wiſſenſchaft kein Syſtem zulaſſen, ſo würde doch die Wiſſenſchaft an ſich berichtigt und erweitert werden. Der Mathematiker geht ſeinen ſichern Weg, ohne ſich um ein Syſtem ſeiner Wiſſenſchaft zu bekümmern (man hat noch nie von einem Syſtem der Mathematik ſprechen hören). Zweitens nimmt Kant gewiſſe Thatſachen des gemeinen Menſchenverſtandes an. Nun aber unterſcheidet ſich der gemeine von dem durch Wiſſenſchaften kultivirten Menſchenverſtande vorzüglich darin, daſs dieſem an der Wahrheit der Erkenntniſs an ſich, jenem aber an ihrem Gebrauche im praktiſchen Leben gelegen iſt. Ihm gilt eine Täuſchung ſo gut als eine Wahrheit, wenn nur die praktiſchen Folgen von jener mit den praktiſchen Folgen von dieſer übereinſtimmen. So iſt es dem Landmann einerlei, ob die Sonne um die Erde, oder die Erde um ihre Axe, oder um die Sonne ſich bewege; dieſes auszumachen, überläſst er dem Aſtronomen. Ihm liegt blos daran, daſs er mit dem (ſeiner Vorſtellung nach) Sonnenaufgang zur Arbeit aufſtehe, und in gehöriger Jahrszeit ſein Feld beſtellt. Dem Aſtronomen hingegen iſt nicht darum zu thun, die Erſcheinungen an den Himmelskörpern blos als Fakta zum Gebrauch im gemeinen Leben aufzuſtellen, ſondern aus ihren wahren Gründen zu erklären, und nach allgemeinen Geſetzen zu beſtimmen. Er darf alſo hierin keiner Täuſchung Raum geben. Nun aber legt Kant ſeinem Syſteme gerade ſolche Täuſchungen (die die Pſychologie aufdeckt) zum Grunde, welches doch nicht geſchehen dürfte. Drittens legt er (zum Behuf des poſitiven Theils ſeiner Kritik) gewiſſen Erkenntniſsvermögen Funktionen bei, die ihnen gar nicht zukommen. Viertens hat er kein allgemeines Kriterium der materiellen Wahrheit aufgeſtellt, welches doch, wie ich zeigen werde, geſchehen könnte und ſollte. Mein Plan iſt alſo in dieſem Werke, die Nothwendigkeit einer Kritik des Erkenntniſsvermögens überhaupt, und die Unzulänglichkeit der Kantiſchen darzuthun, und eine eigene, meine Forderungen befriedigende Kritik aufzuſtellen.“

Die Ausführung hiervon geſchieht in 4 Theilen, welche ſind: 1) Geſpräche über die erſten Gründe der Erkenntniſs; 2) Prolegomena zu einer Kritik des reinen; 3) Prolegomena zu einer Kritik des praktiſchen Erkenntniſsvermögens, 4) Eine Ethik nach Ariſtoteles, wobei Jeniſchens Ueberſetzung allein gebraucht iſt. Dieſe Ethik gibt der Verf., weil ſeiner Ueberzeugung nach der *Gebrauch* der Kantiſchen Moral problematiſch iſt; die Ariſtoteliſche beruhe zwar nicht auf einem einzigen dazu tauglichen Princip; aber eben darum ſey ſie zum praktiſchen Gebrauch tauglicher, als die Kantiſche.

Rec. will den Leſern die Hauptſachen aus dieſem Werke vorlegen und einige Bemerkungen darüber machen. Die Geſprä-

che

che gehören eigentlich zu der Art, welche ein luſtiger Kopf ſo beſchreibt: *Erſt ſagſt du etwas, dann ich, und das nennen wir ein Geſpräch.* Hr. Maimon ſetzt nämlich erſt Kants oder Kieſewetters Gedanken, gröſtentheils mit deren eignen Worten hin, und ſetzt *Kriton* davor; dann ſetzt er ſeine eignen darunter und ſetzt *Philaletes* davor. Für dieſe Unvollkommenheit der Form wird man indeſſen durch viele ſchöne und wichtige Bemerkungen über das Kantiſche Syſtem, ſo wie durch die ſcharfſinnigen Einfälle des Verf. ſchadlos gehalten. Die erſte Bedenklichkeit des Hrn. Maimon betrift die Kantiſche Behauptung, als ob die Logik als Wiſſenſchaft vollendet ſey. (S 2) Die andere iſt (S. 4) gegen Kants Definition der *praktiſchen* Vernunft gerichtet, aber unbedeutend und auf Miſsverſtand beruhend, weil Kant nicht das Erkenntniſsvermögen, als Urſache der Wirklichkeit des Begriffs, ſondern die Erkenntniſs, als die mögliche Urſache eines wirklichen Objekts vorſtellt, wobei Hrn. Maimons Einwand ganz wegfällt. S. 21 u. f. ſucht Hr. M. darzuthun, daſs die allgemeine Logik von der Transſcendentalen abhängig ſey und alſo letztere vor der erſteren zu ihrer Begründung vorhergehen müſſe. Seine Gründe ſind folgende: Der Satz des Widerſpruchs, den die allgemeine Logik zum Grunde legt, iſt: Von einem Subjekte A kann nicht ein Prädikat B zugleich bejahet und verneint werden. Soll nun die Form der Bejahung und Verneinung in der allgemeinen Logik, unabhängig von der transſcendentalen eine Bedeutung haben; ſo muſs unter Verneinung Vorſtellung eines Widerſpruchs und unter Bejahung, Mangel eines Widerſpruchs verſtanden werden. (Dieſes iſt nicht ganz richtig. Verneinung iſt nicht blos Vorſtellung eines Widerſpruchs überhaupt, ſondern die Vorſtellung eines Widerſpruchs zwiſchen Subjekt und Prädikat, und Bejahung iſt nicht blos die Vorſtellung des Mangels eines Widerſpruchs. (Denn dieſer iſt auch wo gar nichts vorgeſtellt wird); ſondern die Vorſtellung der Uebereinſtimmung mehrerer Vorſtellungen in einem Objekte. Die Form eines verneinten Satzes wird alſo nicht, A. iſt nicht non A., ſondern A. iſt nicht B., und die eines bejahenden nicht, A iſt A., ſondern A. iſt B., ſeyn; denn das Aufheben ſetzt ein vorhergegangenes Setzen, d h. ein in einer Einheit des Bewuſstſeyns gedachtes (ſich nicht widerſprechendes) Mannigfaltiges voraus. A. iſt nicht non A, iſt nicht die Formel für den Satz des Widerſpruchs (indem durch die bloſse Vorſtellung A. nichts logiſch geſetzt wird, und alſo auch durch die bloſse Vorſtellung non A. nichts logiſch verneint wird), ſondern blos der dieſem Setzen zum Grunde liegenden Entgegenſetzung. Ein Widerſpruch kann alſo, dieſem zu Folge, nur zwiſchen Sätzen, nicht aber zwiſchen Begriffen (die blos einander entgegen geſetzt ſeyn können) Statt finden. Non A. iſt dem A. entgegen geſetzt. Daher widerſpricht der Satz, X. iſt non A., dem Satze, X. iſt A. (Dieſes letztere iſt abermals ganz falſch. Der Satz X. iſt non A. widerſpricht dem Satze X. iſt A. ganz und gar nicht. Denn ſetzet A. ſey = dem Begriffe *Roth* — Non A. = dem Begriffe *ſchwer*; ſo ſieht man gleich, daſs die Urtheile X. iſt roth, und X. iſt ſchwer, ſich gar nicht widerſprechen. Soll ein Widerſpruch zwiſchen beiden Urtheilen ſeyn, ſo müſſen ſie heiſſen: X. iſt A. X. das A. iſt, non eſt A., welche in einer Einheit gedacht ſich allerdings widerſprechen) In dem Satze A. iſt B. wird B. als von A. verſchieden, aber doch nicht demſelben entgegengeſetzt, gedacht. Aber alsdenn kann auch non B. dem A. nicht entgegengeſetzt ſeyn, weil ſonſt B. mit A. einerlei ſeyn würde. Man würde alſo logiſch ſagen können: A. iſt B.

und non B., oder welches (in der allgemeinen Logik, die von allem Inhalte abſtrahirt) und worin alſo ein unendliches mit einem verneinenden Urtheile gleichgeltend iſt, einerlei iſt, A. iſt und iſt nicht B. Dieſes iſt aber ein offenbarer Widerſpruch. Die allgemeine Logik alſo, die allen unſern Erkenntniſſen den Satz des Widerſpruchs als Grundgeſetz vorſchreibt, wird ſich ſelbſt davon dispenſiren. Ein Verfahren, welches ſich nur unſere irdiſchen Geſetzgeber erlauben dürfen.

Dieſes ganze Raiſonnement iſt falſch, wie man ſchon aus den beigefügten Einſchaltungen beurtheilen kann. Denn es ſtützt ſich auf den Satz, daſs ein unendliches Urtheil in der Logik gleich ſey einem verneinenden, da es vielmehr umgekehrt gleich iſt einem bejahenden. Denn ob ein Merkmal etwas Poſitives oder Negatives von dem Gegenſtande ausſage, darum bekümmert ſich die Logik nicht, weil dieſes den Inhalt der Erkenntniſſe betrifft, ſondern nur ob ein Merkmal geſetzt oder nicht geſetzt wird, welches allein aus der Copula im Urtheile erkannt werden kann. Hierdurch fällt auch die Folge des Hrn. M. weg, daſs die allgemeine Logik von der tranſcendentalen abhänge.

Daſs Hr. M. die Zahlen nicht als Gröſſen gelten laſſen will (S. 28) rührt blos von ſeiner willkührlich angenommenen Definition der Gröſse her. Er ſagt nämlich mit Wolf: Gröſse ſey das was ſich vermehren oder vermindern laſſe, ohne ſein Weſen zu verändern. Eine 3, 4 u. ſ. w. aber laſſen ſich nicht verändern, ohne ihr Weſen zu verändern. Alſo u. ſ. w. Allein Gröſse iſt die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, und dieſes Kriterium findet ſich in jeder Zahl. Nach Hrn. M. Begriffe würde man Gott keine Gröſse beilegen können. Aber es laſſen ſich wohl unendliche Gröſsen denken, und jene Definition iſt daher falſch. S. 33, 34, 35 u. ſ. w. enthalten ſehr gute Erinnerungen für die neuen Logiker. Ueber die Eintheilung der Begriffe in *gegebne* und *gemachte*, wird S. 35 folgendes bemerkt: „Ich bemerke hierüber erſtlich, daſs die erſte Art Begriffe nicht gegebene Begriffe, ſondern Begriffe gegebener Objekte ſind. Nicht der Begriff Menſch iſt mir gegeben, ſondern beſondere Menſchen werden mir als Objekte gegeben, woraus ich durch Abſtraktion den Begriff Menſch mache. Wie aber ferner die mathematiſchen Begriffe willkührliche oder gemachte Begriffe heiſsen können, iſt mir völlig unbegreiflich. Sie ſind a priori gegebene Begriffe. Nicht nur das Mannigfaltige darin an ſich, ſondern auch ſeine Verbindung wird, nach einem Grundſatze (wovon bei Gelegenheit die Rede ſeyn ſoll) a priori beſtimmt. Der Begriff Menſch z. B. konnte eher mit Recht willkührlich heiſsen, als der Begriff Dreieck, weil jener blos dadurch veranlaſst wird, daſs wir ſeine Merkmale in Zeit und Raum verbunden wahrnehmen. Dieſes iſt aber nicht hinlänglich, um dieſelbe in einer objektiven Einheit des Bewuſstſeyns zu verbinden. Wir machen alſo, oder denken dieſen Begriff willkührlich. Dieſer hingegen braucht keine ſolche Veranlaſſung, indem er uns ſchon a priori gegeben iſt. Begriffe machen, kann ſonſt keine andere Bedeutung haben, als ſie (in einem wirklichen Bewuſstſeyn) hervorbringen, davon iſt aber in der allgemeinen Logik gar die Rede nicht. Hier kann alſo Begriffe machen, nichts anders heiſsen, als das Mannigfaltige darin, ohne zureichenden Grund, in einer Einheit des Bewuſstſeyns verbinden, dieſes aber kommt den von empiriſchen Objekten abſtrahirten, eher als den mathematiſchen Begriffen zu. Dieſe Erinnerung trift alle welche dieſe Eintheilung in die Logick ziehen: Was §. 40 u. ſ. w. über die Möglichkeit

keit eines allgemeinen *materialen* Kriteriums der Wahrheit gesagt wird, ist dem Rec. ganz unverständlich gewesen.

In Ansehung der Kritik der reelen Erkenntniss, lässt sich Hr. M. zuerst über den Begriff der *Vorstellung* aus. Es ist wahr, sagt er, (S. 59) dass man bisher Vorstellung für das Erste und Allgemeinste unter den Operationen des Erkenntnissvermögens gehalten hat. Dieses aber lässt sich blos daraus erklären, dass man die Vorstellung nicht als eine bestimmte Modifikation des Erkenntnissvermögens, auf andere, sondern auf etwas, als ausser dem Erkenntnissvermögen gedachtes (Ding an sich), bezogen hat. Da aber dieses ganz unbestimmte Etwas, ein bloser Begriff ist, der eben darum als Objekt nicht bestimmt werden kann, so wird daraus folgen, dass diejenige Vorstellung, die wir Anschauung nennen, sich unmittelbar auf diesen Begriff bezieht; gerade das Gegentheil von dem, was Sie behaupten, dass sich nämlich die Anschauung unmittelbar, und der Begriff vermittelst der Anschauung auf ein Objekt bezieht. Sie sollten also diese Klippe, woran die dogmatische Philosophie gescheitert ist, vermeiden, und das Wort Vorstellung in dem ihm zukommenden engern Sinne, als diejenige Modifikation des Erkenntnissvermögens, die sich nicht auf etwas ausser demselben, sondern auf andere Modifikationen desselben, als ein Theil auf das Ganze, bezieht, nehmen. Ich kenne kein anderes Wort, das so viel Missverständniss und Verwirrung in der Philosophie hervorgebracht hat, als das Wort Vorstellung. Es verlohnt daher die Mühe, dass ich mich hierbei etwas länger aufhalte. Vorstellung ist, dem gemeinen Sprachgebrauche nach, ein Merkmal oder mehrere Merkmale eines Objekts, d. h. von etwas im Bewusstseyn, welches noch ausserdem mehrere Merkmale hat, so dass jene mit diesen zusammen, dieses Etwas als ein durch dieselbe erkennbares und von andern verschiedenes Objekt bestimmen, und die gegebenen Merkmale sich auf alle zusammen genommen, als ein Theil auf das Ganze beziehen. So ist ein Gemählde eine Vorstellung des gemahlten Gegenstandes; weil jene die sichtbaren Merkmale von diesem enthält, die mit noch andern Merkmalen zusammen genommen, denselben als ein durch dieselbe erkennbares und von andern unterschiedenes Objekt bestimmen, so dass die im Gemählde enthaltenen Merkmale, als ein Theil der gesammten Merkmale des Gemahlten, sich auf denselben beziehen. Alle wesentlichen Bestimmungen, Eigenschaften und (zugleich mögliche) zufälligen Modifikationen zusammen genommen aber sind nicht Vorstellungen eines Objekts, sondern durch einige derselben vorzustellende Objekte selbst, welches dadurch bestimmt wird. Vorstellung setzt also die Anschauung und das Denken eines Objekts (Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in einer Einheit des Bewusstseyns) voraus, ohne welche sie gar nicht Statt finden kann. Vorstellung ist also nicht das erste, sondern gerade das letzte unter den Operationen des Erkenntnissvermögens." Dass fast alle Philosophen das Vorstellen als die allgemeinste Funktion des Erkenntnissvermögens betrachtet haben, beruht nach Hrn. M. „auf dem in der ursprünglichen Einrichtung unsers höhern Erkenntnissvermögens gegründeten Bestreben zur Allgemeinmachung unserer Erkenntniss; welches aber, wenn der wahre Zweck dieser Allgemeinmachung nicht eingesehen, und nicht behutsam genug damit zu Werke gegangen wird, zuletzt auf Ungereimtheiten führt, woraus man sich schwerlich herauswickeln kann. Ich unterscheide, sagt er, ein logisches Objekt von einem Objekte der Logik; dieses ist allgemeiner als jenes. Das Objekt der Logik ist

iſt das, was ein Gegenſtand des logiſchen Denkens iſt, es mag durch dieſes logiſche Denken als etwas, oder als nichts beſtimmt werden, das Denken ſelbſt iſt im letzten, ſo wie im erſten Falle, immer etwas. Das logiſche Objekt hingegen iſt blos das, was durchs logiſche Denken als etwas beſtimmt wird. Die Merkmale A und non A. in einer Einheit des Bewuſstſeyns verbunden, ſind Objekt der Logik, d h. ein Etwas, das die Logik, nach dem Satze des Widerſpruchs, als unmöglich beſtimmt: da hingegen A. und B. (alles was nicht non A. iſt) in einer Einheit des Bewuſstſeyns verbunden, ein logiſches Objekt iſt. Jenes iſt blos das negative von dieſem; und doch ſetzt dieſes jenes voraus, denn ich muſs doch einen Begriff haben von etwas, das ſich ſelbſt widerſpricht, ehe ich ſeine Verneinung (was ſich ſelbſt nicht widerſpricht) denken kann. Der Unterſchied beſteht blos darin, das im Objekte der Logik nur eines der in eine Einheit des Bewuſstſeyns zu verbindenden Glieder des Mannigfaltigen an ſich beſtimmt, das andere aber nicht an ſich, ſondern durch jenes und die Form der Verneinung beſtimmt, gedacht wird. Im logiſchen Objekte hingegen werden beide Glieder als an ſich beſtimmt, gedacht, und doch kann das andere Glied nur durch eine Verneinung der Verneinung des erſten logiſch wirklich beſtimmt werden. A. und non A. in eine Einheit des Bewuſstſeyns gedacht, iſt ein poſitives Denken, wodurch ein negatives; A. und nicht non A. aber ein negatives Denken, wodurch ein poſitives (logiſches) Objekt beſtimmt wird. Ein reales Objekt des Denkens hingegen iſt ein ſolches, worin ein jedes der zur Verbindung in eine Einheit des Bewuſstſeyns gegebenen Glieder des Mannigfaltigen nicht erſt durch das andere und irgend eine logiſche Form, ſondern an ſich beſtimmt iſt. Z. B. ein rechtwinklichtes Dreieck, worin das Rechtwinklichtſeyn nicht etwa als Verneinung vom Dreiecke, ſondern durch eigene Merkmale beſtimmt iſt. Im logiſchen Denken beſtimmen ſich einander Prädikat und Kopula (wenn das Subjekt gegeben iſt) wechſelſeitig. Es ſey A. als Subjekt gegeben, ſo muſs, wenn das Prädikat non A. angenommen wird, die Kopula ſeyn: iſt nicht; wird hingegen das Prädikat B., d. h. nicht non A. angenommen, ſo muſs die Kopula *iſt* ſeyn, und ſo auch umgekehrt; wird die Kopula *iſt nicht* angenommen, ſo muſs das Prädikat non A. ſeyn, wird ſie aber *iſt* angenommen, ſo iſt das Prädikat nicht non A. Im realen Denken hingegen wird ſo wenig die Kopula durch das Prädikat, als dieſes durch jene beſtimmt. Dieſes Denken iſt alſo, ſo lange ſeine objektive Realität nicht anderwärts bewieſen wird, blos problematiſch. Dieſe objektive Realität aber kann, wie ich ſchon gezeigt habe, nur nach dem von mir aufgeſtellten Grundſatze der Beſtimmbarkeit dargethan werden. Nun iſt es offenbar, daſs das Objekt der Logik, welches nur in ſofern Objekt iſt, in wiefern die Logik von ihm prädicirt, daſs es kein logiſches Objekt ſeyn kann, nicht kann vorgeſtellt werden. Wenn A. als Subjekt gegeben iſt, ſo iſt zwar dadurch das Prädikat non A. und die Kopula nicht, dadurch allein beſtimmt; aber dieſes Urtheil beſtimmt nicht A. non A. als Objekt, ſondern gerade umgekehrt, als nicht Objekt. A. iſt alſo keine Vorſtellung von A. non A., weil dieſes kein vorzuſtellendes Objekt iſt. Das logiſche Objekt A. B. iſt blos ein gedachtes, aber kein erkennbares Objekt; folglich iſt auch A. in Beziehung auf daſſelbe, eine gedachte aber nicht erkennbare Vorſtellung, weil B. unbeſtimmt iſt, und alles bedeuten kann, was nicht non A. iſt. Das unbeſtimmte reale Objekt, welches blos dadurch beſtimmt wird, daſs es (dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit gemäſs) als ein

ein reales Objekt überhaupt gedacht wird, iſt gleichfalls ein blos gedachtes aber nicht erkennbares Objekt, und kann ebenfalls nicht vorgeſtellt werden. Alſo blos ein beſtimmtes reales Objekt kann vorgeſtellt werden. Da aber das Abſtraktions- und Allgemeinmachungsvermögen an ſich keine Grenzen hat, ſo wurde der Begriff von Vorſtellung, auf ſich ſelbſt widerſprechende oder ganz unbeſtimmte Objekte (wovon jene gar nicht, dieſe aber wenigſtens nicht auf eine erkennbare Art als vorſtellbar gedacht werden) ausgedehnt, und alſo Vorſtellung, da ſie in dieſen Fällen den vorzuſtellenden Objekten vorhergehen muſs, als das erſte und allgemeinſte unter den Funktionen des Erkenntnifsvermögens betrachtet werden. Der Satz alſo: eine jede Modifikation des Bewufstſeyns iſt Vorſtellung, iſt in ſeiner Allgemeinheit falſch, weil nicht eine jede, ſondern diejenige, die mit andern in einer objektiven Syntheſis gedacht wird, Vorſtellung dieſer Syntheſis iſt; und ſollte auch dieſes *iſt* Möglichkeit bedeuten, und ſo viel heifsen, als, eine jede Modifikation des Bewufstſeyns kann Vorſtellung ſeyn, ſo würde dieſer Satz dennoch unerwieſen ſeyn, weil die Möglichkeit einer Syntheſis blos durch ihre Wirklichkeit dargethan werden kann. Dieſer Satz müſste alſo abgeändert werden: was im Bewufstſeyn einer möglichen oder wirklichen Syntheſis gedacht werden kann, oder gedacht wird, iſt eine mögliche oder wirkliche Vorſtellung dieſer Syntheſis. Aber dieſes iſt kein Satz, ſondern eine bloſse Erklärung des Wortes Vorſtellung. Auch ſollten Sie Anſchauung nicht als diejenige Modifikation des Erkenntnifsvermögens, die ſich unmittelbar auf ein Objekt bezieht, erklären, weil dies den vorigen Wahn beſtätiget, ſondern als diejenige Modifikation des Erkenntnifsvermögens, die ſich auf nichts aufser derſelben (ſo wenig auf etwas aufser dem Erkenntnifsvermögen, als auf eine andere Modifikation deſſelben) als Vorſtellung auf ein Objekt bezieht, ſondern ſelbſt Objekt iſt. Auch ſollten Sie das Wort afficiren, welches ein Leiden durch die Wirkung einer äufsern Urſache bedeutet, und abermal jenen Wahn beſtätiget, vermeiden, weil hier gar die Rede nicht ſeyn kann von dem, wodurch eine Erkenntnifs bewirkt wird, ſondern blos von dem, was darin enthalten iſt. Sie ſollten alſo Sinnlichkeit als die Fähigkeit erklären, Modifikationen des Erkenntnifsvermögens zu erhalten, die nicht wie die Anſchauungen, als Objekte an ſich, ſondern blos als Zuſtände des Subjekts betrachtet werden, deren jedesmalige Wirkung Empfindung iſt. Es kann alſo Anſchauungen geben, die nicht ſinnlich, d. h. mit Empfindung verknüpft ſind. In Unterſuchungen dieſer Art kann freilich nicht gefordert werden, daſs Alles gleich Anfangs genau definirt werden ſoll. Doch muſs dieſes ſo viel als möglich geſchehen, beſonders wenn ein Mifsverſtand in Anſehung der Endablicht dieſer Unterſuchungen zu befürchten iſt."

Man wird hieraus zur Genüge ſehen, daſs ſubtile Geiſter volle Nahrung in dieſen Geſprächen finden werden. Es würde uns zu weit führen, wenn wir die übrigen Theile des Werks kritiſch durchgehen wollten. Wir begnügen uns daher den Inhalt derſelben mitzutheilen. Der Inhalt der Prolegomena zur Kritik des Erkenntnifsvermögens iſt: „Erkenntnifs im engern Sinne iſt das Prädikat eines Urtheils; im weitern Sinne aber das ganze Urtheil. Erfahrung iſt 1 einzelne Wahrnehmung des Individuellen; 2) dieſe Wahrnehmung von der Individualität abſtrahirt; 3) die als Grund davon vorausgeſetzte öftere Wiederholung dieſer Wahrnehmung. Erkenntnifs a priori iſt 1) die ſich auf ein gegebenes Objekt beziehende Erkenntnifs, vor der Erkenntnifs der zufälligen Beſtimmung, wodurch

es

es gegeben wird; 2) vor der Erkenntniſs einer jeden zufälligen Beſtimmung, wodurch es gegeben werden kann; 3) vor der Erkenntniſs des Weſens ſelbſt. Abſolut nothwendige und objektive Erkenntniſs iſt zugleich allgemein und allgemeingültig, und wird als ſolche ſowohl negativ durch Verneinung eines jeden ſubjektiven Grundes, als poſitiv durch unmittelbares Bewuſstſeyn erkannt. Allgemeinheit der Erkenntniſs beruht auf der Beziehung des Prädikats auf ſein unmittelbares Subjekt, wodurch die Erkenntniſs erſtlich abſolut von allen zufälligen Umſtänden des Subjekts abſtrahirt, und dann auch abſolut unter allen zufälligen Umſtänden des Subjekts beſtimmt wird. Allgemeingültige Erkenntniſs (als Faktum angenommen) iſt auch objektiv. Synthetiſche Urtheile ſind objektbeſtimmend; analytiſche aber ſind blos Reflexionsurtheile, und ſetzen ſchon jene voraus. Zeit und Raum, ihrem Begriffe nach, als Bedingungen der Anſchauung und als Anſchauungen ſelbſt, durch jene bedingt, betrachtet. Dreierlei Arten von Daſeyn: 1) ein intellektuelles in uns, das blos durch Beziehung auf ein individuelles Subjekt möglich iſt; 2) ein ſinnliches Daſeyn in uns; 3) ein ſinnliches Daſeyn auſſer uns. Das erſte iſt ein Daſeyn in einem Zeitpunkte; das zweite in einer Zeitfolge; das dritte aber auch ein Daſeyn im Raume. Zeitpunkt kann nur in eine gegebene Zeitfolge, ſo wie Dauer nur in Beziehung auf eine gegebene Zeitfolge, und dieſe wiederum durch die darin vorgeſtellten verſchiedenen Objekte erkannt werden. Vergleichung zwiſchen den Beſtimmungen vom Raume und von der Zeit. Subjekt der Erkenntniſs: 1) Transſcendentales. 2) Empiriſches; a) allgemeines, b) beſonderes. Das Objekt iſt entweder 1) Objekt des Denkens, oder 2) der Darſtellung, welche wiederum transſcendental oder empiriſch, und dieſe wiederum entweder allgemeine oder beſondere Darſtellung iſt. Grundſatz der Beſtimmbarkeit. Syſtem der Kategorien nach dieſem Grundſatze hergeleitet. Eben ſo der Reflexionsbegriffe. Transſcendentale Grundſätze, in Beziehung auf a priori beſtimmbare Objekte. Eben dieſelben in Beziehung auf empiriſche Objekte, deren Gebrauch in dieſem Falle problematiſch iſt. Zeit und Raum ſind nur durch Näherung ins Unendliche als Objekte darſtellbar. Die Kategorien ſetzen zu ihrem Gebrauche von empiriſchen Objekten eine Näherung ins Unendliche voraus. Parallele zwiſchen mathematiſchen und transſcendentalen Antinomien. Dieſe können auf eben die Art wie jene aufgelöſt werden.

Der Inhalt der Prolegomenen zur Kritik der praktiſchen Vernunft iſt: Praktiſche Grundſätze ſind entweder *ſubjektiv* oder *objektiv*. Jene beziehen ſich auf einen beſonderen Hauptzweck auſser der Handlung; dieſe aber auf die Handlung als Zweck an ſich. Jene ſind hypothetiſch; dieſe aber kategoriſch. Ein idealiſcher Zweck iſt das Ziel der Handlung als Zweck betrachtet. Ein oberes Begehrungsvermögen iſt ſo wie das obere Erkenntniſsvermögen, ein ſolches, das ſich auf ein Objekt überhaupt, in wie fern es durch die Form a priori beſtimmt wird, bezieht. Die objektive Realität des oberen Begehrungsvermögens kann durch die objektive Realität des oberen Erkenntniſsvermögens dargethan werden. Trieb beſteht in der Entwickelung eines Vermögens mit Bewuſstſeyn dieſer Entwickelung verknüpft, ohne Bewuſstſeyn des Ziels oder Zweckes, und iſt alſo a priori beſtimmt. Begierde aber wird durch die Vorſtellung eines a poſteriori erkannten Zweckes beſtimmt. Der Wille, in wiefern er durch einen äuſsern beſtimmt wird, iſt Begierde; in wiefern er aber durch die Vorſtellung der Handlung als Zweck an ſich a priori

prio i bestimmt wird, ist Trieb. Ein Wille, der durch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, ist frei und allgemeingültig. Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Subjekts von Gesetzen der Natur, die sein Verhältniss zu gegebenen Objekten bestimmen, und seiner Bestimmung durch eigene, sich auf ein Objekt überhaupt beziehende Gesetze. Die Handlungsart des oberen Erkenntnissvermögens liefert uns eine Instanz davon, die wir allgemein machen, und uns dadurch der objektiven Realität des oberen Begehrungsvermögens versichern können. Das Motiv zur Moralität ist so wie das Motiv zur Erkenntniss, ein Trieb zur Darstellung einer allgemeinen Form in concreto. Das (in Kollisionsfällen) überwiegende Motiv ist die Vorstellung der Würde der Menschheit, die nur in der Handlungsart des oberen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens sich äussert. Der Widerstreit zwischen der Handlungsart des oberen und des niederen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens leitet auf die Idee von Gott und Unsterblichkeit. Vollkommenheit ist eine im Subjekte selbst gegründete Ursache der Glückseligkeit, die zum Unterschied von der von Glücksgütern und äusseren Umständen abhängenden Glückseligkeit, schlechtweg Seligkeit heissen kann. Diese und nicht jene ist ein Gegenstand der Moral. Die Vervollkommnung des Menschen besteht in den durch Uebung seiner Vermögen zu erlangenden Fertigkeiten. Eine jede Begierde ist ihrer Entstehung nach zufällig, und in so fern den wesentlichen Trieben entgegen. Der Zweck der Moral ist, den Willen als Trieb, und nicht als Begierde zu bestimmen."

Man wird die an dem Verf. gewöhnte Originalität in keinem dieser Aufsätze vermissen. Unrichtige und willkührliche Bestimmungen der Begriffe sind in Menge zu finden. Fehler, die in Spekulationen dieser Art nur allzuleicht entwischen, die aber auch jedermann belehren sollten, dass man eben nicht Ursache habe, seinen Spekulationen vor andern einen grossen Vorzug einzuräumen.

13) *Leipzig bei Gerhard Fleischer dem Jüngern: Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniss- und Willensvermögen: von Salomon Maimon.* 1797. S. 370. 8.

Das Werk zerfällt in vier besondere Theile, als 1 in „*Gespräche über die ersten Gründe der Erkenntniss*; 2) *Prolegomena zu einer Kritik des reinen*; 3) *Prolegomena zu einer Kritik des praktischen Erkenntnissvermögens*; 4) in *Eine Ethik nach Aristoteles*. Die *Gespräche* so wohl als die *Prolegomena zu einer Kritik des reinen Erkenntnissvermögens*, jene in dialogischer Form, diese in fortgehenden Vertrage, enthalten die einzelnen Abweichungen des Verf. von der kantischen Kritik der reinen Vernunft, und die Eigenthümlichkeiten, nach welchen er sich zu einen kritischen Skepticismus berechtigt glaubt, — Abweichungen und Eigenthümlichkeiten, die fast alle schon von ihm in seinem „*Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (Berlin, 1794)" dem philosophischen Publikum mitgetheilt worden sind. Theils also, weil die eigene Denkart *Maimons* aus diesem eben angeführten Werke bekannt ist, theils auch weil über eben dieses Werk die Jakobischen Annalen (1795. 97 St.) eine gründliche und ausführliche Recension geliefert haben; kann ich mich bei diesem ersten Theile des vorliegenden Werks desto kürzer fassen, dass ich nur die hauptsächlichsten Punkte, welche die Denkart des Verf. bezeichnen, ausheben, und eben so kurz und bündig meine

Bemerkungen dagegenstelle. Diese Hauptsätze, die Kritik des reinen Erkenntnisvermögens betreffend, bestehen nämlich darinnen: *Erstlich*, die reine allgemeine Logik ist von der transscendentalen abhängig, und jene, wenn sie Bedeutung erhalten und bestimmt seyn soll, muss transscendental behandelt werden, bevor sie in ihrer Einheit systematisch dargestellt werden kann. *Zweitens*: Es gibt und muss ein allgemeines Kriterium des realen Denkens geben, da nach dem Satze des Widerspruchs, als dem formellen Kriterio, das formelle und willkührliche Denken nicht von dem realen, wodurch ein Mannigfaltiges zur objektiven Einheit des Bewusstseyns verbunden wird, kann unterschieden werden: und dieses Kriterium des realen Denkens ist der Satz der Bestimmbarkeit, dass sich das zur objektiven Einheit des Bewusstseyns zu verbindende Mannigfaltige in einseitiger Abhängigkeit zu einander verhalten muss, wie Bestimmung zum Bestimmbaren oder zum Bestimmten, u. s. w. *Drittens*: dass die Kategorien Gebrauch haben in den Sätzen der Mathematik, und auch in der Erfahrung, in sofern diese unter den formalen Anschauungen stehet, ist nach dem Satze der Bestimmbarkeit beweisbar und deutlich: aber ob die Kategorien einen empirischen Gebrauch haben, ist nach eben diesem Satze des realen Denkens zweifelhaft und zu läugnen. (Und darauf stützt sich denn der *Maimonsche* Skepticismus.) *Viertens*: Raum und Zeit sind nicht, wie Kant behauptet, Bedingungen des Anschauens der Gegenstände überhaupt; sondern nur Bedingungen der sinnlichen Anschauung der Verschiedenheit der Gegenstände oder der verschiedenen Gegenstände. *Fünftens*: die Vernunft ist das Vermögen zu folgern, sie enthält nichts Unbedingtes in sich, also aus ihr entspringen nicht die Ideen: sondern diese sind Produkte der Einbildungskraft, in wiefern sie die reinen Begriffe und alles, was a priori gegeben ist, ohne die empirische individuelle Darstellung betrachtet.

Rec. kann nicht alle die einzelnen, allerdings oft treffenden und scharfsinnigen Bemerkungen auszeichnen, die sich in diesem Theile des Werks finden; er kann sich nicht auf jede einzelne Abweichung des *Verf.* von dem Kantischen System einlassen; nicht jede Zurechtweisung und Verbesserung, die Hr. *M.* der kantischen Kritik in Absicht auf Vortrag so wohl als auf Sache, will angedeihen lassen, berücksichtigen: denn dieses würde die Grenzen der weitläuftigsten Recension überschreiten. Aber das muss Rec. im Allgemeinen anmerken, dass der Verf. oft die Kantische Kritik missverstanden, dass er oft blos um Kleinigkeiten chikanirt habe, und dasjenige, was *er* verbessern und berichtigen wollte, oft, bei dem besten Willen, nur dunkler gemacht hat. Der Verf. wird aber Rec. die Beweise davon, die sich reichhaltig in dem Werke genug darbieten, gern erlassen. Uebrigens muss aber auch noch Rec. die Bemerkung hinzufügen, dass mehr als zu oft der Verf. von einem Scharfsinn, den man exaltirt nennen möchte, scheint betrogen worden zu seyn, dass er oft blos seine Einbildungskraft in transscendenten Spekulationen herumschweben und sich da verlieren lässt. — Eine Bemerkung, welche auf mehr als ein Produkt unsers philosophischen Zeitalters, das sich in Thesen und Antithesen herumtreibt, gerechte Anwendung haben möchte.

Erstlich. Der Verf. sucht die Nothwendigkeit der Abhängigkeit der reinen allgemeinen Logik von der transscendentalen dadurch zu erhärten, dass er zeigt, wie die allgemeine reine Logik, die als obersten Grundsatz des Denkens den Satz des Widerspruchs aufstellt, selbst nach diesem Grundsatze nichts bestimmen, dass man nach ihm „A. ist B. und non B." sagen kön-

könne und dafs ſich alſo in ſofern ſelbſt die reine Logik von dem Grundſatz, den ſie als Geſetz des Denkens aufſtellt, diſpenſiren müſſe. (S 21 —) Rec. aber erwirdert hier, dafs der Verf. durch eine falſche Prämiſſe, d. h. durch eine falſche Anwendung und Erklärung, welche die Logiker von dem Grundſatze des Widerſpruchs gemacht haben, nichts für ſeine Behauptung der Nothwendigkeit der tranſcendentalen Behandlung der Logik gewinne. Denn die Folgerung fällt zugleich, ſobald die Prämiſſe berichtigt iſt. Dieſe Berichtigung beſtehet aber darinnen, dafs der Satz des Widerſpruchs blos das Allgemeine von den einzelnen beſtimmten logiſchen Formen abſtrahirte Merkmal und Kriterium des Denkens überhaupt iſt, nach welchem alſo auch natürlich eben ſeiner Allgemeinheit wegen, (da ein gedachtes ein nach einer *beſondern* Form gedachtes ſeyn muſs,) nichts gedacht werden kann. Das „A iſt B" das Denken nämlich deſſelben iſt nicht nach dem Satze des Widerſpruchs allein möglich, denn dieſer enthält nichts von den einzelnen beſtimmten Denkformen, unter welchen blos allein gedacht werden kann: alſo muſs auch hier ſchon bei dem formellen Denken eine näher beſtimmte Form ſeyn, nach welcher das „A iſt B" hypothetiſch verbunden wird. Nach jenem allgemeinen Kriterio des Denkens kann man freilich ſagen „A iſt B und non B" in „A iſt B" iſt die kategoriſche, die hypothetiſche Form u. ſ. w.; eben weil dieſes allgemeine Kriterium nichts von dieſen beſondern Formen beſtimmt. Aber es konnte auch nimmermehr der wahre Gedanke der Logiker ſeyn, die dieſen Grundſatz als Kriterium des Denkens aufſtellten, nach ihm etwas beſtimmtes beſonderes (ſelbſt auch nur formell) zu denken. Er heiſst nur die conditio ſine qua non, d. h. er iſt das allgemeinſte Merkmal, und gilt ſo für alles Denken überhaupt. Der Verf. argumentirt alſo nach einer Deduktion, die nichts für ſeinen Satz beweiſt.

Zweitens: Nach dieſem Argumente ſucht der Verf. die Nothwendigkeit eines Kriteriums des realen Denkens darzuthun, nach welchem ein Mannigfaltiges zur objektiven Einheit des Bewuſstſeyns verbunden werde; und dieſes Kriterium findet er in dem Satze der Beſtimmbarkeit. Aber auch hier erwiedert Rec., dafs dieſer Grundſatz ſchon in dem formellen Denken oder in den reinen logiſchen Formen liegt. Die logiſchen Formen Modalität und Relation beſtimmen, nach verſchiedenen Verhältniſſen, eine Abhängigkeit zwiſchen den Gliedern des zu verbindenden Mannigfaltigen. Dieſe Abhängigkeit wird bewerkſtelligt nach der Beziehung, die in den Unterabtheilungen der Quantität ſtatt findet. Dafs aber *Hr M.* blos eine einſeitige Abhängigkeit, nämlich des Prädikats vom Subjekte, als Kriterium des realen Denkens beſtimmt, und dafs dieſe einſeitige Abhängigkeit wirklich beim realen Denken ſich zeigt: dieſes findet eben in dieſer logiſchen Form der Quantität, nach deren Unterabtheilungen die Abhängigkeit zwiſchen Subjekt und Prädikat beſtimmt wird, ſeinen Grund und Erläuterung, indem die Allheit ſich auf Vielheit beziehet; alſo die Vielheit (die *Beſtimmung* „Menſch" z. B.) kann nicht ohne die Allheit (ohne das *Beſtimmbare* „Thier" z. B.) gedacht werden. Aber die Allheit hat kein Glied über ſich, auf das es ſich beziehet: daher dafs auch das Subjekt (oder das Beſtimmbare, Thier z. B.) vor ſich, ohne die Beſtimmung gedacht werden kann.

Drittens: Der *Verf* bezweifelt den empiriſchen Gebrauch der Kategorien, da er ihren Gebrauch in der Mathematik und auch in der Erfahrung, in ſofern dieſe unter den formalen Anſchauungen ſtehet, zu-

geſtehet. Dieſes Läugnen, Bezweifeln, Zugeſtehen gründet ſich auf eben erwähnten Satz der Beſtimmbarkeit. Da die formalen Anſchauungen *Beſtimmungen* von dem Raume, (als dem *Beſtimmbaren*) ſind, jeder einzelne Gegenſtand ſeiner Form nach aber unter der Anſchauung des Raums und einer beſtimmten formalen Anſchauung ſtehet: ſo ſagt der Verf., hat das Urtheil z. B. „der Teller iſt rund" allerdings objektive Realität, es iſt ein real gedachtes; denn das „*runde*" iſt eine Beſtimmung von dem Beſtimmbaren „Raum". Aber was hat, fährt er fort, das empiriſche der Erfahrung mit den reinen logiſchen Formen gemein, daſs ſie ſich zu einander verhalten wie Beſtimmung zum Beſtimmbaren? Was hat das „Feuer" gemein mit dem Prädikate „Urſache" daſs beides als nothwendig mit einander verbunden wird? Ich finde hier nicht den Satz der Beſtimmbarkeit als das Kriterium des realen Denkens, alſo bezweifle ich überhaupt den empiriſchen Gebrauch der Kategorien. Rec. iſt aber überzeugt, daſs der *Verf.* eine *falſche Anwendung* von ſeinem Satze der Beſtimmbarkeit oder dem Kriterio des realen Denkens macht. Dieſer hat blos Anwendung auf das, was wirklich gedacht, nach den logiſchen Formen gedacht wird, ſo z. B. in jenem Urtheile auf das „runde" und dem „Raume". Jenes muſs ſich verhalten zu dieſem wie Beſtimmung zum Beſtimmbaren. Aber er hat keine Anwendung auf die logiſchen Formen ſelbſt, die nicht *Prädikate der Erfahrung*, nicht *Prädikate des Denkens ſondern Grundbedingungen des Denkens* ſind. Wie können denn die logiſchen Formeln *als Bedingungen des Denkens* im Verhältniſſe der Beſtimmbarkeit zu der Erfahrung ſtehen? Da dieſer Satz nur anwendbar iſt auf das, was erſt durch das Denken herausgebracht werden ſoll, und was nach den logiſchen Formen gedacht wird. Die Kategorien müſsten ſich zu ſich ſelbſt verhalten wie Bedingungen und Produkte des Denkens, wenn ſie mit der Erfahrung in dem Verhältniſſe der Beſtimmbarkeit ſtehen ſollten. Ich finde hier alſo keinen gerechten Grund zu dem Skeptizismus, nachdem der Verf. die objektive Realität der Erfahrung oder den empiriſchen Gebrauch der Kategorien bezweifelt.

Viertens: Raum und Zeit ſind nicht, wie Kant behauptet, Bedingungen der Anſchauung überhaupt: ſondern blos Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung der Verſchiedenheit der Gegenſtände oder der verſchiedenen Gegenſtände: und die gleichartigen Gegenſtände ſcheinen blos im Raume zu ſeyn, in wiefern ſie auf die verſchiedenartigen Gegenſtände, die im Raume ſind, bezogen werden. Hier frägt aber nun wieder Rec., was vermochte den Verf. zu dieſer Hypotheſe oder zu dieſer Behauptung? Denn ſie muſs doch auf etwas gegründet ſeyn. Das principium indiſcernabilium iſt dieſer Grund, aus dem jene Behauptung hervorgieng. Nämlich nach dem Verf. ſoll die Verſchiedenheit der Gegenſtände einen innren Grund haben: nun aber, fährt er fort, ſind die gleichartigen Gegenſtände (z. B. ein Waſſertropfe, der mit dem andern ganz gleichartig iſt) dennoch verſchieden in Abſicht des Raums, alſo wird entweder ihre innre Verſchiedenheit wegen der Beſchränktheit des Erkenntniſsvermögens nicht eingeſehen, und ſie ſcheinen nur gleichartig: oder ſie ſind wirklich gleichartig, ſcheinen aber nur im Raume (und deswegen verſchieden) zu ſeyn, in wiefern ſie auf die verſchiedenartigen Gegenſtände im Raume bezogen werden. Und dieſe letzte Folgerung nimmt denn der Verf. an. Aber 1) iſt der Grund, von dem der *Verf.* bei dieſem Argumente ausgehet, nicht ganz dogmatiſch und dem Dogmatismus eigen? Was ſoll für ein innrer Grund (alſo in den Din-

Dingen an sich) da seyn; oder wie kann dieser dem kritischen Idealismus gemäss nur gedacht worden, dass die Erscheinung der Dinge im Raum und Zeit von der Verschiedenheit des innern Wesens der Dinge abhänge? 2) Wenn die empirischen Gegenstände nicht verschiedenartig wären; so wäre die Form der sinnlichen Darstellung der Verschiedenheit Raum und Zeit als a priori gegebene Formen ganz leer und ohne Anwendung: denn sie sind, nach *Hr. M.* nur Bedingungen der sinnlichen Darstellung der empirischen Verschiedenheit. Kommen wir also hier nicht auf eine harmonia praestabilita, dass gerade eine empirische Verschiedenheit der Gegenstände und a priori gegebene Formen als sinnliche Darstellung der empirischen Verschiedenheit zusammentreffen? 3) Verschiedenheit ist ein empirischer Begriff. Hier scheint mir also ein Widerspruch in dem Satze: „eine Form ist a priori als sinnliche Darstellung der Verschiedenheit gegeben." Wie kann etwas a priori ein empirisches Merkmal haben, sich auf etwas empirisches beziehen, wie hier auf den Begriff der Verschiedenheit? 4) Verschiedenheit, (von dem empirischen abstrahirt) entspricht dem reinen Begriffe „Vielheit". Warum nimmt der Verf. nun blos eine Form der sinnlichen Darstellung für diesen einzelnen Begriff an? Da mehrere Begriffe und logische Formen da sind, die also eben so besondere Formen der sinnlichen Darstellung haben könnten. 5) Ist in dieser ganzen Maimonischen Behauptung in Absicht auf die Anwendung ein Widerspruch und eine Dialexe enthalten: denn ein und derselbe Gegenstand, wenn er auf ein gleichartiges bezogen wird, darf nicht im Raume seyn, denn er ist von diesem nicht verschieden; auf ein ungleichartiges aber bezogen, muss er wirklich im Raume seyn, wirklich erscheinen (nicht blos scheinen) denn er ist wirklich von diesem Gegenstande, auf den er bezogen wird, verschieden. 6) Eine Hypothese macht sich verdächtig, wenn mehrere Hülfshypothesen eingreifen müssen, um eine Erscheinung zu erklären: so wie hier, wo Raum und Zeit als Form der sinnlichen Darstellung der Verschiedenheit angenommen wird, nun aber eine physische Täuschung herbeigerufen werden muss, um das Erscheinen gleichartiger Gegenstände im Raume zu erklären.

Fünftens: Die Vernunft ist blos das Vermögen zu folgern aber sie hat kein eigenes Princip des Unbedingten in sich: die Ideen sind nichts anders als das a priori gegebene, das durch die Einbildungskraft über die empirische individuelle Darstellung erweitert, oder ohne diese empirische Darstellung betrachtet wird. Nach dieser Annahme kann sich nun aber Rec. keineswegs die *Nothwendigkeit des Regresses* in den Vernunftschlüssen erklären, selbst die Idee von den höchsten Wesen, ist nach diesem Maimonischen Satze unerklärbar und ihr Ursprung ganz unergründlich. — Rec. hält aber hier mit den Bemerkungen ein: aus den mitgetheilten wird der Verf. genugsam erkennen, was sein System für Rec. ist, und in wiefern er durch die Bemühungen des Verf. die Lücken in dem Kantischen System ausgefüllt glaubt, die sich etwa hier finden möchten, — oder nicht finden.

Der *dritte* Theil des vorliegenden Werks enthält eine „*Kritik des praktischen Erkenntnissvermögens.*" Wenn der Verfasser in seiner Kritik, das reine Erkentnissvermögen betreffend, von der Kantischen Kritik der reinen Vernunft abweicht: so ist er hier in diesem Theile, welcher das Willensvermögen betrift, ganz von der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft divergirend. Es ist hier zwischen beiden fast ganz und gar nichts gemeinschaftliches mehr:

mehr: da hier bei dem praktiſchen das gemeinſchaftliche oder abweichende auf die Einheit der Verſchiedenheit der Grundſätze beruhet. Denn das Princip des Willensvermögens in dieſer Maimonſchen Kritik hat auch nicht *eine* Seite, wo es mit dem Kantiſchen Grundſatze in Verbindung zu bringen wäre. In jedem einzelnen Satze dieſer Kritik iſt der Spinozismus und das Spinoziſtiſche „intellectus et voluntas unum": dieſes iſt in dieſer ganzen Kritik ſichtbar und durchgeführt. Nach dem Verf. iſt „das Willensvermögen mit dem Erkenntnisvermögen, jenes in erweiterter Form, eins. In wiefern das Erkenntnisvermögen ſeine eigenen von der Natur und Erfahrung unabhängigen Geſetze hat, iſt der Wille frei. Dieſe von der Natur unabhängigen Geſetze des Verſtandes ſind die Inſtanz für die Freiheit des Willens. Der formelle Trieb nach Erkenntniſs iſt, allgemeingemacht, der Trieb der Moralität, und das Vergnügen, das mit der Befriedigung dieſes Triebes verknüpft iſt, (die Glückſeligkeit) die cauſa finalis der Moralität. Das untere Begehrungsvermögen iſt wie das untere Erkenntnisvermögen nichts anders als die durch das empiriſche und die ſinnlichen Formen eingeſchränkte Darſtellbarkeit der reinen allgemeingültigen Formen des obern Erkenntniſs- und Begehrungsvermögen. Aus dem Widerſtreit der individuellen beſchränkten Darſtellbarkeit mit den allgemeinen Formen des reinen Erkenntniſs- und Willensvermögens leitet der Verf. zur Auflöſung dieſes Widerſtreits einen Beweis ab für das Daſeyn Gottes, und aus der Allgemeinheit der reinen Erkenntniſs einen Beweis für die Unſterblichkeit der Seele."

Wer ſiehet nicht, daſs bei dieſen Grundſätzen, die der Verf. der Moral unterlegt, die praktiſche Vernunft nichts anders als die theoretiſche (der Verſtand) iſt; daſs der Menſch bei dieſer Freiheit (der Unabhängigkeit der Verſtandesgeſetze von der Erfahrung, die aber für ihn doch eben ſo beſtimmend ſind, wie für die Erfahrung ſelbſt) ein Automate iſt, der ſich drehen und wenden muſs, wie der innre Mechanismus angelegt iſt. Der Verf. gehet bei ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft blos von theoretiſchen Grundſätzen aus. Uebrigens findet Rec. beſonders in dieſem Theile des Werks nicht wenige transſcendente Behauptungen, nichts beweiſende ſpekulationen, die dasjenige, was ich oben von dem getäuſchten und exaltirten Scharfſinn Maimons ſagte, beſtätigen. Schweifen wir nicht über die Geſetze des Denkens hinaus, wenn wir aus den Denkgeſetzen des Daſeyns Gottes theoretiſch beweiſen wollen, — wenn wir von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchlieſsen! Iſt es nicht klarer Spinozismus, wenn wir Gott daſſelbe Erkenntnisvermögen zutheilen, als in uns iſt, und Schwärmerei, wenn wir (in theoretiſcher Rückſicht) von einer Vereinigung Gottes mit uns ſprechen! „Daſeyn Gottes und Unſterblichkeit (ſagt der Verf. S. 276) ſind nach mir *nothwendige Folgen* aus dem Weſen eines obern Erkenntniſs und Begehrungsvermögens. Denn dieſes iſt nur, aus dem *Standpunkte* eines *ſolchen Erkenntniſs- und Begehrungsvermögens* betrachtet, das nicht blos die Form, ſondern mit derſelben zugleich den Stoff durch ſich ſelbſt beſtimmt, möglich. Nun aber iſt unſer oberes Erkenntniſs- und Begehrungsvermögen *wirklich*. Es *muſs* alſo auch ein ſolches, das Bedingung von jenem iſt, wirklich ſeyn. Ein Weſen, das ſich auf alle mögliche Objekte bezieht, und blos dadurch die Objekte ſelbſt wirklich macht, iſt Gott. Gott iſt alſo *wirklich;* (!!) und da wir blos, aus dem Standpunkte eines ſolchen Weſens betrachtet, unſerm Erkenntniſs- und Begehrungsvermögen Realität beilegen können, ſo

ſo iſt unſere *Vereinigung* mit dieſem Weſen, und völlige Unabhängigkeit von den Naturgeſetzen (wodurch die Sterblichkeit bewirkt wird) ein Poſtulat unſers obern Erkenntniſs- und Begehrungsvermögens."

Eine Ethik nach Ariſtoteles, als vierter Theil beſchlieſst das Werk. Rec. geſtehet, daſs er hier manche gute Erläuterung zu den Ariſtoteliſchen Sätzen, manche treffende, ſcharfſinnige Bemerkung gefunden hat.

Züllichau und Leipzig bei Friedrich Frommann: *Encyklopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie*, oder Verſuch einer faſslichen und vollſtändigen Erklärung der in Kants kritiſchen und dogmatiſchen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze, mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geſchichte der Philoſophie begleitet und alphabetiſch geordnet von *G. S. A. Mellin*, zweitem Prediger der deutſchreformirten Gemeine zu Magdeburg. *Erſter Band.* I. Abth. 1797. 31 Bog. gr. 8.

Hr. Pr. Mellin erwirbt ſich durch dieſes Werk ein neues Verdienſt um die Philoſophie überhaupt, und um die kritiſche inſonderheit. Der Zweck deſſelben iſt, wie auch ſchon der Titel angibt, die Lehren der kritiſchen Philoſophie in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faſslich und überzeugend vorzutragen. In den *Marginalien* hat der Verf. den Inhalt eines jeden Abſchnitts der kritiſchen Schriften Kants kurz und genau angegeben. Dieſes Wörterbuch aber liefert einen ausführlichen erläuternden Kommentar deſſelben. Die Erläuterung wird dadurch ſehr befördert, daſs der Verf. nicht ſelten die Lehrſätze anderer Philoſophen als Leibniz, Wolf, Hume, Lambert, Baumgarten und anderer neben die Kantiſchen Behauptungen geſtellt und mit letzteren verglichen hat. Auch auf die ältere Geſchichte der Philoſophie iſt dann und wann Rückſicht genommen worden, wobei der Verf. zwar keine Vollſtändigkeit verſpricht, aber doch dem Leſer Fächer liefert, die jeder aus ſeiner eigenen Lektüre ausfüllen kann; und ſo kann das Buch ſelbſt ein Reiz werden die Geſchichte der Philoſophie mit Emſigkeit zu betreiben. Der Fleiſs, die ernſtliche Bemühung den Autor zu verſtehen, iſt allenthalben ſichtbar, und die mathematiſchen Kenntniſſe, welche oft zur Erläuterung beigebracht werden, geben dieſem Kommentare noch einen beſondern Vorzug. Das Werk ſcheint freilich etwas weitläuftig zu werden, da dieſes erſten Theiles erſte Abtheilung nur den Buchſtaben *A* befaſst. Da indeſſen in den vorkommenden Artikeln vieles erläutert iſt, was zum Verſtändniſs der künftigen dienet; ſo werden mehrere der folgenden Artikel deſto kürzer gefaſst werden können, und ſo könnte das Ganze doch wohl in 4 Bänden vollendet werden. Wir liefern eine kurze Beſchreibung der Artikel dieſes erſten Theiles: *A poſteriori*; hier wird erläutert, was es überhaupt, der Ordnung, der Zeit nach, mittelbar, oder unmittelbar u. ſ. w. heiſse: *a priori*; dieſer Artikel nimmt einen ganzen Bogen ein. Die Erörterung dieſes Begriffes bei Baumgarten, Meyer, Cudworth, Lambert u. ſ. w. wird erörtert. Humes Urtheil über die Erkenntniſſe a priori und Kants Entſcheidung darüber wird vorgetragen, und die ganze Lehre dieſer Art der Erkenntniſſe wird erläutert. *Aberglaube.* Sehr ausführlich und lehrreich. *Abgekürzt*; *Abſolut*; *Abſondern* (Abziehen, Abſtrahiren) *Abſprung*; *Accidenz*; *Achtung*; *Acroamatiſch*; *Aehnlichkeit*; *Aeſthetik*; *Aeſthetiſch*; *Affectloſigkeit*; *Afficirt werden*; *Affinität.* Dieſer Artikel nimmt über einen Bogen ein und enthält viel Eigenthümliches *Afterdienſt*; *Aggregat*, *Aggregation*; *All*; *Allerperſönlichſt*;

lichst; *Allgemeingültig*; *Amphibolie*; *An sich*; *Analogie*; *Analogie der Erfahrung*; *Analogie der Substantialität*; *Analogie der Ursache und Wirkung*; *Analogie der Wechselwirkung*; *Analogisches Urtheil*; *Anaxagoras*; *Andacht*; *Andächtelei*; *Anfang*; *Anfangen*; *Angeborne* (Vorstellungen); *Angebot*; *Angeborene Art*; *Angenehme*; *Animalität*; *Anlage*; *Anlagen des Menschen zum Begehren*; *Anlehe*; *Ankündigung*; *Annehmen*; *Annehmung*; *Abrathungen Anreize*; *Anschauung*; *Anschießen*; *Anstiftung*; *Anthropologie*; *Anthropomorphismus*; *Antinomie*; *Antithetik*; *Anziehungskraft*; *Apodiktisch*; *Appreception*; *Apprehendiren*; *Apprehension*; *Archäologie* Sehr vortrefflich und belehrend. *Architektonik*; *Aristokratie*; *Aristoteles*; *Art*; *Articulation*; *Atomen*; *Atomistik*; *Attraction*; *Aufenthalt*; *Aufgabe*; *Aufklärung*; *Auflösung*; *Auflösungsmittel*; *Aufmunterung*; *Ausdehnung*; *Ausführlichkeit*; *Auslegung*, besonders weitläuftig. *Auswanderungskrieg*; *Außer*; *Autokratie*; *Autonomie*; *Axiomen*; *Axiomen der Anschauung*. Ein Register, worin die in dem Wörterbuche erklärten Stellen der Kantischen Schriften angegeben sind, macht den Beschluß dieser Ersten Abtheilung.

Um unsern Lesern eine Probe von der Methode des Verf. zu geben, wollen wir den Artikel *An sich* mit einigen Bemerkungen mittheilen: (S. 141) *Dinge an sich*, *Dinge an sich selbst*, *Verstandeswesen* oder Noumene *im negativen Verstande*, *transscendentale Gegenstände*, *das Nichtsinnliche das außersinnliche Substrat der Erscheinungen*, *das übersinnliche Substrat der Erscheinungen*, τα νοητα και' ἐνοια, τα ἐνοια ἐνοια, τα νοητα, *Noumena sensu negativo*, heißen in der kritischen Philosophie *die Dinge*, *die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere sinnliche Anschauungsart (mithin nicht blos als Erscheinungen) denkt* (C. 307).

Wenn wir die sinnlichen Gegenstände, wie billig, als bloße *Erscheinungen* ansehen, d. i. als Gegenstände, die wir blos durch die Art, wie unsere Sinne afficirt werden, kennen; so denken wir sie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntnis derselben gelangen, nämlich, daß sie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefaßt, d. i. *angeschauet* werden. Alles das, wovon wir sagen, es fällt uns in die Sinne, *ist sinnliche Vorstellung*, d. h. eben sowohl das Produkt einer Fähigkeit unsers Gemüths, welche die *Sinnlichkeit* heißt, als der Gedanke das Produkt desjenigen Vermögens, welches der *Verstand* genannt wird, nur mit dem Unterschiede, daß die Sinnlichkeit *afficirt* (s. *Afficirt*) werden muß, wenn ein solches Produkt entspringen soll. Der Tisch z. B., an dem ich schreibe, ist ein solches Produkt meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Wesen, die eine solche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anschaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein solches Ding sich jetzt hier sinnlich vorstellen müßten. Wenn ich nun davon denke, daß dieser Tisch für mich da ist, dadurch, daß ich ihn in einer sinnlichen Vorstellung vor mir habe, oder anschaue, so beziehe *ich ihn auf meine Anschauungsart*; und betrachte ich den Tisch als einen Gegenstand, der allein vermittelst dieser sinnlichen Vorstellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar ist, so nenne ich ihn eine *Erscheinung*, um damit anzudeuten, daß wenn meine Sinnlichkeit, mit sammt der Sinnlichkeit aller der Wesen, die den Tisch anschauen, vernichtet würde, der Tisch zugleich mit vernichtet werden würde, der, als Tisch, sein Daseyn unsrer Anschauung verdankt. (Es findet sich hierbei eine Anmerkung, welche gegen eine Recension in den Annalen 1796. S. 691 gerichtet ist, und wo eine Vorstellung von den Dingen an sich gegeben wird, welcher der Verf. nicht beitreten zu können glaubt.

Allein

Allein es iſt wohl blos ein Miſsverſtändniſs unter beiden, das ſich heben läſst. Die Sache verdient aber Aufmerkſamkeit, und deshalb mögen hier einige Bemerkungen darüber ſtehen. Man muſs nämlich wohl unterſcheiden, was man eigentlich unter *Sinnlichkeit* verſteht, wenn man ſagt, daſs die Erſcheinungen oder ſinnlichen Gegenſtände von der Sinnlichkeit abhängig ſind. Denn oft verſteht man darunter das Empiriſche derſelben, in wiefern ſie ſelbſt Erſcheinung iſt. Nun wird Niemand behaupten wollen, daſs Sonne und Mond verſchwinden werden, wenn die Organiſation der Menſchen verfault d. i. wenn dieſer aufhört als Erſcheinung wirklich zu ſeyn, und da jener Recenſent nur die Beſtreitung der Beſchuldigung des Idealismus im Sinne hat, ſo iſt er nur bemühet zu zeigen, daſs die Dinge im Raume nicht von der Erſcheinung der Menſchen abhängen; ſo daſs dieſe gleichſam die *Urſachen* der Sonne, des Mondes, der Erde u. ſ. w. wären. Der Verf. aber und Kant, wenn er von der Abhängigkeit der Erſcheinungen von der Sinnlichkeit redet, hat die Sinnlichkeit im tranſcendentalen Verſtande in Gedanken, und meint die ſubjektive tranſcendentale Möglichkeit ſinnlicher Anſchauungen überhaupt. Daſs nun ohne dieſe keine Sinnenwelt gedacht werden könne, iſt ganz richtig. Aber weder der Verf. noch Kant werden behaupten wollen, daſs z. B. die Sinne der Menſchen Urſachen der Erde, der Luft, des Waſſers u. ſ. w. wären, als worauf im Grunde die idealiſtiſche Meinung hinausläuft. Wenn daher Kant in den Prolegomenis ſagt: „Alle Körper mit ſammt dem Raume, darinn ſie ſich befinden, müſſen für bloſse Vorſtellungen *in uns* gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als blos in unſern Gedanken;" ſo lehrt das folgende, daſs er gar nicht die Körper aus dem Daſeyn der Menſchen erklären will, ſondern daſs er nur die Ableitung der Begriffe im Kopfe hat, wornach ein ſinnlicher Gegenſtand nichts iſt, wenn er nicht in Beziehung auf eine Sinnlichkeit gedacht wird. Dieſe Sinnlichkeit iſt aber nichts empiriſches ſondern das Tranſcendentale d. i. etwas, das zur Möglichkeit eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt als nothwendig gedacht wird). „Zu einer Erſcheinung gehört nämlich zweierlei, das aber nur logiſch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann, a) daſs die Sinnlichkeit *afficirt* werde; b) daſs ſie anſchaue.

Das erſte kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Aber was afficirt denn die Sinnlichkeit? Doch nicht das Ding an ſich? Sobald ich ſage: Mich afficirt etwas; ſo bin ich ſchon im Felde der Erſcheinungen und das was mich afficirt iſt Erſcheinung, das Holz, die Luft u. ſ. w. Die Frage, wie dieſe Erſcheinungen möglich geworden, iſt unbeantwortlich, und die Antwort: die Dinge an ſich bringen ſie durch ihre Affektion hervor, iſt keine Antwort; ſie würde eine wahre tranſcendentale Erklärung der Erſcheinungen ſeyn.) „Durch das *Anſchauen* wird nun die, dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, entſpringende Wirkung, welche man die *Empfindung* nennt, mit Beſchaffenheiten begabt, die nur durch die beſondere Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit möglich ſind, und in ſofern *Nothwendigkeit* haben, aber in denen doch zugleich auch manches ſeinen Grund in der Empfindung ſelbſt hat, und in ſofern *zufällig* iſt. Daſs der Tiſch vor mir lang und breit und hoch iſt, rührt von derjenigen Beſchaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher ſie ſich Etwas als nach drei Dimenſionen ausgedehnt vorſtellt; daſs der Tiſch aber ſeine *beſtimmte* Gröſse nach den drei Dimenſionen hat, iſt *zufällig*, und liegt in der uns *unbekannten* Beſchaffenheit der Empfindung. (Es liegt

darin, daſs das Holz nicht länger, breiter, dicker u. ſ. w. iſt. Frägt jemand warum; ſo iſt die Antwort, weil es der Künſtler ſo! und nicht anders zugeſchnitten hat. Hier bleibe ich immer im Felde der Erſcheinungen. Wollte man fragen: Wie iſt aber Holz, Eiſen u. ſ. w von beſtimmter Gröſse überhaupt möglich? ſo frägt man nach einer Erklärung des Urſprünglichen, welche unmöglich iſt, und welche durch ein unbekanntes = X überhaupt als möglich gedacht wird). Wenn nun der Verſtand ſich die Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen denkt, ſo ſetzt er zugleich voraus, daſs etwas die Sinnlichkeit *afficire*, und ſiehet, vermöge ſeiner Natur, ſich genöthigt, jeder Erſcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erſcheint, etwas, das uns *afficirt*, das uns aber gänzlich unbekannt iſt, und nur als etwas, das nicht von unſerm Anſchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alſo auſser dem vorſtellenden Subjekt vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anſchauung (*die intelligibele Urſache der Erſcheinungen*) iſt. Und dieſes uns gänzlich unbekannte *Gedankending*, dieſer Gegenſtand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt iſt, heiſst das *Ding an ſich*, die *Nichterſcheinung*, das *Nichtſinnliche*, ſ. *Aeſthetik* und *Afficirt werden* (E. 56).

Der Verſtand denkt ſich aber auch andere, loſs ſich mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenſtände unſrer Sinne ſind, als ſolche *Dinge an ſich*, z. B. die Objekte der Ideen unſrer Vernunft, Gott, Geiſt u. ſ. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verſtand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, auſser uns vorhandenes Weſen. S. *Idee*.

Hier zeigt (M. 150 C. 306.) ſich nun eine ſehr wichtige *Zweideutigkeit* oder *Amphibolie*, welche groſsen Miſsverſtand veranlaſſen kann. Da der Verſtand ſich, auſser der Erſcheinung, noch eine Vorſtellung von einem Dinge *an ſich* macht, ſo will er dieſes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein ſinnlicher Stoff vorhanden iſt, weil es nicht Erſcheinung iſt, ſo bleibt zur Erkenntniſs deſſelben nichts übrig, als die Begriffe des reinen Verſtandes, wodurch ſich der Verſtand *ein Ding überhaupt* denkt, oder die Prädikate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müſſen, weil der Verſtand durch ſie alles denkt. Das ſind die *Categorien*, oder reinen Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. *afficirt werden*. Daher rührt denn die Täuſchung, daſs man die Vorſtellung von dem Dinge überhaupt, oder dem *Verſtandesweſen*, welches man ſich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädikate zukommen, für etwas hält, das auch auſser unſrer Sinnlichkeit vorhanden iſt, und daſs man ſich dann unter dem bloſsen Begriff des, durch die reinen Categorien beſtimmten, Dinges überhaupt, das *Ding an ſich* vorſtellt. Ich frage z. B., was iſt dieſer Tiſch auſser mir, wenn ich ihn nicht anſchaue? und wer ſich durch jene Täuſchung verleiten läſst, der antwortet: er iſt *Ein* Ding, und nicht mehrere, das *Realitäten* hat, *begrenzt* iſt, er iſt eine *Subſtanz*, die ihre *Accidenzen* hat, er iſt die *Wirkung* einer *Urſache*, und muſs mit andern Dingen im *Zuſammenhange* ſtehen, er hat *Wirklichkeit*, und iſt daher auch *möglich*. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tiſch, *an ſich ſelbſt*, als Ding *an ſich* ſeyn mag: ſondern wir haben uns nur die reinen Verſtandesbegriffe *Einheit*, *Realität*, *Limitation*, *Subſtanz* u. ſ. w gedacht, die jedem Dinge in der Erſcheinung als Merkmale zukommen müſsten, weil es ſonſt nicht gedacht werden könnte. Aber a) können wir dieſe Categorien

rien dem Dinge an sich, strenge genommen, so wenig beilegen, als die Prädikate des Raums und der Zeit; denn sonst ist das Ding nicht *Ding an sich*, sondern ein blos im Verstande vorhandener *Gedanke*, der seine Bestimmungen eben so, durch die Beschaffenheit des Verstandes erhält, als die Erscheinung *Tisch*, durch die Beschaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimensionen u. s. w. b) würde auch kein *Ding an sich* eigene Merkmale haben, und von dem andern unterschieden seyn; denn da die Categorien blos die Merkmale eines Dinges überhaupt sind, abstrahirt von den sinnlichen Eigenthümlichkeiten desselben, so kommen diese Prädikate, und gar keine andern, in jedem *Dinge an sich* vor. Die Prädikate, die wir aber dem Dinge *an sich* beilegten, welches wir dem *Tisch* zum Grunde legten, sind daher auch die Prädikate eines *Geistes*.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den *Dingen an sich* (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verstand von jedem Gegenstande der Sinne fragen muss, was ist er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder ausser dem anschauenden Subjekt? Nun haben wir gesehen, dass wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenstande weglassen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verstandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt *gedacht* wird; und dann erst noch seinen eigenthümlichen *Inhalt* durch eine Anschauung, oder sinnliche Vorstellung, bekommen muss. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, dass sie den unsrer Sinnlichkeit zur Anschauung gegebenen Stoff zu *Einem Ganzen* verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie sind die allgemeinen *Verbindungsbegriffe* jenes Stoffs. Das können sie aber nur vermittelst des Raums und der Zeit seyn, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich sind sie auch auf *Dinge an sich*, die, als *Nichtsinnliche*, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und diese können daher auch nicht durch sie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tisch z. B. als Ding an sich betrachtet, soll *Ein* Ding seyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit ist, so verliert hier der Begriff der *Einheit* seine Bedeutung. Denn die *Einheit* ist dasjenige, was Dinge, die zusammengezählt werden sollen, mit einander gemein haben (*Kästner*. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §, 4). Ohne Zeit ist aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorstellung gemeinsamer Merkmale in dem Begriff der *Einheit*. Der Tisch hat als Ding an sich *Realität*, ist *Substanz*; das ist eben so unverständlich. Denn *Realität* ist das im Begriffe, was der Empfindung correspondirt, d. i. die Empfindung, in sofern sie gedacht wird. Denke ich mir nämlich etwas, ohne dass dasselbe je empfunden werden kann, so hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt also an, dass das, was ich denke, nicht blos ein Gedanke ist, sondern auch etwas vorhanden ist, also sich in der Zeit überhaupt befindet (ohne dass, wie bei der Existenz, die Zeit bestimmt wird). Ohne Zeit aber ist auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann blos *logisch*, oder zeigt an, dass ich in dem Begriff des Tisches etwas denke, was ihm zukömmt, dass von ihm Bejahungen gelten, aber es ist keine anzugeben. Die *Substanz* ist das Unwandelbare im Daseyn, dieses setzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nämlich dass etwas an ihr wandelt in der Zeit, sie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, so behält der Begriff der Substanz blos eine *logische*

Bedeutung, nämlich die, daſs etwas immer Subjekt eines Urtheils iſt. Das Urtheil *der Tiſch iſt immer Subjekt in den Urtheilen über ihn*, gibt aber keine *Erkenntniſs*, da uns die Realitäten des Tiſches, oder der Inhalt bejahender Prädikate, wie gezeigt worden iſt, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, *ohne Raum und Zeit*, ſie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgeſtellten Anſchauungen, oder auf die Zuſammenfaſſung des; einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorſtellungen anſchauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (auſser der Erfahrung blos etwas Ideales ſind, und auſser dem anſchauenden Subjekt keine Wirklichkeit haben, ſo können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe a priori des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der *Dinge an ſich*, dienen. Wo folglich der Verſtandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (*Realität*), oder in aller Zeit Beharrliches (*Subſtanz*), oder an mehrern ſich Befindendes (*Einheit*) beſtimmen kann, da hört der ganze *Gebrauch* und, wie wir geſehen haben, alle *Bedeutung* der Categorien auf. Das iſt folglich der Fall mit dem *Dinge an ſich*. Ohne die Kategorien läſst ſich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einſehen, wie ſolche *Dinge an ſich* die doch durch Kategorien ſollen gedacht werden, *möglich* ſeyn ſollen. Die (*metaphyſiſche*) Möglichkeit eines Dinges kann nämlich niemals blos *daraus* folgen, daſs die Prädikate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerſprechen. Denn geſetzt, dieſer Begriff wäre falſch, und auch die Prädikate, ſo dürfte beides ſich eben nicht widerſprechen, und dennoch würde das Urtheil falſch ſeyn; oder es gäbe gar nicht ein ſolches Ding, deſſen Begriff das Subjekt im Urtheil gibt, ſo geben ja alle Urtheile darüber, wären ſie auch noch ſo ſehr von allen Widerſprüchen frei, blos Schimären. Wie kann man alſo wiſſen, ob ſolche Schimären exiſtiren können? Blos dann iſt die (*metaphyſiſche*) Möglichkeit des Gedachten geſichert, wenn man ihn in einer Anſchauung darſtellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch ſo deutlich und beſtimmt definirt hat, dennoch erſt zu zeigen, wie das, was er definirte, conſtruirt oder in der Anſchauung dargeſtellt werden kann; welches eben die Abſicht der Aufgaben in der reinen Geometrie iſt. Wenn wir alſo die Kategorien auf Gegenſtände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe Gegenſtände, auf eine andere nicht ſinnliche Art, angeſchauet werden, damit dieſe Anſchauung den Kategorien Inhalt und den durch ſie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenſtände wären alſo *Noumenen im poſitiven* Verſtande, von welchen unter dieſem Namen gehandelt werden ſoll. S. *Noumen*.

Die Bedeutung des Ausdrucks: *Dinge an ſich*, im *empiriſchen* Verſtande, ſ. im Artikel *Aeſthetik*, II und *Categoren*.

Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her haben ſich Forſcher der reinen Vernunft auſser den *Sinnenweſen*, oder *Erſcheinungen*, die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere *Verſtandesweſen*, welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht (C 104). *Plato* (*Sophiſte* p. 160) ſpricht ſchon von denen, „welche behaupten, daſs es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne, und ſagt es ſey in der Welt ſtets eine *Gigantomachie* geweſen, d. i. es habe immer Himmelsſtürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was ſie anrühren könnten, ſei wirklich,

lich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner dieſer Himmelsſtürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewiſſe *unkörperliche Verſtandeswesen*, welche *allein* Wirklichkeit hätten.“ Die Vertheidiger der erſten Meinung waren z. B. *Democrit* und *Protagoras*. *Plato* ſelbſt aber dachte ſich auſſer dem, was er τα αἰσθητα, *Sinnenweſen*, nannte, noch τα νοητα, *Verſtandesweſen*, welche er auch τα ὄντα, *Dinge an ſich*, nannte. Auch *Ariſtoteles* nahm noch andre Weſen an, als die Sinnenweſen, und ſagte, Gott ſei ein ſolches Weſen (εἶναι τι παρὰ ταῦτα τὰ αἰσθητα. *Metaph. XIV Cap. VII.*) *S. Idee*

Die alten Philoſophen hielten *Erſcheinung* und *Schein* für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt, und geſtanden daher, wie wir geſehen haben, dem Verſtandesweſen *allein* Wirklichkeit zu. Der Unterſchied zwiſchen den angeführten Behauptungen einiger alten Philoſophen und denen der kritiſchen Philoſophen iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem *materiellen* und *kritiſchen* Idealismus. Jene *alten Philoſophen* und alle Idealiſten behaupteten: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung ſey nichts als lauter *Schein*, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft ſey *Wahrheit*. *Kant* hingegen behauptet, als *kritiſcher* Idealiſt: Nur in dem Erkenntniſs durch Sinne und in der Erfahrung iſt *Wahrheit*, und alles *Erkenntniſs* von *Dingen an ſich*, oder von Dingen aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter *Schein* (Pr. 205.) Der Begriff eines Noumenon im negativen Verſtande iſt *problematiſch*, d. h. a) Er enthält keinen Widerſpruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daſs ſie die einzige Art der Anſchauung, und daſs es alſo gar keine andere Erkenntniſs, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne. b) Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammen; denn er ſchränkt die objektive Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen *Verſtandesweſen* hat, um damit anzuzeigen daſs die Anſchauung hier ihre Grenzen finde und ſich nebſt den Grundſätzen der Aeſthetik nicht über alles erſtrecken könne, wo der Verſtand denkt; ſonſt würde alles in lauter Erſcheinung verwandelt werden. c) Seine objektive Realität kann aber auf keine Weiſe erkannt werden; weil wir keine Anſchauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung haben, durch die uns auſser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon iſt alſo blos ein Grenzbegriff, um die Anmaſsung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativen Gebrauche, um dadurch nämlich anzugeben, daſs die Erkenntniſs durch die Sinne ſich nicht anmaſsen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniſs zu ſeyn. Dieſer Begriff iſt nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt, wie wir geſehen haben, mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen (C. 310).

Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von *Dingen an ſich ſelbſt* zu, und ſo fern können wir ſagen daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zulässig, ſondern auch unvermeidlich ſey. Alſo werden hier durch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: *daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmen, nicht einmal ihre reale Möglichkeit,*

keit, noch viel weniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt. (Pr. 105).

IV. RELIGIONSPHILOSPHIE.

Halle bei den Verf. und in Commiſſ. bei Hemmerde und Schwetſchke: *Die allgemeine Religion.* Ein Buch für gebildete Leſer von Ludwig Heinrich Jakob, D. und Prof. der Philoſ. XXXII. 576. Pränumerantenverzeichniſs 21 S. gr. 8. 1797. (Ladenpr. 1 Rthlr. 20 Gr.; auf Schweizerpap. 3 Rthlr. 8 Gr.)

Die Anzeige dieſes Werkes, welche Rec. von dem Herrn Verf. unter der Bedingung übertragen wurde, bei Beurtheilung deſſelben lediglich das Intereſſe für Wahrheit obwalten zu laſſen, kann nicht den Zweck haben, das philoſophiſche und das leſende Publikum überhaupt auf das Daſeyn und den Inhalt deſſelben aufmerkſam zu machen. Die gerechten Erwartungen, welche der Verf. der Preisſchrift über die Unſterblichkeit der Seele bei Ankündigung einer populären Schrift über die Religion bey Allen, denen richtiges Erkenntniſs in der Religion angelegentliches Bedürfniſs iſt, erregt hatte, haben dieſes Buch in kurzer Zeit in und auſser Deutſchland bekannt gemacht. Es kann alſo nur die Frage ſeyn, ob? und wie? ob Hr. J. die Erwartungen des Publikums erfüllt habe, und ob ſein Werk dazu geeignet ſey, richtige Ideen über Gott und Unſterblichkeit zu verbreiten, und die Ueberzeugung von dieſen höchſten Wahrheiten der Religion auch bei denen zu begründen, die nicht auf dem wiſſenſchaftlichen Wege zur Annahme derſelben geführt werden kön. en.

Es fällt in die Augen, daſs ſich der populäre Vortrag in der Philoſophie nicht blos darauf einſchränke, die Materie des Erkenntniſſes von den Terminologien und Formeln der Schule zu entkleiden, und ſie der ſchlichten Faſſungskraft jedes Menſchen nahe zu bringen, ſondern daſs er auch die *Gründe* der Wahrheit, zu deren Aufnahme ein geübtes Nachdenken und eine Doſis philoſophiſchen Geiſtes gehört, anſchaulich und überzeugend für jeden geſunden Kopf darſtellen müſste. Man mag dieſe Forderung auf alle Theile der Philoſophie ausdehnen, ſo kann doch das philoſophiſche Erkenntniſs der Religionswahrheiten durch den bloſsen Vortrag nie ſo populär gemacht werden, daſs man auf dieſem Wege zu einer vernünftigen und feſten Ueberzeugung deſſelben gelangen könnte, und Rec. fürchtet daher, daſs die zahlreiche Menge derjenigen, welche durch das vorliegende Werk mit den Reſultaten der kritiſchen Philoſophie über die Religion vertraut

traut zu werden wünſchen, und durch die Lektüre deſſelben eben dieſe Zweifelsdinge und zuverſichtliche Ueberzeugung zu erlangen hoffen, welche die vorzüglichern Freunde jener Philoſophie in ihren Schriften blicken laſſen, in ihren Erwartungen getäuſcht werden möchten. Sollten die Beurtheiler und die gebildeten Leſer der Jakobſchen Schrift auf dieſelbe Bemerkung ſtoſſen, ſo werden ſie die Schuld nicht auf den Verfaſſer ſchieben, ſondern ſie in der Natur der Sache finden. Man hat ſich ſeit Erſcheinung der kritiſchen Philoſophie laut genug gegen das Demonſtriren überſinnlicher Ideen erklärt; aber ein nahmhafter Theil der kritiſchen Philoſophen meinte damit nur das bisher übliche Demonſtriren, und während ſie die Unzulänglichkeit und völlige Nullität aller bisherigen Beweiſe für das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele apodiktiſch zu zeigen ſuchen, demonſtrirten ſie ſelbſt zwar nicht *nach* Kant, aber doch *aus* Kant die Realität dieſer Ideen. — Es iſt völlig unmöglich, das Daſeyn Gottes aus Vernunftbegriffen zu erweiſen; aber man möchte ſagen, es ſey noch ſchwieriger, auf dem Kantiſchen Wege davon zu überzeugen. Bei Kant darf man nicht nach Beweiſen, ſelbſt nicht nach Glaubensgründen für die Wahrheiten der Religion fragen, in der Hofnung, dadurch überzeugt zu werden, oder die Stärke oder Schwäche derſelben beurtheilen zu können; man darf ſich nicht einmal an die moraliſchen Schriften dieſes Weltweiſen halten, in der Vorausſetzung, das Gewicht ſeiner Argumente für die Realität der überſinnlichen Ideen auf dem Gebiete der praktiſchen Vernunft, auf welchem er ſie gefunden und niedergelegt hat, zu erfahren: — man muſs den *ganzen* Weg machen, den er in ſeinen kritiſchen Werken vorgezeichnet hat, wenn man glücklich mit ihm am Ausgange zuſammentreffen will. Dies ſind objektive Urſachen, welche die Verbreitung einer feſten Ueberzeugung in der Religion, wie ſie ächte Kenner der kritiſchen Philoſophie durch Auffaſſung der geſammten Operationen der Vernunft gefunden haben, hindern müſſen. Es würde überflüſſig ſeyn, hier noch auf die ſubjektiven Urſachen davon aufmerkſam zu machen, welche ſo ſehr in die individuelle Anſicht der moraliſchen Natur und ſogar in die Kultur des Willensvermögens verflochten ſind, daſs es nicht mehr unbegreiflich bleibt, wie ſcharfe Denker und gemeine Köpfe beide vereinigt für und gegen die Reſultate der kritiſchen Philoſophie in Abſicht auf Religion ſtimmen konnten, obgleich nach Rec. Einſicht der Weg, den Kant geführt hat, derſelbe iſt, welchen die gemeine geſunde Vernunft vor aller Doctrin nimmt, und den er blos beſchrieben und abgeſteckt hat.

Herr Prof. Jakob iſt zu ſehr mit dem Geiſte der kritiſchen Philoſophie und mit dem Weſen der Religion vertraut, als daſs er es hätte darauf anlegen ſollen, eine Art Catechiſmus zur Ueberzeugung und endlichen Beruhigung aller gebildeten Köpfe zu entwerfen. Sein Werk iſt weder für die Wiſſenſchaft berechnet, noch enthält es eine Anweiſung zum Religionsunterricht für die erwachſene Jugend. Es iſt ein *philoſophiſches Erbauungsbuch*, das Leſern aus allen gebildeten Klaſſen, und ſelbſt Gelehrten von Profeſſion ungemein willkommen ſeyn muſs, und Rec. fällt das gerechteſte aber auch günſtigſte Urtheil von dieſem Buche, wenn er behauptet, daſs es dieſem Zwecke faſt durchaus entſpricht. Man fühlt ſich wirklich erbaut, wenn man die einzelnen Stücke des erſten Theils lieſt, in welchem Hr. J. mit der ihm eigenen Leichtigkeit und Offenheit, womit er bei ſeinen Unterſuchungen zu Werke geht, den denkenden Leſer auf dem moraliſchen Standpunkt zu halten, und diejenigen Ideen in ihm zu erwecken weiſs,

weiſs, welche das Gemüth jedes nicht ganz verdorbenen Menſchen in die religiöſe Stimmung verſetzen können. Rec. ſpricht nicht blos aus eigener Erfahrung, ſondern es iſt dies Erfahrung mehrerer achtungswürdiger Männer, die er darüber zu ſprechen Gelegenheit hatte.

Ehe wir zur ſpeciellen Beurtheilung des Werkes übergehen, müſſen wir noch auf eine Eigenthümlichkeit deſſelben aufmerkſam machen, welche ihm zum ausgezeichneten Vorzuge gereicht. Der eigene religiöſe Geiſt des Verfaſſers, und ſeine eigenen feſten Ueberzeugungen ſind nämlich in dieſem Buche mit unverkennbaren Zügen abgedrückt, und es iſt nicht der unterſuchende Philoſoph, welcher mit mühſamer Anſtrengung Ideen zu entwickeln, und ſie Andern erweislich zu machen ſucht, ſondern es iſt der durch innere Aufnahme der Religion gebildete Menſch, welcher die erkannte Wahrheit mit Innigkeit darſtellt, und die Beweiſe dafür weniger durch ihre Stärke und Bündigkeit, als durch die Individualität ſeines Glaubens, aus welchem er ſie nimmt, und womit er überall ſpricht, geltend macht. Der Grund aller religiöſen Ueberzeugung, der Glaube an eine moraliſche Weltordnung, wird hier immer nur vorausgeſetzt, gleich als bedürfte er keiner Rechtfertigung, und die Idee eines höchſten nach ſittlichen Zwecken ordnenden Princips des Weltalls wird damit ſo genau verſchwiſtert, und ſo zuverſichtlich angenommen, daſs man ſich dieſen höchſten Wahrheiten hingibt, ohne wegen der Gründe verlegen zu ſeyn, wodurch ſie unterſtützt werden. Dies würde in jeder wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ein weſentlicher Mangel, ja ein unverzeihlicher Fehler ſeyn; hier aber, wo die religiöſen Ueberzeugungen nur zurückgerufen und belebt werden ſollen, iſt der zuverſichtliche, zweifelsfreie Geiſt bei Darſtellung der Religionswahrheiten ein weſentlicher Vorzug, und Rec. iſt mit Hrn. J. vollkommen einig, daſs man auf ähnliche Art bei dem erſten Religionsunterricht verfahren müſſe. Was er hierüber in der Vorrede von S XVIII bis XX ſagt, verdient von allen Jugendlehrern beherzigt zu werden.

Nun zum Inhalt des Buchs! Es zerfällt in drei Haupttheile. Der erſte enthält eine *Darſtellung der Gründe und des Inhalts der allgemeinen Religion.* — Rec. erlaubt ſich bei den wichtigeren Abſchnitten ſeine Bemerkungen mitzutheilen, ſo offen und frei, als es der Hr. Verf. nur wünſchen kann.

Erſter Abſchnitt: *Ich bin ein moraliſches Weſen.* Hier wird im Allgemeinen auf die moraliſche Natur des Menſchen gewieſen, und das Faktum des Bewuſstſeyns eines höchſten Sittengeſetzes wird nicht wiſſenſchaftlich ſondern durch Anſprache an den gemeinen Verſtand dargeſtellt. Es ſcheint hierbei gleichwohl zu viel Raiſonnement zu herrſchen, und Rec. vermiſst eine leichte Entwickelung der ſittlichen Anlagen im Menſchen. Durch ſcharfe Beurtheilung moraliſcher Fälle würde das Charakteriſtiſche des Sollens deutlicher geworden ſeyn. Setzt man freilich eine moraliſche Vorbildung voraus, die der religiöſe Unterricht ſchlechterdings erfordert, ſo würde eine genaue Entwickelung der moraliſchen Natur ganz und gar überflüſſig ſeyn, und man dürfte nur auf den vorher gelegten Grund weiter fortbauen. — Zweiter Abſch.: *Ich bin frei.* Dieſer Abſchnitt hat Rec. vollkommen befriedigt. Die Darſtellung iſt durchaus ſimpel, und im höchſten Grade deutlich. Hr. J. vermeidet ſehr gut ſolche Beſtimmungen des freien Vermögens im Menſchen, wodurch der Glaube an Freiheit dialektiſchen Schlüſſen Preis gegeben wird. Das Bewuſstſeyn des Sittengeſetzes führt ihn auf den Begriff der Freiheit, und dies iſt ohnſtreitig

der

der einzige Weg, auf welchem man ihn finden und sichern kann. — Dritter Abschn.: *Ich glaube an eine moralische Welt.* Der Hr. Verf. behauptet hier, dafs eine moralische Ordnung *wirklich existire*, dafs wir aber das Wie derselben nicht einsehen könnten. Er stützt sich hierbei auf die durch das sittliche Bewufstseyn gegebene Idee einer solchen Ordnung, und hält sich dadurch berechtigt, das Daseyn derselben anzunehmen. S 41 u. f. heifst es: „Was wir in der Welt thun *sollen*, darüber läfst uns die innere Stimme des Gewissens nicht zweifelhaft; worauf aber die ihr selbst überlassene Natur losarbeitet; ob auch sie einem Zwecke unterworfen ist, oder ob sie blind, ohne alle höhere Absicht, ihren eigenen Gang geht, und alle moralische Zwecke vernichtet, die ihr in den Weg kommen; darüber gibt uns weder die Betrachtung der Welt, oder die vergangene und künftige Erfahrung, noch die sich selbst überlassene Vernunft einen Aufschlufs. Denn wir sehen in der Welt nur eine immer fortlaufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, ein immerwährendes Entstehen und Vergehen verschiedener Dinge. Aber einen letzten Zweck, wozu dies Alles diene, werden wir nicht gewahr. Auf nichts von dem, was wir bemerken können, paist ein solcher Begriff. Da es aber auch, vermöge der Natur unseres, auf das Sinnliche eingeschränkten Erkenntnifsvermögens, unmöglich ist, den über alle Sinne hinausliegenden Endzweck und die Uebereinstimmung der ganzen Natur und aller ihrer Theile zu demselben, zu erkennen; so kann der Umstand, dafs wir die sittliche Beziehung der Natur nicht wahrnehmen, keinen Grund abgeben, auf die gänzliche Nichtigkeit einer solchen Ordnung zu schliefsen. Man mufs vielmehr einräumen, dafs es sich sehr gut denken läfst, dafs alle Naturgesetze, und die nach ihnen erfolgenden Veränderungen, zuletzt durch ein sicheres moralisches unsichtbares Princip geleitet und bestimmt werden, so dafs im Grunde die ganze Natur mit allen ihren Begebenheiten im Dienste der moralischen Welt steht, und dafs sie von einer allmächtigen Ursache gezwungen wird, nur solche Wirkungen hervorzubringen, welche mit dem höchsten moralischen Zwecke bestehen können. Kurz es läfst sich ohne allen Widerspruch denken, dafs die ganze Natur, blos ein Mittel in der Hand eines allmächtigen moralischen Wesens sey, welches sie nur als ein Werkzeug für andere eingeschränkte moralische Wesen erschaffen hat, deren in ihnen liegenden Zwecken sie vermöge seines Willens gehorchen mufs." Man könnte hier fragen: wie Hr. J. auf den Schlufs komme, das Daseyn eines Gegenstandes anzunehmen, von dem wir nur die Idee in uns vorfinden. Denn daraus, dafs sich eine nach moralischen Zwecken eingerichtete und geleitete Welt denken läfst, folgt nicht, dafs sie wirklich vorhanden sey. Nach dem Vernunftgesetze *soll* eine moralische Ordnung wirklich gemacht werden; daher ist die Idee derselben Gegenstand unseres Bestrebens. Was aber geschehen *soll*, ist noch nicht da; folglich wird nach dem Sittengesetze nur der Glaube an die *moralische Möglichkeit*, nicht aber an die Wirklichkeit einer solchen Ordnung begründet. Die Idee von Gott, worauf man sich hier stützen könnte, genügt hierzu nicht. Denn diese Idee führt nicht auf das Daseyn einer sittlichen Ordnung, sondern diese, als Gegenstand unsers Bestrebens, sofern sie möglich seyn soll, führt allererst auf die Idee von Gott, und ich kann nicht wechselseitig schliefsen: weil die Idee einer moralischen Ordnung, als Objekt des Willens, den Glauben an Gott postulirt, so ist die moralische Ordnung wirklich vorhanden, sofern ein heiliges Wesen die Welt eingerichtet hat. — Eben so

scheint auch der Schluss S. 46, 47 unstatthaft zu seyn. „Die moralische Natur ist höher als die physische; folglich sollen wir die ganze Natur nicht blos dem Sittlichen unterordnen, sondern das Gefühl unsrer höchsten Würde erzeugt auch in uns den zuversichtlichen Glauben, dass unser moralisches Ich wirklich eine höhere Stelle im Reiche der Wesen behauptet, als die ganze Natur, und dass wir das Sittliche nicht blos für das Höchste halten müssen und nach diesem Gesetze handeln sollen, sondern — *dass dieses auch in der* Wirklichkeit so sey, dass also die Natur selbst moralischen Gesetzen (oder vielmehr Zwecken, denn die Natur gehorcht nur *ihrem* Gesetz, wenn sie auch höheren Zwecken dient) gehorche, folglich dass ich sie mir nicht blos durch meinen Willen unterwerfe, sondern dass sie mir auch wirklich untergeordnet sey." Hier so wie S 49, wo das Moralgesetz nebst allen daraus fliessenden Pflichten als *Chimäre* erklärt wird, wenn keine moralische Ordnung wirklich sey, scheint der Hr. Verf. die beiden Sätze zu verwechseln: 1) die Natur ist als Mittel für sittliche Zwecke da, und sie kann die Ausführung des sittlichen Endzwecks nicht hindern; 2) die Natur ist sittlichen Zwecken gemäss *eingerichtet*. Dies letztere anzunehmen habe ich keinen Beruf; ich halte mich an die durch das Sittengesetz begründete Möglichkeit, dass die Sinnenwelt einer höhern Causalität dienen könne und solle. Wenn S 47 gesagt wird: „In der That muss ich annehmen, dass die Welt moralischen Zwecken wirklich unterworfen sey, wenn ich meine Pflichten und Rechte nicht selbst für leere Grillen und Träumereien, ja ihre Ausübung für das höchste Unrecht und für die pflichtwidrigste Unternehmung halten will;" so begreift Rec. nicht, wie Hr J., ein so gründlicher Moralphilosoph, auf diesen Satz kommen konnte. Pflichten und Rechte stehen fest, und wenn die ganze Natur der Ausübung derselben entgegen strebte. Ich habe Rechte an die Naturdinge, nicht weil sie zu moralischen Zwecken dienen können, sondern weil sie Sachen sind. So fällt Hrn. J. Frage von selbst weg: „Wie komme ich zu dem Rechte, die Natur zu meinen moralischen Zwecken zu gebrauchen? Woher habe ich die Befugniss, die Sachen in der Welt als blosse Mittel zu meinen beliebigen Absichten anzuwenden?" Der Rechtsanspruch ist der: ich darf alle Sachen in der Welt als Mittel zu meinen Absichten gebrauchen, weil ich immer die Person als Zweck an sich behandeln soll. — Eben so kann Rec. folgende Stellen mit reinen moralischen Grundsätzen nicht reimen. S. 49 „Alle Pflichten gebieten mir, so zu handeln, als ob eine moralische Ordnung wirklich wäre (oder vielmehr, dass sie wirklich werden könne). Denn alle gebieten mir, das Moralische für das höchste und letzte anzusehen. In der Wirklichkeit aber (sofern die Naturgesetze das letzte und absolute wären, wornach alle Veränderungen erfolgten) wäre dieses etwas Unmögliches. Die Pflicht würde mir also an einem Zwecke zu arbeiten gebieten, den die Vernunft für etwas ganz Ungegründetes und Unmögliches erkennete, welches die gröbste Ungereimtheit seyn würde. Wenn auch die Achtung gegen das Sittengesetz mich immerfort bestimmte, demselben gemäss zu handeln; so würde ich doch nicht umhin können, diese ganze Handlungsweise für die allerlächerlichste Gutmüthigkeit zu erkennen, die sich nur denken liesse." Ferner S. 50, 51: „Es ist zwar wahr, dass nicht der Erfolg meiner Handlungen moralisch macht, sondern lediglich die gute Absicht — (Absicht? Dies hat einen zweideutigen Nebenbegriff. Warum nicht lieber: das blosse Wollen des Guten ohne weitere Absicht?) das Wollen des Guten selbst. Aber indem ich

ich den guten Willen zum höchsten Bestimmungsgrunde mache, lege ich doch auch ihm den höchsten Werth unter allen Dingen bei, erkläre ihn für das Absolute und letzte. *Wenn er nun dieses in der Wirklichkeit nicht wäre; so wäre offenbar der gute Wille eine leere Täuschung.*" Rec. sieht diese Folgerung nicht ein, so wenig als er es für eine lächerliche Gutmüthigkeit erklären würde, sich durch die Pflicht zu bestimmen, wenn man es auch theoretisch als unmöglich erkennte, die Natur seinen moralischen Zwecken angemessen zu machen, oder auch nur ihr diese Angemessenheit zuzuschreiben. Gleichwohl scheint diese Behauptung einiges Gewicht zu haben, und da Hr. Jakob mit so völliger Ueberzeugung ihr ergeben ist, so war es für Rec. ungemein interessant, der Quelle dieses Widerspruchs der religiösen und moralischen Ueberzeugungen bei einem so offenen Denker nachzuspüren. Er glaubt sie in folgenden dialektischen Schein entdeckt zu haben. Alle Pflicht beruht auf praktischen Gründen, und es wird dabei nach Uebereinstimmung des Pflichtgebots mit dem Erfolge desselben in der Sinnenwelt nicht gefragt. Die reflektirende Urtheilskraft legt aber zu Folge ihres Princips der Zweckmäßigkeit die Idee der ursprünglichen Uebereinstimmung beider Gesetzgebungen ihrem Urtheile zum Grunde. — Ob nun gleich die Realität dieser Idee blos subjektiv ist, so pflegen wir doch in unserm Urtheil und in unsern Handlungen darnach zu verfahren, und sie als objektiv gültig zu gebrauchen. Wenn demnach die Kritik den Gebrauch derselben auf ihre ursprüngliche Gültigkeit einschränkt, und die Disharmonie des Intelligiblen und Sensiblen erweislich macht, d. i. die *Existenz* eines *moralischen* Weltganzen anzunehmen verbietet: so suchen wir, durch jene teleologische Idee verleitet, deren wir uns in der Wirklichkeit nicht entschlagen können, die Uebereinstimmung des Sittenreichs mit dem Naturreich dadurch zu retten, dass wir mit der theoretischen Vernunft Parthei machen, und durch den Widerspruch, den die Umkehrung der Zwecke, oder die Unterordnung des intelligiblen unter das Sensible hervorbringt, und wodurch das handelnde Wesen mit dem gesetzgebenden in Widerstreit geräth, und auf Ungereimtheiten kommt, die Vernunft nöthigen, die Realität jener Idee, also das *Daseyn* einer moralischen Ordnung anzunehmen. Ob sich gleich Rec. nicht getraut, zu behaupten, dass Hr. J. auf diesem Wege zu seiner Vorstellungsart gelangt sey, so geben doch die angezogenen Stellen einige Vermuthung hierzu; und wäre dies, so würde sich die Wahrheit um so leichter ausmitteln lassen. Die Jakobsche Idee verdient übrigens eine schärfere Prüfung, als man hier erwarten kann, und Rec. hat sich eben darum bei diesem Abschnitt so lange aufgehalten, um die Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums darauf zu ziehen. Nach der kritischen Philosophie soll das moralische Weltganze durch Gott hergestellt werden, und eine sittliche Ordnung wird darum nicht als wirklich gedacht weil die endlichen moralischen Wesen den Bedingungen nicht angemessen sind, unter welchen sie existiren soll. Hiermit wird zwar der Glaube an eine moralische Welt*regierung* verbunden, aber nicht so, dass damit die Realität einer moralischen Ordnung behauptet würde; und obgleich nach theoretischer Ansicht die Einstimmung der Natur mit sittlichen Zwecken immer angefochten wird, so bleibt dennoch die Realisirung dieser Zwecke unbedingte Pflicht, weil die Nöthigung dazu nicht aus einem Erkenntnisse, sondern aus dem Sittengesetze fliesst. Hr. J. hingegen glaubt, dass die sittliche Ordnung wirklich da sey und dass die Natur nach moralischen Zwecken geleitet,

tet, und ihre Wirksamkeit durch moralische Gesetze bestimmt werde. Bei diesem trostvollen Glauben gibt es für ihn keine eigentlichen Uebel in der Welt, indem sich alles in dem sittlichen Endzwecke auflösen muss. So beruhigend und aufheiternd aber auch diese Vorstellung ist, so wenig kann sich doch Rec. entschliessen, sie anzunehmen weil er noch nicht den Boden entdeckt hat, auf welchem sie steht, und die Gründe des V. ihm nicht Genüge geleistet haben.

Vierter Abschnitt: *Ich glaube an einen Gott.* Den Grund hierzu findet der Verf. in der Idee einer bestehenden moralischen Ordnung. „Wenn ich diesen annehme, sagt er, so glaube ich auch an das, ohne welches ich mir sie gar nicht als möglich denken kann. Denn indem ich etwas denke, denke ich auch einen hinreichenden Grund dazu. Nun ist eine allgemeine moralische Ordnung nicht denkbar, wenn man nicht ein Princip voraussetzt, welches alles, was da ist, moralischen Gesetzen unterworfen hat. Folglich u. s. w." — Lässt sich auf irgend eine Art das *Daseyn* einer sittlichen Ordnung erweisen, so ist freilich eo ipso das Daseyn Gottes gegeben. Hr. J. hätte indess den Zweifeln an der Existenz Gottes, welche durch Leugnung einer *wirklich* moralischen Ordnung entstehen, entgehen können, wenn er auf dem gewöhnlichen Wege die Existenz des höchsten Wesens mit der Idee einer sittlichen Ordnung verknüpft hätte.

Fünfter Abschn.: *Ich glaube an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes.* Kurz, lebhaft, durchgreifend; keine Deduktion, sondern freie Hinführung zum Glauben an Unsterblichkeit. — Sechster Abschn.: *Religion.* Rec. bemerkt hier eine Verwechselung der Religion, sofern sie als ein Erkenntniss, objektiv, und dann als Gesinnung, subjektiv, gedacht werden muss. Die letztere wird sehr gut charakterisirt. Am Ende findet man eine treffliche personificirte Darstellung der Religion, welche sich durch freimüthige Beziehungen auszeichnet. — Siebenter Abschn.: *Meine Bestimmung.* Sehr interessant, nur wird der Gedanke zu oft wiederholt, dass wir zur Tugend bestimmt sind. Was S. 96 — 98 über die wahre Religion gesagt wird, erwartete man im vorigen Abschnitte. Tugend und Religion im schwesterlichen Bunde werden übrigens mit schönen Farben geschildert. — Achter Abschn.: *Das höchste Gut.* — Neunter Abschn.: *Seligkeit und moralische Glückseligkeit.* Die letztere ist ein moralisches Wohlseyn, d. i. „der Zustand eines Wesens, in welchem das Aeussere mit dem guten Willen harmonirt; und wenn alle unsere sittlichen Wünsche befriedigt und ausgeführt werden, so heisst dieses Wohlseyn Seligkeit." Beide Zustände sind ohne einen moralischen Welturheber nicht möglich. Zehnter Abschn.: *Belohnung und Bestrafung.* Der Hr. Verf. behauptet, dass Belohnung und Bestrafung als nothwendige Bestandtheile und Folgen in eine sittliche Ordnung gehören, indem hier alles durch den innern sittlichen Gehalt der Dinge bestimmt werden müsse. Doch heisst es weiter unten, dass der Zustand der Vergeltung eine Idee sey, deren Gegenstand nicht anders erwartet werden könne, als wenn der moralische Charakter völlig bestimmt und vollendet sey. Rec. nimmt zwar keine Vergeltung im gewöhnlichen Sinne des Worts an, glaubt aber doch mit Hrn. J., dass einst ein Zustand eintreten werde, wo das äussere Daseyn im rechtlichen Verhältnisse mit dem innern steht (ohne dabei an Belohnung und Bestrafung zu denken). Dies widerstreitet aber Hrn. J. Idee einer bestehenden sittlichen Ordnung; denn in dieser ist der Zustand der Vergeltung zugleich vorhanden. Diesem

sem Widerspruch kann dadurch nicht begegnet werden, dass S. 118 gesagt wird: wir können über die zufälligen Schicksale der Menschen so nachdenken, dass wir sie ihnen zur Belohnung und zur Strafe anrechnen. Denn diese Behauptung — die man doch ja nicht geltend mache! — schweift in das Gebiet transscendenteler Einrichtungen, und ist ein bodenloses Religionsurtheil.

Der eilfte Abschnitt, in welchem der Begriff von Gott näher auseinander gesetzt wird, schliesst den ersten Theil, und nun wendet sich der Verf. *zur religiösen Betrachtung der Natur*, welcher die grössere Hälfte des Buchs gewidmet ist. Den eigentlichen teleologischen Gesichtspunkt, nach welchem durch die Betrachtung der Natur die moralischen Ideen von Gott nicht von neuem begründet, sondern nur belebt, und durch Zusammenstellung einer Menge von Thatsachen aus der Sinnenwelt veranschaulicht werden sollen, fixirt Hr. J. gleich in der Einleitung, und nachher im zweiten Abschnitt, welchem eine Vorbereitung über die Spuren der göttlichen Weisheit in der Natur vorangeht. Erster Abschn. *Spuren der göttlichen Macht in der Natur.* Hier ist Alles zusammengetragen, was die Naturkunde Grosses und Erhabenes in der Weltbetrachtung gesammlet hat. Die astronomischen Data sind jedoch zu umständlich vorgetragen, indem man von jedem gebildeten Leser erwartet, dass er z. B. die Oekonomie des Planetensystems, die Grösse, Entfernung, Lauf der Planeten u. s. w. kennen werde. Wenn es S. 151 heisst, dass Lambert nach einem mässigen Ueberschlage 4000 Kometen herausbringe, so ist dies wahrscheinlich nur von unserm Sonnensystem zu verstehen; und auch diese Zahl ist klein. Denn Lambert berechnet allein in der Bahn des Saturns 12000 Kometen, welche darin herumschweifen könnten. Dennoch getraut sich Rec. nicht mit Hrn. J. zu sagen, dass die Menge der Sterne die Tropfen des Weltmeers übertreffe.

Zweiter Abschnitt: *Spuren der göttlichen Weisheit in der Natur.* I) In der organischen Natur überhaupt. Hier vermisst Rec. die Blumenbachsche Hypothese vom Bildungstriebe, welche so viel für sich hat, und aus welcher, als dem einfachsten Mittel der Produktion, die ursprüngliche kunstvolle Anlage am schicklichsten erklärt werden kann. — II) Im Pflanzenreiche. Sehr lehrreich; geht tief ins Specielle, ohne durch allzugrosse Weitläuftigkeit zu ermüden: Hr J. hat hier, wie in diesem ganzen Theile die besten Schriftsteller benutzt die er auch am Ende jedes Abschnitts namhaft macht. — III) Im Thierreiche. IV) In der Einrichtung der menschlichen Natur. Es sind hier eine solche Menge von Thatsachen gesammlet, dass man eher über die Anhäufung, als über den Mangel derselben klagen könnte. In der That hat Hr. J. einzelne Thiergeschlechter unverhältnissmässig zu weitläuftig behandelt, und man ermüdet leicht bei der ausführlichen Beschreibung der Operationen einiger Insekten, z. B. der Bienen, Wespen und Termiten, welche in einer Naturgeschichte ungemein anziehend seyn würde. Die teleologische Naturbetrachtung darf auf die Spuren der göttlichen Macht, Weisheit und Güte blos hinzeigen, und nur solche Thatsachen aufstellen, welche zur teleologischen Reflexion geeignet sind; den ausführlichen Unterricht sucht man in der Naturbeschreibung. Gleichwohl wird jeder Leser dem Hrn. Verf. für die reichhaltige Zusammenstellung des Kunstvollen in der Natur denken, und man würde diese interessanten Nachrichten mit ungetheiltem Vergnügen lesen, wenn Hr. J. dafür gesorgt hätte, dem Leser durch eingestreute Reflexion gleichsam Ruhepunkte anzuweisen, und

mit

mit dem Urtheil zugleich die Empfindung des Leſers an ſeinen Gegenſtänden zu ſel ſeln. Rec. hat von mehreren Seiten her die Bemerkung gehört, daſs der ganze zweite Theil der allgemeinen Religion, ſo reichhaltig er auch an Thatſachen ſey, doch nicht zu *religiöſen* Betrachtungen veranlaſſe. Rec. ſtimmt dieſer Bemerkung nicht ganz bei, ob er gleich geſteht, daſs es dem zweiten Theile an eigentlichem religiöſen Intereſſe fehlt. Dies liegt aber weniger an dem Verf., als an der neuen Anſicht der Naturdinge, woran wir noch nicht gewöhnt ſind. Die neuere Teleologie iſt keine Phyſicotheologie, zu welcher man auſser dem Kreiſe der Schule unwiderſtehlich geführt wird. Noch haben wir das Mittel nicht gefunden, die Teleologiſche Reflexion zur Empfindung hinaufzuſtimmen, und beide zur Einheit des Gefühls zu bringen; zu ängſtlich an die Schranken der Schule, und an den ſchweren Arm der Kritik gefeſſelt wagen wir es nicht einmal, uns dem freien religiöſen Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur zu überlaſſen; denn je kälter die Vernunft, deſto ſchwächer das Gefühl.

Im dritten Abſchnitt ſammlet Hr. J. die *Spuren der göttlichen Güte* in der Natur vorzüglich aus den Anſtalten zur Kultur Civiliſirung des menſchlichen Geſchlechts. Dieſer ganze Abſchnitt enthält intereſſante Gegenſtände, und iſt vortreflich gerathen. Rec. erlaubt ſich blos bei der ſechſten Abtheilung, wo gezeigt wird, daſs irdiſche Glückſeligkeit nicht der letzte Zweck der Natur ſey, folgende Bemerkung. Den Satz, welcher erwieſen werden ſoll, geſteht man Hrn. J. gerne zu, aber es ſcheint eine Idee zu fehlen, an welche man ſich halten, und wodurch man den aus jenem Satze flieſsenden Widerſpruch der Natur mit ſich ſelbſt, oder des Urhebers derſelben, in der zweckwidrigen Anlage des Menſchen als Vernunft- und Naturweſens, löſen könnte. Da die Unterſuchung nicht aus, und im Bezug auf den moraliſchen Geſichtspunkt geführt wird: ſo laſst ſich der Gedanke, daſs irdiſche Glückſeligkeit nicht letzter Zweck der Natur ſey, an die bisherige Reihe von Vorſtellungen nicht leicht knüpfen, und man frägt ſich immer: wozu hier dieſer Gedanke? Ganz anders iſt dieſer Punkt in Kants Kritik der Urtheilskraft behandelt worden, wo aus der Unzulänglichkeit der Glückſeligkeit, als Naturzwecks, auf die Nothwendigkeit eines moraliſchen Zwecks der Welt geführt wird.

Dritter Theil. Von den Schwierigkeiten, Einwürfen und Vortheilen, welche die moraliſche Religion betreffen. Dieſer Theil kann als eine Zugabe zur allgemeinen Religion betrachtet werden, wofür man dem Hrn. Verf. vielen Dank ſchuldig iſt. Er beſchäftigt ſich hier vorzüglich mit den Hinderniſſen, welche der Aufnahme der moraliſchen Religion im Wege ſtehen, und wir ſind überzeugt, daſs er manchen Zweifler, den beſonders die Schwierigkeiten in der Lehre von der göttlichen Weltregierung von dem Glauben an Gott ſelbſt abführten, zurechtweiſen und befriedigen werde. Die erſte Abtheilung enthält eine treſliche Ausführung und Anwendung der Idee einer ſittlichen Ordnung in Bezug auf die Einwürfe gegen die göttliche Vorſehung. Die zweite Abtheilung handelt von den Pflichten der Menſchen, als Religionspflichten. Hier ſcheint Rec. die Definition der innern Religion nicht richtig zu ſeyn. S. 514 heiſst es: „Alle Religion in dem Herzen des Menſchen beſteht eigentlich darin, daſs er ſich ſeine Pflichten zugleich als göttliche Gebote vorſtellt. Dies iſt immer nur objektive Religion, und gehört alſo zum theologiſchen Erkenntniſs. Man kann jene Vorſtellung haben, ohne die *Geſinnung*, dem moraliſchen Geſetze als einem göttlichen ange-

angemessen zu seyn, welches die Religion des Herzens charakterisirt.

Der zweite Abschnitt betritt die Einwürfe gegen den moralischen Religionsglauben; I) Als ob es solche Begebenheiten in der Welt gäbe, welche das Fortschreiten in der moralischen Vollkommenheit unmöglich machen. Rec. findet die Widerlegung in manchen Punkten nicht consequent mit des Hrn. Verf. anderweitigen Ideen. Denn wenn die Vorstellung einer sittlichen Weltordnung unter einem obersten sittlichen Princip einmal fixirt ist, so kann sie durch keine Erfahrung entkräftet werden; und daher konnte jener Einwurf, als aus der Erfahrung genommen, geradezu abgewiesen werden, ohne die Hypothese von einem Wechseln der moralischen Kräfte zu Hülfe zu rufen, wodurch der Einwurf nur noch mehr Gewicht erhält. II) Als ob die Uebel in der Welt sich nicht mit der Vorstellung eines allmächtigen und gütigen Wesens vertrügen. Dem physischen Uebel stellt der Verf. die moralische Glückseligkeit entgegen, welche in einer sittlichen Ordnung nothwendig erfolgen muss. Er verbindet aber damit einen ganz eigenen Begriff. Die Gefühle der Zufriedenheit, welche aus der Befolgung des Moralgesetzes entspringen, rechnet er zum physischen Wohlseyn, sofern es in der Sinnenwelt empfunden wird, und versteht unter moralischer Glückseligkeit einen Zustand, in welchem alle Begebenheiten mit dem guten Willen selbst übereinstimmen." „Das dieses geschehen möge, heisst es, muss das höchste Sehnen eines jeden moralischen Wesens seyn, und dass es wirklich geschehe, ist in dem Glauben an eine göttliche Vorsehun enthalten. Einen wahren Vorschmack der Seligkeit (S. 534) geniesst der, welcher bei dem Bewusstseyn pflichtmässig gehandelt zu haben, alle Unfälle mit Standhaftigkeit und Muth ertragen kann, in allem Unglück, das ihn hier trift, der Tugend treu bleibt, und die feste Ueberzeugung behält, dass alles, was ihm widerfährt, in den weisen Plan einer allwaltenden Güte gehöre, wobei er selbst weiter nichts zu thun habe, als bei allen Hindernissen sich von dem, was ihm die Pflicht gebietet, nicht abwendig machen zu lassen. Rec. entscheidet nicht über die Wahrheit oder Falschheit dieses Begriffs, erinnert aber, dass der Ausweg des Hrn. Verf. durch Annahme einer solchen Glückseligkeit die physischen Uebel als Mittel zu moralischen Zwecken aufzustellen, und sie so in Nichts aufzulösen, sehr misslich sey, und dass dadurch leicht das Unwesen der Theodiceen wieder herbei geführt werden könne. Warum will man denn die Realität des Uebels wegschaffen? es spricht ja laut genug, und die Vernunft selbst erklärt sich für die Unbegreiflichkeit desselben. Diesen Punkt fasse man, und halte sich an die Idee einer moralischen Ordnung der Dinge, wodurch zwar das Uebel in der Welt nicht begreiflich, aber doch den daraus genommenen Einwürfen alles Gewicht benommen wird. Auf diesem Wege hat Hr. J. sehr treffend die Einwürfe gehoben, welche aus dem Daseyn des moralischen Uebels gegen die göttliche Weltregierung gemacht werden. — III) Als ob die Gründe, welche uns bestimmen, an eine sittliche Ordnung, und mit ihr an ein sittliches Urwesen zu glauben, von der Vernunft nicht für hinlänglich befunden würden. H. J. zeigt hier die Natur des Religionsglaubens und den Ursprung desselben aus der moralischen Beschaffenheit des Gemüths — welches auch die beste Rechtfertigung desselben ist. — Im dritten Abschnitt wird *von den Vortheilen des moralischen Religionsglaubens* gehandelt, welche der Verf. dadurch kenntlich zu machen sucht, dass er die Beweise und Gegenbeweise der Freiheit, des Daseyns Gottes,

tes, und die Unsterblichkeit der Seele aufzählt, ihre Nichtigkeit und Entbehrlichkeit zeigt, und die Vorzüge angiebt, welche in Rücksicht auf die Begründung jener Ideen dem moralischen Glauben eigenthümlich sind.

Rec. glaubt, Hrn. Prof. J. den stärksten Beweis seiner Hochachtung dadurch gegeben zu haben, dass er seine Bemerkungen über ein ihm so werthes und ausgezeichnet vortreffliches Werk mit gänzlicher Unbefangenheit und mit möglichster Genauigkeit gesammlet und niedergeschrieben hat. Dass er bei seiner Anzeige gewisse Behauptungen umständlich erörterte, und sogar auf Kleinigkeiten Rücksicht nahm, geschah blos deswegen, um an seinem Theile etwas beizutragen, damit ein so verdienstvolles Werk so viel wie möglich von Flecken gereinigt, und seinem Zwecke immer näher gebracht, der Nachwelt überliefert und für sie so wie für die Zeitgenossen ein unterhaltendes und belehrendes Erbauungsbuch bleiben möchte. — In der Vorrede macht Hr. J. Hofnung, dass er nach einer ähnlichen Methode diejenigen Wahrheiten darstellen werde, welche mit den Religionsbegriffen im nächsten Zusammenhange stehen, um so das ganze Gebiet der praktischen Philosophie zu erschöpfen. Dies würde in zwei dem gegenwärtigen ähnlichen Bänden geschehen können, wovon der erste unter dem Titel: *Allgemeine Lebensphilosophie* über Recht und Pflicht, sowohl im Privat- als öffentlichen Verhältnissen Belehrung gäbe; der andere aber unter dem Titel: *Ueber die besondere oder positive Religion*, das Verhältniss des Positiven in der Religion zu dem Allgemeinen in derselben ins Licht stellte, um ein richtiges Urtheil darüber zu fällen. Rec. zweifelt nicht, dass das Publikum diesen beiden Schriften, und besonders der ersteren, mit Verlangen entgegen sehen werde, da das gegenwärtige Werk hinlängliche Beweise liefert, wie sehr Hr. J. Gründlichkeit und philosophischen Scharfblick mit Deutlichkeit und Popularität zu vereinigen weiss.

Lübek bei Fr. Bohn: *Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Glaubensarten und Kirchen insbesondere.* Herausgegeben von *C. F. Stäudlin. Erster Band* 1797. 21 Bog. gr. 8 *Zweiter Band* 1797. 20 Bog. *Dritter Band* 1797. 26 Bog. gr. 8. (Jeder Band 1 Rthlr.)

Dieses Magazin ist hauptsächlich für die Geschichte der verschiedenen Glaubensarten und der Sittenlehre bestimmt, und es ist sehr zu wünschen, dass der Hr Herausgeber diesen Zweck ausschliessend behalten und die dogmatischen und theoretischen Abhandlungen ganz davon entfernen möge, da letztere leicht anderswo einen Platz finden können. Es soll von diesen Beiträgen alle Messe *Ein*, auch wohl *Zwei* Bände geliefert werden. Vielleicht wäre es besser, die Zahl nicht allzusehr zu vermehren, und desto mehr auf die Wichtigkeit der Beiträge zu sehen. Wir wollen unsre Leser mit dem Inhalte der vorliegenden drei Bände bekannt machen. Der erste Band liefert: 1) *Julien von Toulouse*, Deputirter bei dem Nationalconvent an *Daniel Girtanner* in St. Gallen, über seine angebliche Abschwörung der Religion, die Verfolgungen der Geistlichen in Frankreich, seine religiösen Grundsätze u. s. w. Paris im Julius 1795. Aus dem Französischen von *Carl Friedrich Stäudlin*, S. 1 — 44. Eine Apologie, welche durch Hrn. Geh. Rath Girtanner veranlasst worden ist. Julien von Toulouse, der vor der Revolution den Hrn. G. und seinen Verwandten als ein Mann von Talenten und als ein würdiger reformirter Prediger bekannt gewesen

weſen war, zeichnete ſich nämlich in der Convention durch ſeine heftigen Ausfälle gegen alle beſtehenden Religionsformen, durch ſeine Verleugnung der chriſtlichen Religion und durch ſeine Verbindung mit der Parthei der Moraliſten aus. Als er von letzteren dennoch verfolgt wurde, floh er, um der Guillotine zu entgehen, nach St. Gallen, und machte ſich durch ſein Betragen daſelbſt allgemein beliebt, ſo daſs man öfters dem Hrn. Girtanner in Göttingen in Ausdrücken der gröſsten Lobeserhebungen an ihn ſchrieb. Hr. G. wandte dagegen ein, daſs ſeine Aufführung während der Revolution weder ſeinen Geſinnungen als Menſch noch ſeinen Grundſätzen als Prediger Ehre mache. Dieſe Briefe wurden ihm mitgetheilt und dieſes veranlaſste die gegenwärtige merkwürdige Schrift, woraus man die innere Beſchaffenheit der Revolutionsregierung etwas näher kennen lernt. Julien von Toulouſe behauptet, daſs es weder ſein noch ſeiner Collegen Zweck geweſen ſey, Moral und Religion zu zerſtören oder nur zu ſchwächen, ſondern blos ſie von den läſtigen und abergläubiſchen Hülle, die ihre freie Wirkſamkeit hindert, zu befreien. Die famöſe Sitzung, wo *Gobet* und ſeine Geiſtlichkeit die Attribute des Prieſterthums niederlegten, iſt in den öffentlichen Berichten ſehr falſch vorgeſtellt. Gobet wurde durch *Chaumette's* und *Anacharſis Cloots* Intriguen dazu gezwungen. Julien redete bei dieſer Gelegenheit öffentlich, und ein im Zuſammenhange ganz unſchuldiger Ausdruck wurde in den öffentlichen Blättern ſo geſtellt, daſs man ihn für eine Abſchwörung der chriſtlichen Religion nehmen konnte. Die übrigen Ausdrücke, die freilich leicht misverſtanden werden konnten, muſs man nach den damaligen Zeiten und Umſtänden, in welchen ſich der Verf. befand, beurtheilen. Das folgende Benehmen des Verf. rechtfertiget ihn gegen die Beſchuldigung der öffentlichen Verleugnung der Religion hinreichend. II) *Nachricht von einer neuen Miſſionsanſtalt in England.* Von einem Gelehrten aus London mitgetheilt S. 45 — 77. Ein Aufſatz, welcher beweiſet, daſs die Geiſtlichkeit und die Chriſten in England mehr Eifer für die Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Heiden fühlen, als in Deutſchland. Eine groſse Geſellſchaft hat ſich entſchloſſen, Miſſionarien zur Verbreitung der chriſtlichen Religion unter die Heiden zu ſenden. Zunächſt gehts nach Otaheite oder andere Inſeln der Südſee, dann nach der Küſte von Afrika, Oſtindien u. ſ. w. Fünf und zwanzig Direktoren ſind gewählt, welche ihre Geſchäfte angefangen haben. Sechstauſend Pfund Kapital und über tauſend Pfund jährliche Beiträge ſind ſchon ſubſcribirt, um das Bekehrungsgeſchäft zu befördern. Wie die frommen Leute ihren Unterricht anfangen wollen, und welche Art der Erkenntniſſe ſie den Heiden beizubringen gedenken, davon lieſet man hier nichts. Nach dem Geiſte zu ſchlieſsen, der in den Aufſätzen ſich offenbart, dürften die armen Indianer wohl mit den gewöhnlichen Katechismuslehren heimgeſucht werden. III) *Ueber die Samariter* von *P. J. Brunn* S. 78 — 97. Ein ſehr intereſſanter Pendant zu den Aktenſtücken der Samariter, welche in dem Repertorio von Eichhorn und Paulus vorkommen. IV) *Ueber das Verhältniſs des Sittengeſetzes zum Rechtsprincip* von *Joh. Heinr. Tieftrunk* S. 98 — 136 und Zuſatz *über die Gründe der Möglichkeit des durch den Tugendbegriff und Rechtsbegriff beſtimmten Endzwecks.* Von Ebendemſelben S. 136 — 140. Der erſtere Aufſatz iſt durch eine Fichtiſche Behauptung veranlaſst, die dahin geht, daſs es keiner künſtlichen Vorkehrungen bedürfe, Moral und Naturrecht zu ſcheiden, beide Wiſſenſchaften wären ſchon urſprünglich durch Vernunft geſchie-

damal. 797.

den und völlig *entgegengesetzt*. Hr. T. zeigt dagegen, dass ohne das Sittengesetz gar kein Rechtsbegriff bestehen könne, und dass, wenn man das Sittengesetz dem Rechtsgesetze entgegensetze, man es mit dem *Tugendgesetze* verwechsele. Vielleicht würde der Misverstand vermieden, wenn man das oberste Gesetz der Freiheit das praktische Gesetz (statt des Sittengesetzes) nennte. Hrn. T. Aufsatz ist unstreitig gründlicher und der Kritik der reinen Vernunf gemäser, als das Fichtische Paradoxon, nur wäre zu wünschen, dass er nicht allzuvoll von Kunstausdrücken wäre. Der Anhang zeigt, wie die Rechtslehre durch den Begriff ihres Zweckes zum *Staate* führe, als dem einzigen Mittel, wodurch das Rechtsgesetz auf Erden und unter Personen, die den Pflichten entgegengesetzter Maximen fähig sind, vollständigen Effekt haben können. — V) *Wie ist die Göttlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftreligion zu erweisen?* S. 140 — 146 Ein Versuch, der, wie aus einer Note (S. 143) erhellet von Hrn. *Dr. Berger*, Verfasser der *Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion* u. s. w. herrührt. Die historischen Gründe erklärt der Verf. für unzureichend, um die Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen Aber er meint, die reine Vernunftreligion führe uns auf das *Postulat* einer geoffenbarten Religion. Denn sie stelle Gott als den moralischen Erzieher des menschlichen Geschlechts dar, und finde in dem moralischen Begriffe von Gott einen Grund zu behaupten, dass er alle Mittel anwende, durch welche Moralität und Religion befördert werden können. Nun sey eine religiöse Gesellschaft eins der vornehmsten Beförderungsmittel der Religion, diese könne aber ohne einen göttlichen Codex nicht begründet werden, und es sey also anzunehmen, dass Gott als Erzieher der Menschheit eine Veranstaltung getroffen habe, durch welche ein Codex religiöser Lehren und gesellschaftlicher Einrichtungen einer religiösen Gesellschaft zum Grunde gelegt worden sey. Eine solche Veranstaltung aber heisse *Offenbarung*. Wenn nun das Christenthum wirklich solche Lehren enthalte, welche einer Gesellschaft, durch die eine reine Vernunftreligion befördert werden soll, zu ihrer Vereinigung zum Grunde gelegt werden können, und in dem Christenthume eine solche Gesellschaft wirklich gestiftet sey; so sey der christliche Codex eine Offenbarung. Diesem Raisonnement stehet entgegen: 1) dass die Nothwendigkeit, durch eine *wirkliche* Offenbarung die Menschheit zur sittlichen Kultur zu führen, nicht einleuchtet, da eine scheinbare ebenfalls diese Stelle vertreten kann; 2) dass sich tausend andere und vielleicht bessere Mittel denken lassen, die Menschen zur Sittlichkeit zu führen, als der Glaube an eine Offenbarung. Die Griechen waren besser als die Juden und hatten keine, wenigstens keine *moralische* Offenbarung. 3) Ein Postulat der praktischen Vernunft kann nur ein solcher Satz seyn, ohne welchen sich die Sittlichkeit gar nicht als möglich denken lässt. Da sie sich nun ohne Offenbarung sehr gut als möglich denken lässt, so kann die Offenbarung kein Postulat der Vernunft seyn. VI) *Lucilio Vanini* von *C. F. Stäudlin*, S. 147 — 171. Ein sehr artiger Beitrag zur Geschichte dieses unglücklichen Mannes. Hr. St. scheint doch auf die Zeugnisse gegen ihn zuviel zu rechnen. Wenn man bedenkt, wie ehemals alles in Wuth gerieth, wenn der Nahme Ketzer und Atheist ausgesprochen wurde; so kann man unmöglich auf anderer Aussagen etwas rechnen und muss sich lediglich an die eignen Schriften der Beschuldigten halten VII) *Ueber Johann Kepplers Theologie und Religion* und das Schicksal seiner astronomischen Entdeckungen bei seinen theologischen Zeitgenossen. Von *C. Fr. Stäud-*

Schaffle S. 172 — 241. Die Uebersetzung des Programmes des Hrn. St. de Johannis *Kappleri theologia et religione* mit beträchtlichen Zusätzen und Verbesserungen. VIII) *Carl Fr. Stäudlin. Ueber den öffentlichen Gesichtspunkt der natürlichen Religion.* S. 242 — 293. Hr. S. trägt Bedenklichkeiten vor, ob es je einen dauerhaften Cultus der natürlichen Religion geben könne, welche alles Nachdenken verdienen. Er meint es sey kein Mittel da, einer solchen Religionsübung Kraft, Ansehen und Dauer zu verschaffen, weil die Einrichtungen nur von Menschen herrühren. Ein inspirirtes Buch, Wunder, Geheimnisse u. s. w. wären weit eher fähig das Herz zu fesseln und dauerhafte Gefühle zu erwecken, und erhalten das Interesse am Kultus weit besser u. s. w. So viel Wahres und Schönes dieser Aufsatz enthält; so scheint doch das Schwankende, welches im Begriffe des religiösen Kultus liegt, einige unbestimmte Ansichten veranlasst zu haben. Rec. erlaubt sich folgende Bemerkungen: Wenn es darauf ankommt, dem Kultus an und für sich ein gewisses Ansehen zu verschaffen, so dass er als Zweck heilig gehalten wird; so dürfte freilich das Positive unentbehrlich seyn, um ihn in diesem Ansehen zu erhalten. Wenn aber der Kultus weiter nichts ist und für weiter nichts gehalten werden soll, als für ein Mittel, um die religiöse moralische Gemüthsstimmung zu beleben und praktisch zu machen; so scheint es, dass er hierzu um so tauglicher werde, je mehr man alles von ihm abtrennt, was ihn an sich zum heiligen Gegenstande machen kann. Was erhebt die Menschen in den religiösen Versammlungen zu guten Entschlüssen, was erfüllt sie mit ächten Trost und wahrer Hoffnung? — Sind es nicht die Ideen, welche vor der Vernunft allgemein gültig sind? — Die Gefühle, welche die besonderen positiven Lehren hervorbringen; was sind sie anders, als Reize andre zu verachten und zu verfolgen? Was büssen wir also ein, wenn wir sie gänzlich entbehren? — Das hier mit gehöriger Vorsicht und Schonung verfahren werden müsse, versteht sich. — IX) *Bedenken, das Erasmus dem Rath zu Basel bei dem Anfange der dortigen Reformationsbewegungen im Jahr 1525 ausstellte* S. 294 — 304. Er ist im Originl nebst der Heinischen Beurtheilung desselben aus dem Götting. Gel. Anzeigen, abgedruckt. X) *Ueber die Religion der Sicques* S. 305 — Ende. Die *Sicques* oder *Seikes* sind ein grosses Volk in Indien, dass eine von den Hindus verschiedene Religionssekte ausmacht. Ihre Religion ist in einem Buche enthalten, welches etwa 4 — 500 Seiten in Folio ausmacht und von Nanekiah verfertiget ist. Dieses Buch lehrt: dass nur ein allmächtiger und allwissender Gott sey, welcher alle Räume ausfülle und die ganze Welt durchdringe; und dass man diesen einzigen Gott anrufen und ehren müsse; dass ein Tag der Vergeltung kommen werde, wo die Tugend werde belohnt und das Laster bestraft werden; dass man nicht nur alle Religionen dulden, sondern auch nicht einmal mit den Anhängern anderer Religionen streiten müsse; dass Mord, Diebstahl und andere Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft Sünde sey, und dass man hingegen alle Tugenden besonders eine allgemeine Menschenliebe, und allgemeine Gastfreundschaft gegen Reisende und Fremde üben müsse. Aus mehreren Quellen erzählt der Verf. von ihrer Geschichte so viel, als bis jetzt davon bekannt geworden ist.

Der Zweite Band enthält: I. Versuch über das Studium der Religionsgeschichte von *C. W. Flügge* S. 1 — 99. Hr F. klagt, dass die Rücksicht auf positive Dogmatik das Studium der Religionsgeschichte beschränkt und aufgehalten habe, und hofft von der neuesten Revolution in der Philosophie und Theologie auch eine Revolution

in dem Studio der Religionsgeschichte. Der Zweck der Religionsgeschichte sey, zu zeigen: wie die verschiedenen Formen und Arten der Religion unter den Menschen entstanden, und welchen Einfluss jede derselben auf den Menschen und seine Denk- und Handlungsweise gehabt hat. Es müsse daher eine feststehende Religion geben, von welcher die Geschichtschreiber der Religionen ausgehen, und mit der er alle übrigen vergleichen und ihren Werth darnach beurtheilen könne. Hr. F. folgt hierauf denselben Ideen, welche in Niethammers Journal 1795. St. 8. in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie vorgetragen sind. Der Zweck der Folge des Aufsatzes ist, die Freunde der Religionsgeschichte zur Beförderung dieses Studiums zu ermuntern; die auszufüllenden Lücken zu bemerken und zu zeigen, was bisher für dieses Studium geleistet ist, und was den Grundsätzen des Verf. gemäs noch geleistet werden müsste, wobei auch eine Notiz der Schriften gegeben ist, welche das Ganze umfassen. Es wird hierauf mit vieler Gelehrsamkeit von dem, was im Allgemeinen noch für die Religionsgeschichte zu wünschen ist; von der religiösen Geographie, der Litteratur der Religionsgeschichte, der Geschichte der Menschheit, der Religionsgeschichte aller einzelnen Völker insbesondere, von der Geschichte der hauptsächlichsten Dogmen geredet. Das mehreste von dem, was Hr. Fl. sagt, verdient Beifall. Nur ist zu bedenken, dass wirklich von jeher die Geschichte nach dieser Idee bearbeitet ist. Denn die Theologen hielten gerade die christliche Religion, die sie sich gemacht hatten, für die ideelische Religion, nach welcher sie alle übrigen messen und beurtheilen mussten. Wird die neue Vernunftreligion, welche Hr. Fl. zum Grunde legen will, nicht eben so vielen Abänderungen unterworfen seyn, als die bisherige christliche, und was wäre dann gewonnen? Wäre es daher nicht überall besser, bei Bearbeitung der Geschichte blos und allein auf richtige Darstellung der Thatsachen zu sehen und die Beurtheilung derselben allein dem Leser zu überlassen? Ein einsichtsvoller Geschichtschreiber wird schon durch die Zusammenstellung und durch die Auswahl der Thatsachen hinreichend seine Weisheit beweisen, wenn er gleich das ganze Raisonnement, was er darüber führen möchte, zurück behält. Es ist nichts verdrieslicher für einen scharfsinnigen Forscher, als wenn er die oft wenigen Thatsachen aus einem grosen Wuste von Raisonnements herausheben muss. Eine Geschichte nach Hrn. Flügge's Idee wird die Fakta vollends in einem Oceen von Schlüssen ersäufen und wehe dem Armen, der das Wahre der Begebenheiten in dieser Fluth aufsuchen soll. II. *Ideen zur Kritik des Dogma von der Auferstehung*, S. 91 — 111. Es scheint kaum der Mühe werth, über eine Materie, wie die Auferstehung des Leibes ist, wovon der Verf. redet, und wovon kein Mensch weder etwas wissen noch etwas Vernünftiges vermuthen kann, so viel Worte zu machen, als hier geschehen ist. Dem Rec. hat die Abhandlung herzliche Langeweile gemacht. III. *Ueber die Vereinigung verschiedener Religionsverwandten zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienste.* Ein Brief aus England von *Hrn. Burkhardt* S. 212 — 131. Unbedeutend und voll gutgemeinter aber borniert Gedanken und mit Nachrichten à la Supplem. Schulz. IV. *Ueber die Philosophie, den Zweck und den Ursprung des Buchs Hiob* von *C. F. Stäudlin* S. 132 — 267. Eine gelehrte und gründliche Abhandlung voll neuer Bemerkungen. V. *Vergebliche Gesinnung Gottes und Stifter religiöser Sekten: unter dem Mohammedanern* von *L. F. K. Rosenmüllern* S. 268 - 288. Die Männer, deren Geschichte hier kurz erzählt wird, sind: 1) *Abdala*

Caabi

Caabi Sohn, *der schwarze Ausſatz genannt*, der 632 der chriſtlichen Zeitrechnung auftrat; 2) *Aus der Marktirte* genannt, welcher im Jahre 779 auftrat; 3) *Hoſain der Baumwollenkrämpler genannt*, im Jahr 921; 4) *Mohammed der Schalmeyer genannt*, im Jahr 933. VI. *Th. Ch. Tychſen über die Religionsſchriften der Sabier oder Johannischriften* S. 289. Dieſe gelehrte Abhandlung läuft bis in den dritten Band S. 64. Auſſer dem enthält derſelbe noch: II. *Zweifel und Fragen den moraliſchen Glaubensgrund der kritiſchen Philoſophie betreffend*, in Beziehung auf Heydenreichs Briefe über den Atheismus S. 65 — 112. Der Anfang einer mit ächten philoſophiſchen Geiſte geſchriebenen Kritik des genannten Buchs. Der Verf. Behauptung geht dahin, daſs die Religionsſätze keinen nothwendigen Zuſammenhang mit dem Intereſſe der reinen praktiſchen Vernunft haben, daſs vielmehr die theoretiſche Vernunft das gröſste Intereſſe bei der Annahme jener Sätze habe. Wir können uns hier auf die nähere Prüfung der Gedanken des Verf. nicht einlaſſen. Der kritiſche Philoſoph wird ihm aber erwiedern können: 1) daſs zwar die Schwierigkeit von der theoretiſchen Vernunft aufgeworfen werde, aber der Grund, weshalb gerade der Auflöſung, die ſich mit dem Praktiſchen reimt, Beifall gegeben wird, doch allein in dem Praktiſchen liege; 2) daſs dadurch die ſittliche Triebfeder nicht im mindeſten verunreiniget werde, wenn ſie ſelbſt ein Vertrauen erzeugt, daſs der Sittlichſte das Höchſte und Oberſte, und ihm alles unterworfen ſey. Denn was durch das Sittliche hervorgebracht wird, iſt ſelbſt ſittlich. Was alſo ein aus dem Sittlichen entſprungener Glaube an Gott bewirkt, iſt ſo rein moraliſch, als was das Sittengeſetz unmittelbar und für ſich hervorbringt. Endlich 3) hat der Urheber der kritiſchen Philoſophie niemals geleugnet, daſs der moraliſche Ueberzeugungsgrund in einen förmlichen Vernunftſchluſs gebracht werden könnte, wie der Verf. vorgibt, ſondern nur behauptet, daſs ein ſolcher Schluſs nicht objektive Beweiskraft habe. III. *Iſt die Sündenvergebung ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft?* beantwortet, nebſt einem Anhange über die abſolute Erwählung von *J. H. Tiefrunk* S. 112 — 201. Hr. T. ſchickt einige ſehr triftige Bemerkungen über die Streitigkeiten, welche über die zu unterſuchende Idee von jeher ergangen ſind voran, und glaubt, daſs dieſelben auf beiden Seiten von einem Miſsverſtande der Idee ſelbſt hergerührt haben. Er ſucht hierauf den alleinigen praktiſchen Geſichtspunkt anzugeben, aus welchem dieſe Lehre betrachtet werden muſs, der kürzlich darin beſteht: Die Strafe iſt ein Uebel, welches mit der Uebertretung des Geſetzes um des Geſetzes willen verknüpft iſt (S. 117) folglich iſt die Strafe an ſich etwas Gutes und bedarf zu ihrer Rechtfertigung nichts, als das Geſetz (S. 118). Das Sittengeſetz führt durch den Endzweck, welchen es allen ſeinen Subjekten vorſchreibt, auf die Annahme eines allmächtigen und allwiſſenden Verweſers deſſelben und dadurch auf den Satz, daſs jede freie Abweichung von dem Geſetze nicht allein ſträflich ſey, ſondern auch beſtraft werde. Es entſteht daher die Frage: ob vor dem Geſetze, aus deſſen Vollziehen eine Vergebung ſtatt finde oder nicht? und wenn ſie ſtattfindet, unter welchen Bedingungen man ſich derſelben allein verſichert halten könne? Unter der *Vergebung der Sünden* kann aber nichts anders verſtanden werden, als die Aufhebung der von dem Menſchen ſelbſt verſchuldeten Verwerflichkeit vor dem Geſetze mit ihren Folgen, um des Geſetzes willen. Hr. T. beweiſet nun 1) die *logiſche* Möglichkeit einer Sündenvergebung, indem er zeigt, daſs es ſich ſehr gut denken laſſe, daſs eine Sünde,

de, als nicht geschehen, betrachtet werde; 2) die *praktische* Möglichkeit, da sie als allgemeingesetzlich in einem Sittenreiche gedacht werden könne, wenn die Sündenvergebung nur an eine Bedingung gebunden sey, die selbst durch das Sittengesetz constituirt ist. Wenn daher die Sündenerlassung unter der Bedingung geschieht, dass sich das Subjekt der Form der allgemeinen Gesetzlichkeit unterwirft; so ist sie praktisch möglich, weil sie sodann den Zweck des Sittengesetzes nicht aufhebt; 3) die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Sündenvergebung. Das Gesetz nämlich ist sich selbst genug und bedarf zu seiner Unverletzlichkeit keiner äusseren (ausser dem Gesetze selbst liegenden) Motive, und der Endzweck des Sittengesetzes ist blos das durch die Form der allgemeinen Gesetzlichkeit mit sich selbst übereinstimmende Wollen des Subjekts. Die Liebe zu dem Gesetze ist der Endzweck und das höchste Ziel moralischer Wesen und dieser Endzweck hört nie auf, wenn gleich die moralischen Wesen vom Gesetze abweichen. Durch die Sünde aber entsteht ein Unfriede zwischen dem Gesetze und dem Subjekte, und dieser soll nicht seyn, er muss also aufgehoben werden können. Gegen ein Gesetz aber findet keine Liebe statt, wenn es unversöhnlich ist, und wenn doch das Gesetz ihm immerdar und unbedingt unterworfen bleibt. Nun bleibt aber das Gesetz in seiner vollen Kraft für den Abtrünnigen, mithin muss auch der Endzweck desselben (Liebe zu ihm) auch für den Abtrünnigen zu erreichen möglich seyn; der zureichende Grund der Erreichbarkeit dieses Endzwecks ist aber die Begnadigung, folglich findet sie statt, so gewiss als das Gesetz selbst. Die Sündenvergebung ist also ein Postulat der praktischen Vernunft, weil mit dem unversöhnlichen Aufbehalten der Sünde der Endzweck des Sittengesetzes selbst verlohren ginge. Herzliche Rückkehr zum Gehorsam gegen die Pflicht von Seiten der sündigen Menschen ist die unumgängliche Bedingung, unter welcher sie sich die Aufnahme zur Gnade versichern können. Die Versöhnung ist also ein Objekt des *Glaubens*, welchen die Vernunft, um mit sich selbst einig zu seyn hervorbringt. Der Grundsatz, worauf sich dieser Glaube stützt, und der zugleich den ganzen Inhalt desselben bestimmt, ist: dass die menschliche Vernunft durch sich selbst die Weisung erhalten, Gott zu allem demjenigen, was der Mensch selbst nicht kann, und doch zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks erfodert wird, als die wirkende Ursache zu denken. — Die Abhandlung nimmt ausführlich auf Hrn. D. Süthkinds Einwürfe (Henkens Magazin 4 B. 3. St.) Rücksicht. Der Anhang über die unbedingte Erwählung zeigt vorzüglich auf Veranlassung einer Abhandlung des D. Flatt (Magazin für christlicher Dogmatik und Moral 1. St. 1796.) dass der Begriff der Erwählung allein einen praktischen Sinn habe, der für Wahrheit gelten könne. IV. *Ideen über die Perfectibilität einer göttlichen Offenbarung* von *C. C. Flatt* S. 201 — 224. Der Verf. sucht den verschiedenen Sinn zu bestimmen, in welchem man sagen könne, dass eine Offenbarung perfektibel sey. V *Ueber die Ostern der alten Sachsen* von *Flugge* S. 225 — 245. VI. *Etwas zur Religionsgeschichte der Slaven* S. 246 — 272. Zwei gelehrte historisch-kritische Abhandlungen. VII. *C. F. Stäudlin über den Werth der kritischen Philosophie, vornehmlich in moralischer und religiöser Hinsicht*, den Gebrauch und Misbrauch derselben in den theologischen Wissenschaften und den Geist und die Geschichte des Skepticismus. S. 263 — 367. Die nächste Veranlassung zu dieser Abhandlung hat Reinhards Moral und dessen Aeusserung über die kritische Philosophie gegeben. Sie ist eine schöne Apologie der kritischen Philoso-

losophie und kritisirt Hrn. R. hartes und ungerechtes Urtheil mit Anstand und Würde. Hr. St berührt alle Punkte, welche Hr. R. gegen die kritische Philosophie vorgebracht hat, und setzt die Verdienste derselben nun Religion und Moral sehr gut auseinander. Der Aufsatz ist noch nicht zu Ende.

VIII. *Von den Theophilanthropen oder den Anbetern Gottes und Freunden der Menschen zu Paris.* S. 268 — 304. Eine historische Nachricht von dieser neuen Gesellschaft der natürlichen Religion, nebst Proben, von ihren Lehren, Vorträgen und Liedern.

V. VERMISCHTE SCHRIFTEN.

Leipzig bei Georg Christian Keil: *Ueber die Humanität.* Von *Ferdinand Delbrück.* 1796. kl. 8. 9½ Bog.

Ein kleines, aber nützliches und unterhaltend geschriebenes Büchlein. Der Hr. Verf. ist ein Freund der Philosophie des gesunden Verstandes. Daher darf man auch hier keine Erschöpfung des Begriffes der Humanität, keine vollendete Zergliederung ihrer Bestandtheile, kein durch Gründsätze bestimmtes Raisonnement erwarten. Das Werk interessirt daher nicht sowohl den philosophirenden Verstand, als vielmehr das Herz, und ist so geschrieben, dass es dem Leser durch die Auswahl der Gedanken und schönen Vortrag derselben, Humanität einflösst.

Mit Recht behauptet Hr. D. in der Einleitung, dass man bei Aufsuchung des Unterscheidenden der menschlichen Natur, nach Absonderung des Thierischen, blos auf das Allgemeine und Nothwendige sehen müsse. Von demjenigen nun, der die Kräfte und Anlagen, die das Eigenthümliche der menschlichen Natur ausmachen, verhältnissmässig entwickelt, und nach Maasgabe des Einflusses, den jede derselben auf die Erreichung unserer Bestimmung hat, ausbildet, von diesem behauptet Hr. D., er habe Humanität. Wie schwankend und weit ist nicht dieser Begriff! Wie unterscheidet Hr. D. die Humanität, (welche mehr auf die Mittheilung der Gefühle und auf die Empfänglichkeit dazu, als zur Geselligkeit gehörig, gehet,) von menschlicher Bildung überhaupt, von Kultur u. s. w.? Noch sucht der Verf. in der Einleitung zu zeigen, dass die Humanität nichts anderes, als die καλοκαγαθία der Griechen sey.

Der erste Abschnitt entwickelt die körperlichen Vorzüge, die zur Humanität gehören. Ausgeschlossen werden alle diejenigen, die sich auf mechanische Vollkommenheiten gründen, und kein Ausdruck oder Wirkungen der inneren Seelenvollkommenheit sind, hieher gezählt werden hingegen alle Schönheiten, die in Gebehrden, Sprache, Ton, Anstand u. s. w. die Empfindungen und inneren Bewegungen der Seele verrathen. Um die Bewegungen des Körpers mit Leichtigkeit dem Einflusse der Seele

Seele zu unterwerfen, ſchlägt der Verf. häufige Selbſtgeſpräche vor. Die Stelle S. 18 iſt ſehr ſchön. „Dadurch, ſagt der Verf. am Ende, daſs man ſich bemüht, in der Einſamkeit ſo anſtändig zu ſeyn, wie in der Geſellſchaft, wird man erlangen, daſs man in der Geſellſchaft ſo natürlich iſt wie in der Einſamkeit.“

Der zweite Abſchnitt trägt die zur Humanität gehörigen Vorzüge des Geiſtes vor. Zuerſt Bildung der *Phantaſie*, und ihres Produktes des Geſchmackes. Zugleich verwebt der Verf. ſchöne Reflexionen in ſeine Materie, über die Griechen, als das humanſte Volk, über äſthetiſche Darſtellung ſeiner Ideen, über dunkele Vorſtellungen, über die Wahl irgend eines vortreflichen Philoſophen oder Dichters, mit dem man ſich ganz befreundet u. ſ. w. S. 46 — 48 iſt über den letzteren Gedanken eine herrliche Stelle, die von Jünglingen auswendig gelernt zu werden verdiente. Die zweite zur Humanität erforderliche Eigenſchaft iſt *Verſtand*, deſſen Bildung der Verf. beſchreibt, wozu er die Philoſophie des geſunden Verſtandes, und zwar mit Recht anpreiſet, die ſich aber nur in die Elemente der geſelligen Klugheit auflöſet, und die Philoſophie der Vernunft keineswegs entbehrlich macht.

Im dritten Abſchnitte kommt der Verf. dem Begriffe der Humanität näher, indem er von den Vorzügen des *Herzens*, oder der Ausbildung der Geſelligkeit, welche zur Humanität gehöret, ſpricht. Schöne, wenn auch nicht neue und ſich auszeichnende Gedanken, die zugleich durch ihre herzliche Darſtellung humaniſiren, enthält dieſer letzte Abſchnitt.

Hr. D. hat dieſe erſte Arbeit, mit der er ins Publikum tritt, ſeinen verehrungswürdigen Lehrer, dem Herrn Conſiſtorialrath *Funk* in Magdeburg zugeeignet. Schwerlich hätte er auch einen, ſeinem Gegenſtande angemeſſenern Mann finden können, als ſeinen verehrungswürdigen Lehrer. Wenn dieſer unſerem Verf. vor den Augen ſchwebte, ſo behauptet Rec, daſs es etwas ſehr leichtes ſey, über Humanität gut zu ſchreiben.

Rostock: Festos dies nativitatis J. C. pie celebrandos indicit — *G. Schadelock* et simul *utrum ad Deum rimandum adhortatio christianae religioni conveniens* inquirendum putavit. (1796.) 3½ Bog. 4.

Der Eingang dieſes in einer guten lateiniſchen Schreibart abgefaſsten Programms, der jedoch mit der Hauptabhandlung wenig zuſammen hängt, zeiget, daſs der Herr Verf. nicht unterlaſſen hat, ſich mit dem, was im Reiche der Philoſophie vorgeht, in Bekanntſchaft zu erhalten. Er gibt darin nämlich einen kurzen Abriſs von dem, was die Kantiſche Philoſophie von den Beweiſen für das Daſeyn Gottes lehret. Dem Rec. ſcheint es jedoch, als wäre Hrn. Sch. die eigentliche praktiſche Natur dieſer Religionslehre entgangen. Denn er behandelt, gleich vielen andern Philoſophen, ſelbſt ſolchen, die zur kritiſchen Schule gehören wollen, die Glaubensgründe wie theoretiſche Beweiſe und die Kantiſche Philoſophie erſcheint hier ſo, als hätte ſie nur einen neuen ſolchen Beweis an die Stelle der ſonſt gewöhnlichen geſetzt, welches doch in der That nicht ſo iſt. Was die Hauptabhandlung ſelbſt betrifft, ſo läſst ſich allerdings nicht läugnen, daſs viele Neuere die Güte Gottes unter ſeinen Eigenſchaften faſt allein im Munde führen und auf dieſer Seite übertreiben, wie ſonſt wohl auf der andern geſchah. Dagegen nun ſagt Hr. S. wirklich viel Gutes. Er hätte indeſſen auch hier wohl wieder der kritiſchen Philoſophie gedenken mögen; denn wer den Grundſätzen dieſer

ſer getreu iſt, der wird weder auf das Eine noch auf das andere Extrem verfallen, ſondern ſo lehren, daſs bei dem Laſterhaften Furcht erweckt werde, bei dem Tugendhaften hingegen eigentliche Furcht verſchwinde und in Ehrfurcht vor Gott und ächte praktiſche Liebe übergehe.

12) Halle im Verlag des Waiſenhauſes: *Vermiſchte philoſophiſche Abhandlungen* aus der Teleologie, Politik, Religionslehre und Moral von *Ludwig Heinrich Jakob*, ordentlichen Profeſſor der Philoſophie auf der Königl. Preuſs. Friedrichs-Univerſität. 1797. 30. Bog. 8.

Dieſe Abhandlungen ſind bei verſchiedenen Gelegenheiten ausgearbeitet worden, und beziehen ſich gröſstentheils auf die *allgemeine Religion* des Verf. indem ſie die Theorie von den Grundſätzen enthalten, von welchem dort ein populärer und praktiſcher Gebrauch gemacht worden iſt. Die *erſte über die Lehre von den Zwecken*, war 1792 urſprünglich lateiniſch geſchrieben und zur Koncurrenz einer Preisfrage beſtimmt, wozu ſie aber wegen der Kriegsunruhen nicht gelangen konnte. Sie enthält die Theorie der Teleologie, wovon man die Ausführung in des Verfaſſers allgemeine Religion findet. Es wird gehandelt 1) Von der Möglichkeit der Vorſtellung eines Zwecks überhaupt; 2) Von den wirklichen Zwecken in der Erfahrung. Dieſe ſind die Kunſtwerke. 3) Von den Grenzen der Erkenntniſs der Zwecke durch Erfahrung. Es wird gezeigt, daſs uns die Erfahrung nicht berechtiget die Naturprodukte als Zwecke anzuſehen. 4) Von dem Unterſchiede der empiriſchen und transſcendentalen Erklärung der Erſcheinungen. 5) Von den Gründen, welche uns beſtimmen, die Produkte der Natur, als Zwecke anzuſehen. Dieſe ſind ſubjektiv und beſtehen a) in dem Hange der Vernunft, alles vollſtändig zu erklären, und zu allen ihren Erklärungen einen abſoluten Grund zu denken, und in dem Umſtande, daſs allein die Vernunft von uns als etwas Abſolutes vorgeſtellt werden kann, ſo wie daſs uns von der Zweckmäſsigkeit und den allgemeinen Geſetzen kein anderer Grund, als die Vernunft bekannt iſt. b) Die moraliſche Natur des Menſchen, welche uns innerlich nöthiget, die Dinge blos nach vernünftigen Abſichten zu beurtheilen. 6) Von der einzig möglichen Art, wie wir uns die Cauſſalität einer durchgängigen Zweckverknüpfung vorſtellen können. 7) Von den Regeln, nach welchen die beſtimmten Zwecke der Natur aufzuſuchen ſind. Sie ſind folgende: a) Bei Hervorbringung eines und eben deſſelben Gegenſtandes können mehrere Zwecke zugleich ſtatt finden, wovon wir, weil wir den durchgängigen Zuſammenhang der Dinge nicht einſehen können, oft nur einen einzigen, vielleicht nicht einmal einen erkennen. b) Im Allgemeinen können wir zwar vorausſetzen, daſs ein jedes Ding auch durch den Mechanismus der Natur ſo eingerichtet ſey, daſs es in das allgemeine Reich der Zwecke paſſe, weil der ganze Mechanismus ſelbſt unter der Verbindung der Zwecke ſteht. Aber wir müſſen uns doch hüten, das, was wir in der Natur für unſere zufälligen oft ſehr entbehrlichen Abſichten und Projekte antreffen, für Zwecke der Gottheit auszugeben; da dieſe Nützlichkeit insgemein blos zufälliger Weiſe aus nothwendigen Eigenſchaften der Natur der Dinge entſpringt, deren Zweck viel allgemeiner iſt, als die Rückſicht auf einen ſo zufälligen Nutzen. c) Man ſetze im Allgemeinen voraus, daſs ſich alles in der Welt zuletzt auf moraliſche Weſen beziehe, ob wir gleich die Art und Weiſe dieſer Beziehung weder bei dem Ganzen

zen noch bei einzelnen Erſcheinungen völlig beſtimmen können. d) Wenn beſtimmte moraliſche Weſen da ſind: ſo iſt anzunehmen, daſs dieſen alle Dinge untergeordnet ſind, welche mit ihnen zunächſt in Verbindung ſtehen; obgleich auch ſonſt noch andere Zwecke dabei ſtatt finden mögen. Die Unterordnung muſs, ohne Einſchränkung *negativ*, d. i. der Beſtimmung der beſonderen Klaſſe von moraliſchen Weſen nicht widerſtreitend ſeyn; ob ſie gleich nicht ohne Einſchränkung *poſitiv* anzunehmen iſt, d. i. ſo daſs dabei allein auf die Erreichung der Zwecke dieſer Art moraliſcher Weſen Rückſicht genommen würde. e) Alles, was mit der Möglichkeit und Exiſtenz der moraliſchen Weſen nothwendig verknüpft iſt muſs als ſubordinirter Zweck und als Mittel für die moraliſchen Weſen angeſehen werden, und was mit den Mittelzwecken nothwendig verknüpft iſt, wird wiederum als Zweck angeſehen, und ſo ins Unendliche. f) Bei allen dieſen Betrachtungsarten müſſen wir niemals vergeſſen, daſs alle Dinge, welche wir durch Anſchauung erkennen, nur Mittelzwecke, nie letzte oder abſolute Zwecke ſind; ferner daſs keine einzige Erſcheinung ein abſolut nothwendiger Zweck iſt, daſs daher auch alle Mittel, die wir erkennen, nur hypothetiſche Nothwendigkeit haben, und daſs allemal eine unbeſtimmbare Anzahl von Mitteln noch denkbar bleibt, wodurch der abſolute Zweck erreicht werden kann g) Die ganze Sinnenwelt hat einen Zweck, der auſser ihr liegt. Denn in ihr iſt alles bedingt, und ſie bedarf daher ſchlechterdings eines von ihr verſchiedenen Zweckes, dem gemäſs ſie eingerichtet ſeyn muſs, und die Urſache von dieſer zweckmäſsigen Einrichtung muſs ebenfalls auſser ihr geſetzt werden, weil ein abſoluter Zweck auch einer abſoluten Urſache bedarf, welche alle Mittel als Zweck anordnet. h) In der Welt ſelbſt gibt es Zwecke, die nothwendig aus den Kräften der Natur zu nächſt erklärbar ſeyn müſſen, und welche derwegen auch *Zwecke der Natur* genannt werden; nicht als ob man dadurch die Natur ſelbſt für eine Intelligenz ausgeben wollte, ſondern weil man ihre Einrichtung, wodurch ſie gewiſſe Erſcheinungen möglich macht, als in einem Vermögen der Zwecke, d h. in einer Intelligenz gegründet denkt. So nennt man die Anzeige der Zeit den Zweck der Uhr, weil ſie zunächſt die Folge der Bewegung ihrer Räder iſt, ob man gleich wohl weiſs, daſs ſie zuletzt nur der Zweck eines Verſtandes iſt. Man legt alſo um der Kürze willen der nächſten Urſache den Zweck bei, ob ſie gleich nur mechaniſch iſt, ſo bald man zum Voraus ſetzt, daſs ſie doch ſelbſt zuletzt von einer Intelligenz nach Abſicht dazu eingerichtet ſey. i) Von den beſtimmten Zwecken in der Sinnenwelt. Dieſe ſind: I) *Die mögliche Kultur der Menſchen*, oder *ihre mögliche ſittliche Ausbildung* iſt der letzte Zweck, welchen *wir* von den Anſtalten die in der Sinnenwelt und inſonderheit auf unſrer Erde getroffen ſind, bemerken können, und dieſem ſind alle übrige Zwecke, die wir auf der Erde bemerken, untergeordnet. II) Es iſt ein göttlicher Zweck, daſs die Erde und wahrſcheinlich mehrere Weltkörper, ein *Wohnplatz* für das Geſchlecht vernünftiger Weſen ſeyn ſoll auf welchem ſie einen Theil ihrer ſittlichen Kultur anfangen können. III) Es iſt ein göttlicher Zweck, daſs ſich die menſchlichen Erkenntniſskräfte auf der Erde ſollen entwickeln können. IV) Die mögliche Wirkſamkeit der menſchlichen Willenskräfte iſt ein göttlicher Zweck und folglich auch die mancherlei Mittel dazu V) Möglicher Genuſs des Lebens, und mögliche Befriedigung der Triebe und Neigungen der menſchlichen Natur iſt ein göttlicher Zweck. Die Erhaltung der Gattun-

tungen der Dinge verſchiedener Art iſt Zweck, aber nicht die Erhaltung jedes einzelnen Individuums.

Die folgenden Abſchnitte ſetzen den Gebrauch der Zweckenlehre in der Naturwiſſenſchaft, Moral und Theologie auseinander. Die Abhandlung iſt 114 S. ſtark. Die zweite Abhandlung iſt *über die Religion* und iſt mit einigen unbeträchtlichen Veränderungen aus den Annalen abgedruckt. III. *Etwas über die Freiheit* ſtand vor einer Schrift von Kiefewetter. IV. *Nach welchen Grundſätzen ſoll man politiſche Meinungen und Handlungen beurtheilen?* hat in dem Journale *Deutſchland* geſtanden, erſcheint aber hier mit einem dritten Abſchnitte vermehrt. V. *Ueber das moraliſche Gefühl.* Eine ehemalige kleine Gelegenheitsſchrift des Verf., die hier mit vielen Verbeſſerungen abgedruckt iſt. VI. *Ariſtäus oder über die Vorſehung.* Ein philoſophiſches Geſpräch. Eine neue Arbeit, welche 14 Bogen einnimmt und worin der Verf. alles zu erſchöpfen geſucht hat, was über dieſe ſo wichtige Materie bisher geſtritten worden iſt.

Leipzig bei G. J. Göſchen: *Die moraliſchen Wiſſenſchaften.* Ein Lehrbuch der Moral, Rechtslehre und Religion, nach den Gründen der Vernunft. Von *Fr. Heinr. Chr. Schwarz*, Prediger im Heſſendarmſtädtiſchen. Vollſtändiges Lehrbuch für Schulen und Erwachſene, zur Bildung des Verſtandes und Herzens. *Erſter Band.* 25 Bog. 8. 1797. *Zweiter Band* 19 Bog. 1797. Erſtes Lehrbuch Katechismus der Vernunft 7 Bog. 8. 1797.

Es iſt dieſes Buch eine neue Auflage des vor einigen Jahren erſchienenen Werks, das als Fortſetzung des Lorenziſchen Leſebuchs erſchien. Es iſt ſehr verändert und vermehrt, und hat an Vollkommenheit unſtreitig gewonnen. Der Katechismus der Vernunft enthält Moral, Rechtslehre und Religionslehre in Kürzen, die anderen Theile ſind ein ausführlicher Kommentar dazu. Ob die Methode, Kindern die praktiſchen Wahrheiten intereſſant zu machen, im Vernunftkatechismus überall getroffen ſey, daran zweifelt Rec. Unter den Geſchichten, an welche die Entwickelung der Begriffe geknüpft iſt, ſind viele zu trivial, als daſs ſie auch nur einiges Intereſſe erregen könnten. So verdient No. I. gewiſs nicht den Abdruck. Denn welcher Lehrer hat dergleichen, wenn ſie ja nöthig ſeyn ſollten, nicht zu tauſenden bei der Hand? Sodann gehört die pſychologiſche Entwickelung §. 3. gewiſs nicht für Kinder, am wenigſten in den moraliſchen Unterricht, wo die Schlechtigkeit der Handlung, durch Anführung ihrer natürlichen Urſachen nur aus den Augen gerückt wird. Ein Lehrer wird alſo bei dem Gebrauche dieſes Lehrbuchs noch viel Klugheit anwenden müſſen; er wird aber auch durch viele Erzählungen unterſtützt werden, und die mehreſten Begriffsbeſtimmungen ſind richtig und brauchbar. Die Vorzüge des ausführlichen Lehrbuchs ſind ſchon bekannt. Unter den Selbſtpflichten iſt S. 131 auch folgende Pflichtsformel aufgeſtellt: *Beglücke dich ſelbſt, liebe dich ſelbſt* Was aber jeder ſchon von Natur gern thut, darf nicht als Pflicht aufgeſtellt werden. Die Selbſtpflicht in Beziehung auf ſeine eigne Glückſeligkeit kann nur einſchränkend ſeyn. Sie heiſst: ſuche deine Glückſeligkeit nie anders, als auf eine tugendhafte Art. — Die neueſten Schriften Kants ſind in der Rechtslehre ſehr gut gebraucht worden.

Breslau bei W. G. Korn: Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral

der Literatur und dem geſellſchaftlichen Leben von *Chriſtian Garve*. *Dritter Theil* 1797. 28 Bog 8.

Dieſer ganze Band handelt von Geſellſchaft und Einſamkeit. Man kennt ſchon den Garviſchen Geiſt, und es iſt daher keine Lobrede zur Empfehlung nöthig. Feine Beobachtungen über das gemeine Leben und die geſelligen Verhältniſſe, intereſſante Folgen, welche durch richtige Schlüſſe daraus gezogen ſind, halten die Aufmerkſamkeit jedes denkenden Leſers feſt. Statt eines Auszuges, den ein Buch dieſer Art nicht leicht möglich macht, mögen einige treffliche Stellen das Werk charakteriſiren. „Ein Menſch, heiſst es S. 106, der ſeinen Verſtand zu ununterbrochenen Nachdenken anſtrengt, ohne ihm durch die Sinne oder durch den Unterricht anderer Menſchen immer erneuerte Materialien, worüber er nachdenken kann, zuzuführen, zerſtört ſeinen Verſtand eben ſo gewiſs, als die Häute ſeines Magens ſich an einander zerreiben, wenn ſie ohne Nahrungmittel zu empfangen, ihre Verdauungskräfte anwenden.“ Und dieſer Text wird durch folgende Anmerkung erläutert: „Die ganze Geſchichte der Philoſophie iſt ein Beweis davon, wie wenig die höhern Denkkräfte, ohne einen verhältniſsmäſsigen Vorrath von Kenntniſſen, den Wiſſenſchaften genutzt, und wie oft ſie ſelbſt ihnen geſchadet haben. Dadurch ſind zuerſt die unverſtändlichen und grundloſen Syſteme der Joniſchen und Eleatiſchen Schule, über den Bau und die Entſtehung der Welt, entſtanden. Daraus ſind die Wortſpiele der Sophiſten, und das ganze Gewebe von Subtilitäten entſtanden, welche ſelbſt den Ariſtoteles und Plato, in der Unterſuchung der gemeinnützigſten Gegenſtände, unterbrechen und irre führen. Es iſt nämlich der Meditation der Unwiſſenden eigen, ſich an die allerabgezogenſten Begriffe zuerſt zu hängen, und über das Univerſum eher, als über die alltäglichſten Erſcheinungen zu philoſophiren. Eben dieſer philoſophiſche Scharfſinn, dem es an Stoffe phyſikaliſcher Beobachtungen über die Natur, politiſcher über die Geſchichte, und moraliſcher über das menſchliche Leben fehlte, brachte die Sophiſtereien der Skeptiker, und ihre Bemühung hervor, das für klar Gehaltene zu verdunkeln, und das Ausgemachte zweifelhaft darzuſtellen. — Das Syſtem der ſcholaſtiſchen Theologie zeigt, durch die Uebereinſtimmung ſeiner Theile, die Denkkraft der Männer, welche ſich zu deſſen Vollendung die Hände bothen und es wird nur dadurch ein Gegenſtand unſrer Verachtung, weil einer ſo künſtlichen und ſo zuſammengeſetzten Form ein ſo geringhaltiger Stoff von Sachkenntnis zum Grunde liegt. So geht es durch alle Jahrhunderte herunter. Groſse Denker, denen es an Gelehrſamkeit oder Welterfahrung fehlt, verlieren ſich leicht in dem Labyrinthe einer dunkeln Metaphyſik, oder bringen auf einem mühſamern Wege, in einer neuen Sprache, alte Wahrheiten wieder zum Vorſchein, welche man, ſo lange man dieſe Sprache nur halb verſteht, für Entdeckungen hält, die aber, ſobald der neue Ausdruck gelläufig geworden iſt, nur einen geringen Zuſatz zu unſern Erkenntniſſen geben. Jakob Böhme wäre zu dieſem Aeuſserſten des Unſinns, den wir in ſeinen Schriften belachen, nicht gekommen; wenn nicht bei ihm ein unerſchöpflicher Forſchungstrieb und eine unabläſſige Meditation mit einer groſsen Unwiſſenheit wäre verbunden geweſen. Aber auch der Tiefſinn des Spinoza hätte nützlichere Werke hervorgebracht, wenn nicht ſein Geiſt gleichſam an ſeinem eignen Marke gezehrt hätte, — wenn er mehr hätte von andern empfangen, und weniger blos aus ſich ſelbſt herausbringen wollen. Durch die Verbindung

dung mit Gelehrſamkeit und Welterfahrung iſt die Philoſophie des Baco, Montaigne und Montesquieu ſo lehrreich für ihre Zeitgenoſſen und die Nachwelt geworden. Dadurch hat Leibnitz einen ſo groſſen Vorzug vor dem Carteſius erhalten. Und in Kants Schriften ſelbſt, obgleich ſein Syſtem nur die Entwickelung weniger Principien zu ſeyn ſcheint, lebt und regt ſich ein durch Natur- und Menſchenkenntniſs bereicherter Geiſt, der eben deswegen ſeine Schriften, ihres mit Parentheſen überladnen Styls ungeachtet, anziehender macht, als die beſſer geſchriebnen, aber rein metaphyſiſchen Commentarien ſeiner Schüler."

Zu dieſer an ſich ſehr wahren Anmerkung fügt Rec. nur den berichtigenden Zuſatz, daſs Hr. Garve nicht in Abrede ſeyn wird, daſs es allerdings Erkenntniſſe und Begriffe gebe, die ſogar um ſo deutlicher vorgetragen werden, je mehr man ſie von allen fremdartigen Erkenntniſſen abgeſchieden vorträgt, wie die mathematiſchen und eigentlich metaphyſiſchen. Aber ſelbſt zu dem Geſchäfte der Abſonderung beſondere der metaphyſiſchen Erkenntniſs, wird wiederum eine Erkenntniſs vieler Materialien vorausgeſetzt, weil man ſonſt leicht in Gefahr kömmt, erdichtete Begriffe für reale zu halten. — Nachdem Hr G. S. 192 u. f. den verſchiedenen Werth der Einſamkeit und Geſelligkeit bei verſchiedenen Ständen gezeigt hat, urtheilt er S. 194: „Die Menſchen haben alſo, wie es ſcheint, eine andre Moral für die höhern, und eine andre für die niedrigern Stände; — eine für die Reichen und Müſſigen, und eine andre für die Armen und Arbeitſamen. Von den oberſten Ständen wird Geſelligkeit, — von den niedrigſten Eingezogenheit gefordert. In dem Mittelſtande kommen beide Forderungen zuſammen, und ſchränken ſich wechſelsweiſe, nach den beſondern Umſtänden eines jeden, ein," wobei Rec. bemerkt, daſs es in der That doch ein und eben daſſelbe moraliſche Gebot iſt, welche dem einen die Einſamkeit, dem andern die Geſelligkeit gebietet. Denn die Moral beſteht nicht in den Materien, die ſie gebietet, ſondern in der Form der Geſetzmäſsigkeit. Daſs nun Reiche mehr in der Geſellſchaft, Arme mehr durch Thätigkeit, Mittlere durch ein Gemiſch von Einſamkeit und Geſelligkeit die Zwecke der Tugend befördern ſollen, iſt alles einem und eben demſelben Moralgeſetze gemäſs. Wir beſchlieſſen mit einer ſchönen Stelle über das Spiel: „Es ſcheint in der Natur des Menſchen zu liegen, daſs, wenn er mit andern zum Genuſſe des geſelligen Vergnügens zuſammen kommt, ihm die gegenſeitige Mittheilung der Ideen zu ſeiner Unterhaltung nicht zureicht, oder ihm auf die Länge zu ſchwer wird. Um ſeine Zeit in Geſellſchaft angenehm zuzubringen, iſt er genöthigt ſeine Zuflucht zu gewiſſen andern Beſchäftigungen zu nehmen, die auch gemeinſchaftlich ſeyn können, die auch ein gewiſſes Intereſſe erregen, die aber nicht ſo mühſam aufgeſucht und unterhalten werden dürfen, noch ſo viele Anſtrengung koſten, als ein geiſtreiches Geſpräch: ſondern die ſich jedesmal, ſobald man ſie verlangt, von ſelbſt darbieten, und, wenn man ſie einmal erlernt hat, nur eine mäſsige Aufmerkſamkeit fordern, um ihrem Endzwecke ein Genüge zu thun. Solche Beſchäftigungen heiſsen *Zeitvertreibe*: und ihre Anzahl findet ſich, wenn man ſie in allen Zeitalten und bei allen Völkern ſucht, unendlich groſs. Von der Wahl derſelben, und von der Vorliebe, die für die eine oder die andere Gattung bei einer Nation herrſcht, hängt der Einfluſs, den die Geſelligkeit dieſer Nation auf ihren moraliſchen Charakter hat, in hohem Grade ab. Ein Volk, deſſen Bürger, wenn ſie in ihren Feierſtunden zuſammen kommen, ſich mit militäriſchen

Leibes-

Leibesübungen, mit Laufen, Ringen, Schwimmen, und dem Gebrauche der Waffen beluſtigen, muſs nothwendig, durch ſeine geſelligen Zeitvertreibe, ein anderes Temperament und eine andere Gemüthsſtimmung bekommen, als ein anderes Volk, in welchem die meiſten, oder doch die vornehmſten und beſten Bürger die Zeit, welche ſie dem Umgange widmen, mit ſitzenden Vergnügungen zubringen, und, indem ſie ihre äuſsern Glieder ruhen laſſen, ihr Blut durch die Anſtrengung des Kopfs, oder durch die Leidenſchaft der Gewinnſucht, in Wallung bringen.

Unter jene Zeitvertreibe gehören vornämlich auch die Schauſpiele. Aber welchen erſtaunlichen Unterſchied, für den moraliſchen Charakter eines Volkes, muſs es nicht machen, ob es ſich an athletiſchen und gladiatoriſchen Spielen, an Stiergefechten, Hahnenkämpfen, Thierhetzen, oder ob es ſich an den Meiſterſtücken der komiſchen und tragiſchen Muſe vergnügt; ob Tod und Blutvergieſsen, verbunden mit Proben des Muths und der Geſchicklichkeit, oder ob menſchliche Schickſale, Tugenden und Laſter, in deren Darſtellung das Genie zugleich ſeine edelſten Früchte zu genieſsen gibt, dies Volk an öffentlichen Orten verſammeln, und ſeine gemeinſchaftliche Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen.

Von allen Arten der Zeitvertreibe aber, iſt keine von höherem Urſprunge; keine hat ſich ununterbrochner im menſchlichen Geſchlechte, bis auf unſere Zeiten erhalten; keine iſt mit ſo weniger Veränderung, aus der Zeit der Rohheit und Barbarei, in die der Sittlichkeit und der Verfeinerung, übergegangen, als diejenige Art, welche wir im eigentlichen Verſtande *Spiele* nennen. Sie ſind Arten von Wetten, wobei ein gewiſſer Preiſs auf den Erfolg einer Begebenheit geſetzt wird, die man entweder blos vom Zufalle erwartet, oder ſelbſt durch Kunſt und Geſchicklichkeit zu veranſtalten ſucht. Das Spiel iſt zugleich ein Streit, wo der eine gewinnt, indem der andere verliert; wo der eine das zu verhindern ſucht, um was der andere aus allen ſeinen Kräften bemüht iſt. Daraus läſst ſich eben der groſse Vorzug begreifen, den die Menſchen dem Spiele vor andern Zeitvertreiben gegeben haben, — ein Vorzug, der ſie bewog, es immer beizubehalten, indeſs ſie mit den übrigen Zeitvertreiben abwechſelten. Es ſetzt nämlich die beiden groſsen Triebfedern des Gemüths, die alles Intereſſe im menſchlichen Leben erregen, in Bewegung, den *Eigennutz* und den *Ehrgeiz*. Es gewährt uns zugleich das Vergnügen eines Sieges: — es mag nun unſer beſſeres Glück, oder unſere gröſsere Geſchicklichkeit ſeyn, welche denſelben davon trägt. In der That gibt es kaum irgend ein lebhaftes geſelliges Vergnügen, das nicht in einem Streite beſtände. Selbſt das Geſpräch wird erſt dann recht lebhaft und anziehend, wenn eine Verſchiedenheit der Meinungen die Unterredenden in ſtreitende Partheien theilet, und, die Erwartung der Zuhörer darauf geſpannt, iſt, weſſen Gründe die Oberhand behalten, werden. Bei dem Spiele kommt noch der Vortheil hinzu, daſs die Beſchäftigung, die es uns gibt, ganz von unſerm Willen abhängt; daſs die Gegenſtände darin immer abwechſeln, aber von ſelbſt durch den Zufall, oder durch die Regeln des Spiels, abwechſeln: da wir hingegen ſie bei andern Vergnügungen, — wie zum Beiſpiele beim Geſpräche, — mit Mühe und Anſtrengung abändern müſſen. Es kommt hinzu, daſs wir durch das Spiel uns auch in Geſellſchaft von Unbekannten vergnügen können, mit denen wir uns nicht auf eine angenehme, Weiſe zu unterreden wüſsten."

Halle und Leipzig bei J. G Ruff: *Peter Baylens philoſophiſches Wörterbuch* oder die

die philoſophiſchen Artikel aus Bayſens hiſtoriſch-kritiſchen Wörterbuche in deutſcher Sprache abgekürzt und herausgegeben zur Beförderung des Studiums der Geſchichte der Philoſophie und des menſchlichen Geiſtes von *Ludwig Heinrich Jakob*, Profeſſor der Philoſophie zu Halle. *Zweiter Band* 1797. (Beide Bände enthalten 104 Bogen und koſten 6 Rthlr. Ladenpreis, 4 Rthlr. Pränumerationspreis).

Der Zweck und die Bearbeitung iſt den Leſern ſchon aus der Anzeige des erſten Bandes bekannt. Hier iſt das Verzeichniſs der Artikel, welche ſie in beiden Bänden theils ausführlich, theils abgekürzt finden: *Erſter Band:* Abaris, Abälard, (Peter), Abraham, Acontius, (Jacob), Acoſta, (Uriel), Adam, Agreda (Maria von), Agrippa (Heinrich Cornelius) Albertus der Groſse, Ammonius, Anaxagoras, Anſelmus, Apollonius, Apone (Peter von), Apulejus (Lucius), Arceſilaus, Archelaus, Arimanius, Ariſtander, Ariſtarch, Ariſto, Ariſtoteles, Artemidorus, Athenaeus, Averroes Baco (Roger), Baco (Franz), Barclai (Wilhelm), Barclai (Johann), Bodinus Johann), Bourignon (Antoinette), Brachmanen, Brunus (Jordanus), Brutus (Marcus Junius), Buridanus (Johann), Cainiten, Cardanus (Hieronymus), Carneades, Caeſalpin (Andreas), Charron (Peter), Chryſippus, Crantor, Crotippus, Crius, Demokritus, Diagoras, (mit dem Beinamen des Atheiſt), Dicaearchus, Digby (Kenelm), Diogenes, der Cynliker, Diogenes, von Apollonien, Diogenes, der Philoſoph, Dioſcrorides, oder Dioſcoritae, Dürer (Albrecht), Epikur, Eſopus, oder Aeſopus, Euklides, Fratricelli, Grandier (Urban), Graswinkel, (Theodor), Grotius (Hugo), Guillemete, Gymnoſophiſten, Herakleotes (Dionyſius), Hierokles, Hipparchia, Hipparchus, Hobbes (Thomas), Iapan, Kepler (Johann), Knuzen (Matthias) *Zweiter Band:* Lacydes, Leon, Leontium, Leucippus, Lucretia, Lucretius, Lykurgus, Macchiavel, Mahomet, Maignan (Emanuel), Majus (Junianus), Menichäer, Marcioniten, Mariana (Johann), Milton (Johann), Niphus Auguſtin), Origines, Ovidius Naſo (Publius), Pascal (Bleſius), Patin (Veit), Pauliciener, Pereira (Gomezius), Perikles, Plotin, Pomponatius (Peter), Prodicus, Prudenz (Aurelius Clemens), Pyrrho, Pythagoras, Ramus (Peter), Ricius (Paul), Rimini (Gregorius von), Rodon (David von), Rorarius (Hieronymus), Ruffi (Anton von), Ruggeri (Cosmus), Ruſſilianus (Tiberius), Sadeur (Jacob), Saduceer, Savonarola (Hieronymus), Sennert (Daniel), Simonides, Sommona-Codom, Spinoza, Stilpo, Stoſſer (Johann), Synergiſten, Takiddin, Thales, Theon, Theſmophorien, Thomäne (Nicolaus Leonicus), Timoleon, Tireſias, Tullia, Turlupiner, Tyrannion, Valla (Lorenz), Vayer (Franciscus de la Mothe le), Wittichius (Chriſtoph), Xenokrates, Xenophanes, Zaberella (Jacob), Zeno von Elea, Zeno, ein epikuriſcher Philoſoph, Zoroaſter.

ABHANDLUNGEN.

I. Ueber die Offenbarung.

In Unterſuchungen, die *Volks*-Meinungen und *Volks*-Glauben (dieſes in edlern Sinne genommen) zum Gegenſtande haben, glaube ich, kann man in Abſicht auf die Prüfung und Kritik deſſelben nicht genug mit Behutſamkeit und Vorſicht zu Werke gehen: und wenn es nöthig iſt, was der verewigte *Mendelsſohn*, wenn man eine Zeitlang in abſtrakten Spekulationen gelebt und ſich gleichſam da verloren habe, anräth, daſs man ſich endlich wieder mit dem *gemeinen Menſchenſinn orientire*; ſo, dünkt mich, iſt dieſes eben hier und allein bei ſolchen Materien nöthig, die ein praktiſches Intereſſe haben und zum Volksglauben gehören. Denn was die eigentlichen Gegenſtände betrift, die in dem Gebiete der ſpekulativen Philoſophie liegen: ſo ſehe ich nicht ab, was hier für ein Orientiren mit dem gemeinen Menſchenſinn nöthig ſeyn ſoll; da dieſer gar nichts mit dieſen ſpekulativen und weit über ſeinen Geſichtskreis hinausgelegenen Unterſuchungen zu thun hat. Aber bei praktiſchen Materien, die uns einer allgemeinen Stimme und als ein gewiſſes ſicheres Reſultat von dem Volke (von dem Menſchen, in wiefern er nicht durch Philoſophie oder Philoſophiren, ſondern durch eine natürliche Vernünftigkeit, daſs ich dies ungewöhnliche Wort brauche, auf dieſen oder jenen Glauben geleitet wird), da halte ich dafür, iſt *jener* Rath des Weltweiſen nicht ganz ohne bewährten Nutzen, daſs man ſich nämlich endlich wieder mit dem gemeinen Sinne des Menſchen vereinige und ſehe, in wie weit das durch Philoſophie und Kritik herausgebrachte Reſultat mit der Volksmeinung über den Gegenſtand, der von dem Philoſophen in Anſpruch genommen worden, übereinſtimme, in wiefern es zur *Sicherſtellung* und *Befriedigung des Volksglaubens zulange* oder denſelben *in einer Diogonallinie durchſchneide*. Und hier eben bei ſolchen praktiſchen Materien, wenn von der einen Seite die Philoſophie ſich nicht von dem Glauben des Volks gebieten läſst, kann man auch von der andern Seite, um dem möglichen Despotismus der Philoſophie oder des Philoſophen über die praktiſche allgemeine Ueberzeugung, die das Volk von einem Gegenſtand hat, vorzubeugen, und um eine *gemäſsigte* Denkart hervorzubringen, die Maxime zur Befolgung, die eben mit jenem obigen Rathe übereinſtimmt, aufſtellen, „daſs man ſo lange gegen das gefundene Reſultat ſeiner Unterſuchung, wenn ſie nämlich eine praktiſche Materie betrifft, Verdacht hegen müſſe, ſo lange und wenn es nicht mit dem unter dem Volke angenommenen und allgemeinen herrſchenden Glauben zuſammenſtimmt, und daſs man das aus der Unterſuchung abge-

abgeleitete Reſultat ſo lange als *nicht* geſchloſſen und *nicht* vollendet anſehen müſſe bis es endlich oder ein anderes Reſultat ſtatt deſſelben mit dem Volksglauben übereinſtimmt.“ Dieſe Maxime ſtützt ſich aber auf einen ſehr rechtmäſsigen und rechtlichen Grund, wider den wohl kein Philoſoph, der die laute Aeuſserung und das Wirken der Vernunft auch in der allgemeinen Volksklaſſe anerkennt, etwas haben wird, daſs nämlich jede mit Allgemeinheit und mit einer gewiſſen innern Nothwendigkeit angenommene Meinung in dem vernünftigen Theile des Menſchen ihren Grund haben, und alſo auch in Wahrheit beſtehen müſſe.

Unter dieſen praktiſchen philoſophiſchen Verhandlungen, die einen ſolchen Volksglauben und eine *Gewiſſensſache* des Volks gleichſam zum Ziel der Unterſuchung haben, glaube ich nun auch die Frage über *Offenbarung* und *Offenbarungsglauben* aufzählen zu dürfen: Fragen, welche in den neuern Zeiten der *kritiſchen* Philoſophie beſonders ſo angelegentlich ſind unterſucht worden, und deren Beantwortungen, mehr oder weniger faſt alle, von dem allgemeinen Volksglauben, der die Offenbarung als eine von Gott unmittelbar dem Menſchen gegebene Belehrung über Dinge, die er nicht durch die eigenen Mittel ſeiner Vernunft hätte finden können annimmt, abweichen. Daſs der Offenbarungsglaube und die Ueberzeugung von dem Daſeyn einer Offenbarung aber wirklich eine ſolche allgemeine Stimme für ſich habe, und mit einer gewiſſen innern Nothwendigkeit der menſchlichen Natur gleichſam eingepflanzt zu ſeyn ſcheinen, brauche ich wohl nicht erſt zu zeigen. Die Geſchichte zeigt es, die unter den kleinſten und gröſsten, den roheſten und kultivirteſten Völkern Offenbarungen und Spuren des Offenbarungsglaubens aufweiſet, und die ebenfalls zeigt, wie ſchwer dieſer Glaube aus dem Gemüthe eines jeden einzelnen zu entreiſſen und gleichſam zu vertilgen ſey. Dieſe Allgemeinheit und dieſe anſcheinend innre nothwendige Aufnahme des Offenbarungsglaubens, ſage ich alſo, muſs uns bei den Unterſuchungen, die ſich mit der Kritik dieſes Glaubens beſchäftigen, zur gröſsten Behutſamkeit und Vorſicht anrathen, daſs wir gegen uns ſelbſt und gegen das Reſultat unſerer Unterſuchung gleichſam auf der Hut ſind, bis wir es mit der allgemeinen Volksſtimme über dieſen Gegenſtand in Uebereinſtimmung zu bringen im Stande ſind. Dieſe Maxime iſt aber blos ein Mittel und ſoll blos ein Mittel ſeyn, bei philoſophiſchen Unterſuchungen uns vor Uebereilung zu ſichern, daſs wir nicht gleich *jedes* Reſultat für das wahre und das rechtmäſsige halten. Sie gründet ſich, dieſe Maxime, auf die von der Seite des Philoſophen und von Seiten des Volksglaubens ſehr gerechten Anſprüche und Forderungen, daſs dieſer der Philoſophie gehorſame, ihren Unterſuchungen ſich hingebe, aber ohne ſich unter ihr zu beugen und ſeinem Rechte zu entſagen, d. h. daſs der Philoſoph von der andern Seite auch nicht gleich jedes mögliche ſeiner Reſultate, der Volksſtimme als ein einziges wahres und unabänderliches Geſetz vorſchreibe.

Als ein *Theil* dieſer Maxime, welche eine gemäſsigte Denkart und einen Geiſt des beſcheidenen Zweifelns in die praktiſchen Unterſuchungen bringt, deren Reſultate nämlich dem Volksglauben zuwider ſind und ſich mit dem gemeinen Sinne entzweien, und *zur Befolgung derſelben* gehört denn auch, daſs, bevor der Kreis von Unterſuchungen abgeſchloſſen, oder ein Reſultat, das ſich nicht mit der Volksmeinung

verträgt, als gültiges, gleichſam von der unbeſtochenen Philoſophie bewieſenes Geſetz dem gemeinen Sinne zur Annahme vorgeſchrieben wird, oder wo man wenigſtens, (wenn das Reſultat auch nicht in die Bekanntſchaft des Volkes übergehet) den allgemeinen Volksglauben über einen Gegenſtand als etwas ungültiges und ungegründetes dargethan zu haben glaubt, — *ſo viele Verſuche als möglich, anſtelle*, bis man vielleicht endlich auf ein Reſultat trift, das den ſtrengen Foderungen der Philoſophie Genüge thut, zugleich aber auch der Volksmeinung günſtig iſt, und dieſe in ihrem Anſpruche gelten läßt. Dieſe Mannigfaltigkeit der Verſuche, die angeſtellt werden, iſt eben ein Beweis und eine Folge jener *gemäßigten* Denkart der Schonung und der Achtung für den gemeinen Menſchenſinn, daß man nämlich alles vorher thun wolle und alles gethan habe, daß man ſich gleichſam während dem Unterſuchen unabläſſig nach dem Sinne des Volks orientirt habe, um auf ein Reſultat zu treffen, das der allgemeinen Annahme gemäß iſt. Nach dieſer Maxime als einem äußern Kriterio würde denn *das* Reſultat die günſtigſte Meinung der Wahrheit für ſich haben, das mit dem Volksglauben übereinkommt. Aber auch dieſe Maxime iſt nur *Maxime*, *Vorſchrift*, nicht Geſetz: ſie ſoll nur anleiten, alles vorher zu thun, ehe eine Unterſuchung über einen praktiſchen Gegenſtand abgeſchloſſen wird, ſie ſoll aber nicht ſo viel bedürfen, als, daß der Philoſoph auf kein anderes Reſultat kommen müſſe und kein anderes Reſultat für das wahre halten dürfe, als welches mit dem allgemeinen Volksglauben übereinſtimmt.

Dieſer Vorſchrift zufolge kann es nun wohl auch nicht unrechtlich ſeyn noch mehrere Verſuche zur Begründung des Offenbarungsglaubens und mehrere Unterſuchungen über das Offenbarungsobjekt anzuſtellen, und dieſe neuen Verſuche mit den älteren zu vergleichen. Wenn die Bemühung daher, der ich mich auf dieſen Gegenſtand unterziehen werde, auch nicht *an ſich* einen Werth erhalten ſollte: ſo müßte ſie doch einigen in Abſicht auf jene Maxime erhalten. Denn wenn der Kreis aller möglichen Verſuche über einen Gegenſtand vollendet iſt, und dieſes Vollenden wird durch jeden neuen Verſuch herbeigeführt und beſchleunigt, da der Verſtand nur einen beſtimmten Kreis von Denkgeſetzen und von möglichen Urtheilen hat; ſo kann denn *erſt* mit Wahrheit und voller Ueberzeugung ein Reſultat abgeſchloſſen und in Abſicht auf den Volksglauben abgeleitet werden.

Wenn aber vielleicht dieſe Maxime als Regel der Vorſicht in praktiſchen Unterſuchungen mehrern Weltweiſen, die lieber a priori entſcheiden und gern ihre Reſultate als eine ewige nicht zu bezweifelnde Autorität dem Volksglauben, (unter welchem ich nun auch die Philoſophen von behutſamerer Denkart verſtehe) vorſchreiben, von wenigen Belange und Gewichte, vielmehr ein Zeichen einer kränklichen (oder *weiberlichen*) Philoſophie ſeyn ſollte: ſo verweiſe ich dieſe, um ihnen die Nothwendigkeit jener Regel und Maxime zu zeigen, daß man, was für *einen* allgemeingültig iſt, nicht als für *alle* allgemeingültig ausgebe, ſelbſt auf die Verſchiedenheit der Meinungen und Reſultate in philoſophiſchen Unterſuchungen hin — auf die Verſchiedenheit der Reſultate z. B über Offenbarung und Offenbarungsglauben, wo die ſich widerſtreitenden Folgeſätze Männern eigen ſind, die gleichen Anſpruch auf unſer Zutrauen und Achtung haben. Ich verweiſe hin auf

die

die ganz entgegenſtehenden Reſultate, die nach *einer* Philoſophie, der *kritiſchen*, gefolgert werden, wo auf der einen Seite der Vernunft das Richter- und Auslegungsamt über Offenbarung zuerkannt, auf der andern Seite aber von der entgegenſtehenden Parthei behauptet wird, daſs man die Vernunft unter dem Glauben an Offenbarung müſſe gefangen nehmen, u. ſ. w.

Ich geſtehe aber hier, daſs ich beſonders durch die neuern ernſtlichen und gründlichen Prüfungen über Offenbarungsglauben und Offenbarung; durch Hrn. *Tieftrunks Anzeige* des *Syſtems der Moral von Reinhard* (ſ. Erfurter gelehrte Anzeigen St. 66), durch die genaue Prüfung dieſes Werks in dem *neuſten* Stücke der *Jakobſchen phil. Annalen*, durch den neuen Verſuch Hrn. *Niethammers* (Doctrinae de Revelatione etc. Jenae 1797.) und ſelbſt durch die *Vorrede* des Hrn. *Reinhard* zu ſeinem oben genannten Werke — zu *dieſem Verſuche*, dem ich nur einen ſubjektiven Werth in Abſicht auf jene Maxime beilege, bin veranlaſst worden. Und dieſe individuelle Veranlaſſung iſt es denn auch, warum ich dieſem rezenſirenden Aufſatze eine Stelle in den *Jakobſchen phil. Annalen* wünſche; und dieſe Stelle wird ihm der unpartheiiſche *Herausgeber* derſelben auch nicht verſagen.

Nach einer allgemeinen Ueberſicht kann man die Hauptpartheien, welche auf dem Gebiete der poſitiven Theologie ihre Streitigkeiten führen, gleich den drei Hauptpartheien in der Philoſophie (Dogmatiker, Idealiſten, Skeptiker) eben ſo unter drei Nahmen unterſcheiden; als erſtlich: Orthodoxe, zweitens Offenbarungsläugner, drittens Heterodoxe. Die erſtern gehen, wie die Dogmatiker der Philoſophie, geradezu von der Erfahrung aus, halten ſich an das Offenbarungsobjekt, ohne zu philoſophiren, d. h. ohne auf einen Grund a priori die Annahme deſſelben zu gründen: und für ſie iſt denn die Offenbarung, gleich der Erfahrung für die Dogmatiker in der Philoſophie, ein Ding an ſich, (in theoretiſcher Rückſicht). Die Offenbarungsläugner gehen von theoretiſchen beſtimmende Grundſätzen a priori aus, und hier müſſen ſie denn finden, daſs in der Erfahrung kein überſinnliches, kein fremdes Glied in der natürlichen ſtreng verbundenen Kette der ſinnlichen Erſcheinungen nach Urſache und Wirkung auftreten kann, und ſie haben alſo nach dem Standpunkte, auf dem ſie ſtehen, allerdings Recht, die Offenbarung zu läugnen und abzuſprechen, wenn die Erfahrung und die Geſetze a priori für die Erfahrung noch einige Gültigkeit behalten ſollen. Die Heterodoxen wählen den Standpunkt von der praktiſchen beſtimmenden Vernunft, um über die Offenbarung zu entſcheiden: und da ſie hier von dieſer Gegend aus, wie die Skeptiker weder die Möglichkeit der Offenbarung läugnen, noch dieſelbe darthun könne: ſo gelangen ſie zu der der Orthodoxen fremden und anſtöſsigen Folgerung; daſs man den beſten möglichen moraliſchen Gebrauch, ohne ſich in transſcendentale Unterſuchungen über Offenbarung einzulaſſen, von der Offenbarung machen könne, und nach verſchiedenen hypothetiſchen Vorausſetzungen, die die Nothwendigkeit dieſes Gebrauchs darthun ſollen, machen müſſe.

Ein Grundſatz, von dem man bei einer Unterſuchung über einen Gegenſtand ausgehet, kann *rechtlich* ſeyn, ohne deswegen *rechtmäſsig* zu ſeyn. Ich will ſagen, ein Grundſatz, nach dem man über einen Gegenſtand entſcheidet, kann wohl der Philoſophie im Allgemeinen gemäs ſeyn,

er kann a priori nach den beſtimmenden Theilen und Geſetzen des Erkenntniſsvermögens gegeben ſeyn; ohne deswegen dem beſondern Gegenſtande, über den geurtheilt und entſchieden werden ſoll, angemeſſen und auf demſelben paſſend zu ſeyn. Der Grundſatz, „daſs alles in der Natur nach der nothwendigen Verbindung von Urſach und Wirkung beſtimmt ſey" z. B. iſt ein rechtlicher Grundſatz: aber angewandt auf die praktiſche Freiheit des Menſchen iſt er, ob er ſchon rechtlich iſt, doch nicht rechtmäſsig. Bevor man überhaupt nach einem Grundſatze über einen Gegenſtand urtheilt, muſs man vorher beſtimmen, ob nach dieſem Grundſatze über dieſen Gegenſtand geurtheilt werden dürfe? muſs vorher ſelbſt beſtimmt werden, nach welchem Grundſatze man über dieſen oder jenen Gegenſtand urtheilen und die Unterſuchung anſtellen müſſe. Es iſt daher wohl deutlich, daſs man nach mehrern rechtlichen Grundſätzen über die Offenbarung könne geurtheilt haben, ohne daſs dieſe Grundſätze deshalb rechtmäſsig waren.

Und hier, glaube ich, iſt der Vorwurf wirklich nicht zu hart und nicht unverdient, wenn ich ſage, daſs dieſe ſo nothwendige Präliminar-Unterſuchung über den rechtmäſsigen Grundſatz der Beurtheilung der Offenbarung von den meiſten, die über Offenbarung Erörterungen angeſtellt haben, iſt vergeſſen und unterlaſſen worden, — eine Unterſuchung, ohne die man wohl konſequent in ſeiner Abhandlung über Offenbarung ſchlieſsen und folgern kann, aber wo vielleicht die Prämiſſen dieſes Schluſſes unrechtmäſsig und nicht auf den Gegenſtand anwendbar ſeyn könnten. Je nachdem man von einem beſtimmten Theile des Vorſtellungsvermögens ausgehet, und dieſem das Offenbarungsobjekt, über das geurtheilt werden ſoll, unterwirft: muſs auch das Reſultat und das Urtheil über dieſen Gegenſtand verſchieden ſeyn. Wie das Vorſtellungsvermögen in zwei beſondere Gebiete ſich trennt, das theoretiſche und praktiſche: ſo kann man auch im Allgemeinen vors erſte nach dieſen beiden Haupttheilen über Offenbarung urtheilen. In Rückſicht des *theoretiſchen* können wir 1 a poſteriori anfangen und das Urtheil auf das beſondere Offenbarungsobjekt gründen. Hier alſo, da alle Philoſophie, alle Begründung durch einen Grund a priori wegfällt, bleibt das Offenbarungsobjekt als ein wirkliches Gegebenes das Hauptmoment des Beweiſes (der Beſtätigung), daſs eine Offenbarung ſey. Hier iſt die Region, wo die veralteten Syſteme der ſtrengen Rechtgläubigkeit hingehören. 2) Man kann a priori von theoretiſchen Grundſätzen ausgehen. Aber, ohne hier weiter dieſes zu beweiſen, hier muſs, da kein fremdes Glied in die Kette der ſinnlichen Erſcheinungen kommen darf, alle Offenbarung ausgeſchloſſen, und als etwas der ganzen Erfahrung zuwider geläugnet werden. Gehet man von der *praktiſchen* beſtimmenden Vernunft aus: ſo ſind hier wieder zwei mögliche Wege der Beurtheilung gedenkbar. 1) Von dem Objekte aus, das moraliſch ſeinem Gehalte nach (hier entſtehet der Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung aus dem Inhalte der letztern) berückſichtigt und wo immer die Offenbarung nach dieſem ihrem Inhalte nach der Form und der Einkleidung ihres Inhalts beurtheilt wird. Auf dieſem Wege finden wir z. B den Perfektibilitätsgrundſatz. Oder 2) a priori von der reinen beſtimmenden praktiſchen Vernunft aus, wo die Vernunft als beſtimmende Richterin und Auslegerin über die Offenbarung geſetzt wird, und diese ſich nach dem Moralgeſetz

der

der möglichen Auslegung nach. bequemen muſs. Von der praktiſchen beſtimmenden Vernunft kann das Unmittelbare der göttlichen Offenbarung weder geläugnet noch bewieſen werden: es bleibt und iſt hier ein transſcendentales Problem: und der Skeptizismus. der weder bejahet noch verneint, iſt hier das Endreſultat. Nach dieſer praktiſchen beſtimmenden Vernunft kann nun unter hypothetiſchen Vorausſetzungen auf verſchiedene Weiſe die Nothwendigkeit der Offenbarung zu zeigen verſucht werden. Einen dritten Weg die Offenbarung zu beurtheilen gibt es endlich wenn man von *teleologiſchen* Principien ausgehet und die Offenbarung dieſem Grundſatze unterwirft. Ein Weg, den Prof. *Jakob* in ſeiner vortreflichen allgemein praktiſchen Abhandlung „*über die Religion*" (ſ. Annalen St. 2. 1796.) eingeſchlagen hat und neuerlich wieder Prof. *Niethammer* in der Schrift „Doctrinae de Revelatione — Periculum" verfolgt hat. Wir ſehen jetzt noch nicht darauf hin, in wiefern dieſer Weg, die Offenbarung zu beurtheilen, rechtmäſsig iſt.

Den Heterodoxen, die nämlich von der beſtimmenden praktiſchen Vernunft ausgehen und die Offenbarung nach dem Grundſatze derſelben berückſichtigen, wo die Vernunft das Richteramt über die Offenbarung erhält, ſtehet eine andere neue philoſophiſche Parthei entgegen, die aber auch von Kantiſchen Grundſätzen ausgehet und die Principien dieſer Philoſophie ſich zu Nutze macht, eine Parthei, die die Offenbarung in ihrer unmittelbaren göttlichen Autorität zu beweiſen und zu begründen ſucht. — Es fragt ſich, welche von allen dieſen Partheien hat Recht d. h. welches Princip der Beurtheilung der Offenbarung iſt rechtmäſsig? Denn nach dieſer *Rechtmäſsigkeit* kann nur jenes *Recht* entſchieden werden.

Vor allen Fragen, „ob die Offenbarung wahr" und „ob ſie nothwendig ſey?" muſs erſt das rechtmäſsige Princip der Beurtheilung der Offenbarung ausgemittelt werden: denn ohne dieſem Princip müſſen auch jene Fragen verſchieden beantwortet werden können, je nachdem man ſie nach dieſem oder jenem Theil des Erkenntnisvermögens beurtheilt. Und man gehet, glaube ich, von einem zu allgemeinen Kreiſe aus, wenn man nach jenen allgemeinen Fragen, „ob die Offenbarung wahr und nothwendig iſt?" die Nothwendigkeit und Wahrheit der Offenbarung zu zeigen ſucht. Daher ich eben auch nicht mit der neuen Begründung von Hrn. *Niethammer*, da er von jener allgemeinen Frage der Nothwendigkeit der Offenbarung ausgehet, als einer wahren Begründung zufrieden ſeyn kann. Denn die Nothwendigkeit der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens kann ſie nicht nach der beſtimmenden praktiſchen Vernunft, kann ſie nicht nach der poſtulirenden praktiſchen Vernunft — nach der teleologiſchen Urtheilskraft beurtheilt werden? welcher Weg der Beurtheilung der Nothwendigkeit der Offenbarung nach dieſen möglichen Theilen der Erkenntnis iſt aber nun richtig? Es iſt hieraus deutlich, daſs die Beantwortung der allgemeinen Frage: „iſt die Offenbarung nothwendig?" zu weitkreilend, und die ohnmaſsgebliche Begründung der Offenbarung nach der praktiſchen *beſtimmenden* Vernunft (ut adjumentum ſit ad implenda officia et inſtrumentum formationis, Hülfsmittel der Moralität und Erziehungsmittel zur rein moraliſchen Selbſtbeſtimmung) da die *Rechtmäſsigkeit des Beurtheilungsprincips* unbewieſen iſt, ebenfalls auch unbewieſen iſt.

Ein Beurtheilungsprincip kann aber nur in ſofern *rechtmäſsig* ſeyn, als es mit dem

dem *Wesen des Begriffs von dem Gegenstande*, über den geurtheilt werden soll, *übereinstimmt*. Also vor allen Dingen, um das rechtmäßige Princip der Beurtheilung über Offenbarung zu finden, muß der Begriff Offenbarung erörtert und sein Inhalt, sein Wesen bestimmt werden.

Diese Bestimmung des Wesens, des Inhalts des Begriffs darf aber nicht zufällig seyn: d. h. der Begriff muß nicht blos analytisch zergliedert werden; denn vor der Analysis muß erst die *Synthesis* der Merkmale *berichtigt und gerechtfertiget werden*. Die Bestimmung des Inhalts und des Wesens des Begriffs oder die Erklärung darf also nicht nach dem, was gewöhnlich für Merkmale in dem Begriffe Offenbarung gedacht werden, geschehen: denn eine solche Bestimmung ist unzuverläßig, da sie die Merkmale in dem Begriffe nicht zugleich als nothwendig rechtfertigt.

Die synthetische Erklärung und das synthetische Aufsuchen der Merkmale des Begriffs Offenbarung kann nur geschehen, nach dem *Ursprunge* und dem *Quell* des Begriffs Offenbarung. Aus diesem Quell und dem Ursprunge des Begriffs muß sich die Synthesis und die Rechtmäßigkeit der Synthesis der Merkmale in dem Offenbarungsbegriffe ergeben. Also muß eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs Offenbarung allen weitern Fragen und Erörterungen über Offenbarung vorhergehen. — Hier ist nun das erste wesentliche Gesetz jeder gründlichen Untersuchung über Offenbarung bestimmt; und dieser Fundamental-Erörterung kann sich keine Untersuchung über Offenbarung und Offenbarungsglauben, über die Nothwendigkeit und Wahrheit einer Offenbarung entziehen. Sie ist die Basis jeder weitern Bestimmung dieses Gegenstandes.

Mehr als drei Quellen, aus denen der Begriff Offenbarung entspringen könnte, können gar nicht gedacht werden: entweder er ist ein Erfahrungsbegriff (das Offenbarungsobjekt gibt ihn selbst oder sonst irgend eine andere empirische Wahrnehmung; oder er ist eine Dichtung der Phantasie, er gehört unter die ganz willkührlichen Begriffe; oder drittens er ist in dem reinen Erkenntnißvermögen, in wiefern dieses gewisse nothwendige und allgemeine Anlagen und Begriffe enthält, gegründet. Ich übergehe die beiden erstern Quellen, und setze unter der Bedingung, daß folgende Untersuchung richtig ist, voraus, daß er aus diesen beiden ersten Quellen nicht entspringt. In die Untersuchung, daß er aus diesen Quellen nicht entspringen *kann*, kann ich mich hier um der Kürze willen, der ich mich befleißige, nicht einlassen; ob ich es gleich glaubte erweisen zu können, daß er seinen Ursprung weder aus der Erfahrung noch in der Phantasie und Einbildungskraft haben kann. Es bleibt also das ganze Gebiet des reinen Erkenntnißvermögens übrig, um hier den Ursprung des zu erörternden Begriffs aufzusuchen. In dem Begriffe Offenbarung sind aber die Merkmale „*unmittelbare* Veranstaltung von Gott" und „Belehrung über *übersinnliche Dinge, die der Mensch nicht durch eigene Vernunft hätte finden können*" enthalten. Wir müssen diese Merkmale nach dem gewöhnlich gedachten Offenbarungsbegriff, der in der Volksüberzeugung ist, aufnehmen; damit wir wissen, was wir zu suchen haben und was wir auffinden wollen. Die Rechtfertigung dieser Merkmale oder die Widerlegung derselben als falsch müssen wir bis zuletzt (nachdem wir den Ursprung des Begriffs aufgefunden haben) versparen. Daß wir aber diese Merkmale des Begriffs schon vorausnehmen, ist kein

Fehler

Fehlet der Unterſuchung: denn wir nehmen ſie nur im Allgemeinen an, um zu wiſſen, was wir ſuchen wollen und um uns in den Standpunkt unſererer Unterſuchung zu orientiren, ohne ſie deswegen als wahr und gültig anzunehmen. Im Verfolg werden ſie entweder ſelbſt a priori abgeleitet oder als nichtig und leer verworfen werden.

Daſs der Begriff Offenbarung dieſen Merkmalen nach, auf die ſich der Volksglaube ſtützt, nicht in demjenigen Theile des Erkenntniſsvermögens, welcher *Verſtand* heiſst, ſeinen Urſprung haben könne, iſt daraus klar, daſs unter den Kategorien, die als Geſetze für die Erfahrung gelten, und unter allen beſtimmenden Grundſätzen für die Erfahrung kein einziges Merkmal iſt, das nur entfernt auf den Begriff Offenbarung hinwieſe, daſs wir hier keine Stelle finden, wo wir den Begriff ableiten könnten. Daſs ferner dieſer Begriff nicht in demjenigen Theile des reinen Erkenntniſsvermögens, welcher *praktiſche beſtimmende* Vernunft heiſst, ſeine Quelle habe, läſst ſich ebenfalls wieder aus dem völlig ausgemeſſenen Gebiete dieſes Theils des Erkenntniſsvermögens, das nur ein einiges Moralgeſetz in ſich enthält, und das nur auf dem was praktiſch iſt, ſeinen Boden hat, beweiſen. Für dieſe beiden beſtimmenden Theile des a priori beſtimmten Erkenntniſsvermögens iſt alſo unſer Begriff nichts. Es bleibt nun noch der *reflektirende* Theil des Erkenntniſsvermögens übrig.

Die teleologiſche Urtheilskraft, die nach ihrem regulativen Princip alles auf einen höchſten letzten Zweck beziehet, würde und muſs wohl auch das Objekt, das wir Offenbarung nennen, und in dem ſich eine ausgezeichnete beſondere Verbindung von Umſtänden zeigt, die ſich auf jenen höchſten Zweck zu beziehen und ihn gleichſam zu verrathen ſcheinen, als eine beſondere vorzügliche Veranſtaltung der Vorſehung als unter derſelben Leitung ſtehend betrachten. Allein ich frage hier, woher nimmt denn dieſe teleologiſche Urtheilskraft die einzigen Merkmale, womit ſie ein einziges Objekt ausſtattet, „unmittelbare Belehrung von überſinnlichen Dingen" unter welchem Begriff ſie nur ein einziges Objekt ſubſumirt? Hat die teleologiſche Urtheilskraft Beſtandtheile, Principien in ſich, aus denen der Urſprung dieſer Merkmale angegeben und aufgefunden werden könnte? Was iſt es, das dieſe teleologiſche Beziehung nur *ein* Objekt aus dem ganzen Univerſo gleichſam ausliebt, und dieſes als Offenbarung gelten läſst; da ſie die andern Objekte, obgleich unter der nämlichen Beziehung auf einen höchſten Zweck, nur gleichſam unter den allgemeinen Titel einer Vorſehung ſubſumirt? Enthält die reflektirende Urtheilskraft mehrere Principien in ſich, nach denen das eine auf ein beſonderes Objekt, das nun Offenbarung heiſst, angewandt wird, und die andern auf die übrigen Objekte? — Nach dieſem Theile des Erkenntniſsvermögens iſt mir immer noch der Begriff Offenbarung und der Urſprung deſſelben, um deſſen Erörterung es hier zu thun iſt, räthſelhaft. Da die teleologiſche Urtheilskraft die übrigen Objekte, die nicht Offenbarung ſind, doch in eben dieſelbe Beziehung mit dem höchſten Zwecke und in Bezug auf das höchſte Weſen bringt, wie die Offenbarung ſelbſt: was iſt es, daſs ſie das *eine Objekt* nur mit dem geheimniſsvollen Nahmen „Wunder" bezeichnet; daſs ſie die übrigen Objekte (Weltbegebenheiten, beſonders merkwürdige Fakta als natürliche obſchon unter der Leitung der Vorſehung ſtehende Fakta beurtheilt: dies eine Faktum aber als

un-

Dieser seine ursprüngliche Anspruch der Vernunft auf eine reinere, objektivere Gewissheit des Inhalts der Postulatenlehre gründet sich also auf den Mangel der objektiven Gewissheit des postulierten Daseins und auf die Unmöglichkeit aus subjektiver Notwendigkeit etwas für eine objektive Existenz zu folgern. Dieses ist der Grund der

der Möglichkeit jenes Anſpruchs. Dieſer Anſpruch auf höhere Gewiſsheit wird aber geweckt durch das dem Erkenntniſsvermögen überhaupt beiwohnende Streben nach Wahrheit und der letzten Gewiſsheit, welches Streben nach Einheit und Wahrheit in jedem hypothetiſchen Satze ſichtbar iſt: ferner trägt aber auch die Form jener Poſtulationen, je lebhafter die ſubjektive praktiſche Ueberzeugung von den elben iſt, den Grund von dem Gefühl des Mangels der Ueberzeugung durch objektive Gründe, und ſo das Intereſſe für eine gröſsere Gewiſsheit deſſen, was poſtulirt wird, in ſich. In demjenigen, der die lebendigſte Ueberzeugung von den Poſtulaten iſt, muſs alſo eben ſowohl jener Anſpruch auf höhere Gewiſsheit rege ſeyn, als in dem ſinnlichen roheren Menſchen, oder, was er ſubjektiv von einem Daſeyn poſtulirt, auch objektiv unter ſinnlicher Form und Wahrnehmung ſehen will. Dieſer Anſpruch, je dringender die Nothwendigkeit der Wahrheit der Poſtulationen und das praktiſche Intereſſe derſelben gefühlt wird, iſt nothwendig mit dem *Wunſch* verbunden, dals eine ſolche ſubjektive Gewiſsheit und Zuſicherung da ſeyn möge; — es iſt mit ihm ein *Anſpruch an das höchſte We en* unmittelbar verbunden, „es möge diele höhere Gewiſsheit gegeben haben“: und aus dieſem Wunſche, je lebhafter er iſt und hingeſehen zugleich auf das höchſte wohlthätige Weſen, gehet die Selbſtüberzeugung hervor, „es werde dieſe Zuſicherung, dieſe höhere objektive Gewiſsheit gegeben haben.“ Da in dem einen Poſtulate das Daſeyn Gottes ſelbſt poſtulirt wird, ſo liegt der Anſpruch an Gott ſelbſt, dals er objektive Gewiſsheit von ſeinem Daſeyn und die objektive Zuſicherung von dem Kommen eines höchſten Gutes gebe, ſehr nahe die praktiſche poſtulirende Vernunft wird ſelbſt durch das, was ſie poſtulirt, jenen Anſpruch unmittelbar an Gott zu thun hingeleitet. — Nur den äuſserſten Umriſs, und die erſten Linien gebe ich hier von meinem Verſuche an, den Begriff der Offenbarung abzuleiten und ſeinen Urſprung aufzuſuchen.

Dieſer Anſpruch, der aus der poſtulirenden praktiſchen Vernunft ſelbſt hervorgehet, an Gott auf eine unmittelbare gewiſſe Zuſicherung von ſeinem Daſeyn und dem Kommen eines höchſten Guts, iſt der *Anſpruch an eine Offenbarung*. Von dieſem Anſpruche ſind die Poſtulate der praktiſchen Vernunft ſelbſt das Fundament: und dieſer Anſpruch als Folge iſt daher eben ſo urſprünglich rein als eine allgemeine Aufgabe der poſtulirenden praktiſchen Vernunft, wie die Poſtulate ſelbſt. Dieſer Anſpruch an Offenbarung gehet hin auf eine *objektive Zuſicherung von dem Daſeyn Gottes, und dem Kommen eines höchſten Guts:* und da nun dieſer Anſpruch ſich nur an Gott richten kann, als den, der dieſe Zuſicherung allein geben kann; ſo iſt der Anſpruch an Offenbarung der Anſpruch an eine von *Gott ſelbſt unmittelbar gegebene* Zuſicherung ſeines Daſeyns und das Kommen eines höchſten Guts. Und dieſes iſt dann die Erklärung des Begriffs Offenbarung.

In dieſem Anſpruch auf eine von Gott gegebene objektive Zuſicherung ſeines Daſeyns und des Kommen eines höchſten Guts iſt aber nun ein *Widerſtreit* enthalten zwiſchen dem *ſinnlichen und überſinnlichen*, zwiſchen dem, *was* dargeſtellt werden ſoll, und dem, *wie* es dargeſtellt werden ſoll. Das Darzuſtellende iſt das Daſeyn Gott s und das Kommen eines höchſten Guts: die Darſtellung ſoll objektiv, denn es betrifft ein Daſeyn, alſo ſinnlich ſeyn. Alſo iſt in dem Anſpruche und in dem Begriffe von Offen-

barung ſelbſt ein Widerſtreit enthalten: denn das Ueberſinnliche widerſtreitet eben aller Darſtellung durch Objektivität, durch Sinnlichkeit. Dennoch aber iſt dieſer Anſpruch, welcher beides widerſtreitet, a priori gegeben, und aus den Poſtulaten ſelbſt hervorgegangen, er iſt nothwendig. Es entſtehet alſo zwiſchen dieſer Nothwendigkeit der Verbindung jener widerſtreitenden Merkmale in dem Begriffe Offenbarung, welche Nothwendigkeit durch den reinen urſprünglichen Anſpruch gegeben iſt, und dem in dem Begriffe Offenbarung ſelbſt ſtatt findenden Widerſtreit der Merkmale des Ueberſinnlichen und Sinnlichen — eine *Antinomie*, daſs ich ſo ſage, *zwiſchen Verbindung und Nichtverbindung*. Das Gemüth wird dadurch in einen gewiſſen Anſtoſs und in ein Schwanken zwiſchen der Unmöglichkeit zu verbinden und der Nothwendigkeit zu verbinden geſetzt. Dieſer Anſtoſs wird durch den Gemüthszuſtand „Verwunderung" ausgedrückt, und dieſes auf den Begriff, der ihn hervorbringt, übergetragen, iſt in dem Begriffe Offenbarung der Begriff „*Wunder*" enthalten und Offenbarung ſchon dem Inhalte des Begriffs nach ein Wunder.

Alſo iſt auch a priori der Begriff des Wunders in dem Begriffe Offenbarung gegeben; und Offenbarung iſt ſo auch nicht möglich ohne Wunder. Denn die Zuſicherung von dem Daſeyn Gottes und dem Kommen eines höchſten Guts ſoll ſinnlich ſeyn, das Darzuſtellende iſt aber ein überſinnliches. Daher die ganze Form, die Darſtellung einer Offenbarung wunderhaft und wundervoll ſeyn muſs. Der Begriff der Offenbarung kann alſo erſtlich an und vor ſich ſelbſt nach den innern Merkmalen betrachtet werden, zweitens kann Offenbarung und die Möglichkeit der Offenbarung betrachtet werden in Beziehung auf das höchſte Weſen, das die Offenbarung gibt. Dort finden wir einen Widerſtreit, — *Wunder*: hier zwiſchen dem höchſten Weſen und der Offenbarung durch die Beziehung derſelben auf Gott haben wir einen leeren Titel, d. i. *Geheimniſs*, (wir können es nicht einſehen, wie Offenbarung möglich iſt, in welcher Beziehung die Offenbarung, z. B. Chriſtus als Gott-Menſch, zu Gott ſtehet.) Der Begriff des Geheimniſſes liegt in der Beziehung eines Ueberſinnlichen, der Offenbarung, zu einem andern Ueberſinnlichen, zu Gott. Der Begriff Wunder liegt in der Beziehung eines Ueberſinnlichen auf ein Sinnliches als die Darſtellung deſſelben. Geheimniſſe und Wunder müſſen alſo mit der Offenbarung gegeben ſeyn, wie der Begriff Offenbarung in verſchiedener Beziehung ſelbſt Wunder und Geheimniſs iſt.

Offenbarung und *geoffenbarte Religion* ſind aber auch nun weit von einander verſchieden, und ſo von einander unterſchieden, wie Dogmatik als der wiſſenſchaftliche Auszug der Lehren der Offenbarung, von der theologiſchen Moral, als dem wiſſenſchaftlichen Auszuge der Lehren der geoffenbarten Religion. Offenbarung ſtellt uns nicht die Qualität Gottes und die Qualität des höchſten Guts oder eines andern Lebens dar, ſondern ſeine Exiſtenz und das Kommen eines künftigen höchſten Guts. Die geoffenbarte Religion ſtellt uns aber die Qualität Gottes (als moraliſchen Geſetzgebers) und die Qualität des höchſten Gutes dar. Die geoffenbarte Religion iſt aber etwas mit der Offenbarung zugleich gegebenes. Die geoffenbarte Religion gehört, daſs ſie anerkannt werde, vor den Richterſtuhl der praktiſchen *beſtimmenden* Vernunft, — die Offenbarung vor das Forum der

poſtu-

poſtulirenden praktiſchen Vernunft. Ueber der geoffenbarten Religion hat die praktiſche beſtimmende Vernunft das Amt der Auslegung und der Interpretation der Moral gemäſs: aber in Abſicht der Offenbarung muſs ſich, ſo zu ſagen, die Vernunft dem Glauben gefangen geben, — hier hat die Offenbarung die erſte Autorität und das Richteramt.

So iſt aber nun auch in der That die Offenbarung etwas, was die Vernunft ſich nicht ſelbſt geben konnte; ſie iſt eine Belehrung von etwas Ueberſinnlichen, nämlich eine objektive von Gott unmittelbar gegebene Zuſicherung von ſeinem Daſeyn und dem Kommen eines höchſten Guts. Die Offenbarung enthält nichts *materiell* mehr, als die poſtulirende praktiſche Vernunft enthält; aber *formell* mehr, nämlich die gröſsere, der Vernunft unzugängliche objektive Gewiſsheit von dem Daſeyn Gottes und dem Kommen eines höchſten Guts, welches beides ſie blos poſtulirt. Nach dieſer *formellen* Beſtimmung der Offenbarung richtet und muſs ſich auch die Auslegung der Offenbarung richten. Doch dieſes kann ich hier nicht weiter auseinander ſetzen.

Die Kriterien einer Offenbarung ſind, dem Begriffe derſelben gemäſs, denn ſie müſſen ſich aus dieſem ergeben, 1) dem *Inhalte* nach: daſs die vorhandene Offenbarung denſelben Inhalt habe, den der Begriff der Offenbarung in ſich faſst; 2) *formell*: daſs ſie, wie in dem Begriffe der des Wunders und des Geheimniſſes enthalten iſt, auch mit Wundern begleitet ſey, und Geheimniſſe in ſich enthalte. Wunder und Geheimniſs, dem Begriffe nach, iſt etwas unauflösbares: Wunder und Geheimniſſe in einer vorhandenen Offenbarung können alſo auch nie aufgelöſt werden, und man *verkennt ſeinen Gegenſtand, wenn man ſie aufzulöſen ſucht.*

Nach dieſen Kriterien wird die erwartete Offenbarung, auf die ein reiner urſprünglicher Anſpruch in der Vernunft iſt, angenommen und geglaubt. Nach dieſer Annahme einer vorhandenen Offenbarung iſt nun keine Offenbarung mehr möglich, d. h. es kann keine mehr erwartet werden, denn der Anſpruch der poſtulirenden praktiſchen Vernunft iſt erfüllt, und es iſt nur *ein* Anſpruch auf Offenbarung da. Zugleich alſo auch iſt mit der einen Offenbarung, die angenommen iſt, Wunder, und alles wunder- und geheimnisvolle geſchloſſen. Wunder gelten blos für die Offenbarung, — und iſt dieſe da, ſo ſind keine Wunder mehr möglich und keine Wunder mehr annehmbar. Daher mit Recht, daſs man *alte* Wunder, nämlich für die Offenbarung, aber keine *neuen* ſtatuirt.

Nach dieſem Verſuche, den ich blos in ſeinen äuſserſten Umriſſen hier vorgezeichnet habe, iſt nun deutlich, daſs die Beurtheilung der Offenbarung blos für die *poſtulirende praktiſche Vernunft* gehört, daſs alle theoretiſche Kenntniſs und Erkenntniſs hier ausgeſchloſſen wird. Die Annahme der Offenbarung, der Glaube an Offenbarung gründet ſich blos auf den urſprünglichen, nothwendigen, reinen Anſpruch in der poſtulirenden praktiſchen Vernunft. So iſt alſo nun auch das Gebiet der Offenbarung in Abſicht auf die Beurtheilung derſelben beſtimmt. Die Fragen: „iſt die Offenbarung wahr, iſt ſie nothwendig?“ erhalten nach unſerer obigen Begründung die beſtimmte Bedeutung, daſs ſie blos — (nicht nach der beſtimmenden praktiſchen, noch weniger nach der theoretiſchen Vernunft)

nunft) — nach der poſtulirenden praktiſchen Vernunft beantwortlich ſind.

Und hier nun noch einige Bemerkungen nach dieſem meinen Verſuche, welchen ich zur Prüfung vorlege, über einige allgemeine Materien, die in unſern Zeiten rege ſind und das Intereſſe aller Denker auf ſich gezogen haben. Erſtlich: gründet ſich der Streit über Offenbarung, der bisher ſo lebhaft iſt geführt worden und immer noch geführt wird, wo ſo viele Partheien und Gegenpartheien wider einander auftreten, nicht auf den *Mangel des Fundaments*, der *Deduktion des Offenbarungsbegriffs*? Iſt keine Vereinigung zu hoffen, wenn erſt die Deduktion des Offenbarungsbegriffs nach allgemein annehmbaren und unabläugbaren Grundſätzen iſt geliefert worden? — Zweitens: Thun ſich die Partheien, die wider einander in Abſicht der Anwendung der Kantiſchen Philoſophie auf Offenbarung ſtreiten, nicht gegenſeitig, eine der andern Unrecht; indem beide die Begriffe *Offenbarung* und *geoffenbarte Religion* nicht unterſchieden haben? Die eine Parthei ſagt, „die Philoſophie alſo auch die Kantiſche darf nicht auf Offenbarung angewandt werden:“ die andere Parthei ſagt, „ſie muſs angewandt werden, denn die Vernunft als die Geſetzgeberin und Gebieterin des Moraliſchen muſs die Offenbarung in ihren Rechten, in ihrem Moraliſchen anerkennen und beurtheilen:“ kurz die eine Parthei dringt auf die Autonomie des Willens, die erſtere Parthei, daſs die Vernunft der Offenbarung, der geoffenbarten Religion gehorſamen müſſe. Iſt dieſer Streit nicht leicht durch Auflöſung eines kleinen Unterſchiedes zu haben? Die Vernunft hat zu entſcheiden, hat zu urtheilen über geoffenbarte Religion. Philoſophie muſs hier gebraucht und angewandt werden, alſo auch die Kantiſche Philoſophie; aber die Vernunft hat nichts zu entſcheiden über Offenbarung, hier muſs ſie der Offenbarung glauben, und ſich dem, was ſie über das Daſeyn Gottes und das Kommen eines höchſten Guts zuſichert, mit vollen Willen — und dieſer wird bei dem nothwendigen Anſpruch der poſtulirenden praktiſchen Vernunft auf Offenbarung nicht fehlen, — hingeben.

Der Verf. der „*Kritik der chriſtl. Offenbarung u. ſ. w.* (Leipz. bei Cruſius 1798).“

II. *Erinnerungen gegen zwei Behauptungen des Hrn. Prof. Jakob in ſeiner philoſophiſchen Rechtslehre.* *)

So gerecht der Beifall iſt, mit dem man die philoſophiſche Rechtslehre des Hrn. Prof. Jakob zu Halle in faſt allen kritiſchen Blättern aufgenommen hat, und ſo wenig ich geſonnen bin, dieſem allgemeinen Urtheile zu widerſprechen; ſo kann ich den Begriff, den Hr. J. darinnen von der Verjährung gibt, und die Gründe, wodurch er die Verbindlichkeit der Verträge zu erklären ſucht, keineswegs billigen; und zwar halte ich mich um ſo mehr für berechtiget meine Erinnerungen gegen dieſe beyden Punkte hier zu äuſsern, da ſich keine der mir zu Geſicht gekommenen Recenſionen auf die Prüfung derſelben eingelaſſen hat.

Den Begriff der Verjährung beſtimmt Hr. J. §. 265. ſo daſs er ſagt: „*ſie ſey die Erwerbung des Eigenthums aus langwierigem Beſitze deſſelben, ſo wie der Untergang des Eigen-*

*) Dieſe Erinnerungen ſind uns von dem Hrn. Redakteur des *allgemeinen litterariſchen Anzeigers* mitgetheilt worden. D. H.

Eigenthumsrechts wegen langwierigen Nicht-gebrauches deſſelben.“ Dieſer Begriff nun ſcheint mir aus mehr als einer Urſache unrichtig zu ſeyn. *Zuerſt* nämlich ſollte es in dem erſten Satze nicht heiſſen: die Verjährung ſey eine Erwerbung des Eigenthums durch langwierigen Beſitz *deſſelben*, denn derjenige, der das Eigenthum ſchon beſitzt, braucht es nicht erſt zu erwerben. Um alſo dieſen Uebelſtand zu vermeiden, hätte der erſte Satz ſo ausgedrückt werden ſollen: die Verjährung iſt die Erwerbung des Eigenthums einer Sache durch langwierigen Beſitz *derſelben*.

Doch dieſer Fehler iſt zu unerheblich, als daſs ich ihn gerügt haben würde wenn er der einzige wäre. Allein ein weit gröſserer beſteht darinnen, daſs die Definition ſelbſt ſchon eine doppelte Art von Verjährung, nämlich die *erwerbende* (acquiſitiua) und die *vernichtende* (extinctiua) angibt, und folglich eine Eintheilung enthält. Denn abgerechnet, daſs dieſes ein Verſtoſs gegen die Logik iſt, ſo liegt auch der Eintheilung ſelbſt ein Irrthum zum Grunde, indem die Verjährung, wenn ſie blos für eine Erwerbung oder Vernichtung des Eigenthums ausgegeben wird, jederzeit zugleich erwerbend, und vernichtend ſeyn muſs, je nachdem man ſie von der Seite deſſen, der dadurch das Eigenthum erlangt, oder deſſen, der es dadurch einbüſſet, anſiehet. Nur dann hat dieſe Eintheilung der Verjährung ſtatt, wenn man das Weſen derſelben nicht blos auf die Erwerbung des Eigenthums einſchränkt ſondern vielmehr ein allgemeineres genus dafür aufſuchet, welches eben der dritte Fehler in der Definition des Hrn. J. iſt. — Ich weiſs es wohl, daſs ſelbſt die poſitiven Geſetze die Verjährung ſo definiren, als ſey ſie blos ein Erwerbmittel des Eigenthums a); allein es iſt bekannt, daſs ſich die in dem römiſchen Geſetzbuche enthaltenen Definitionen eben nicht durch ihre logiſche Richtigkeit empfehlen, und wenigſtens läſst es ſich ſehr leicht zeigen, daſs die gegenwärtige zu einſeitig, und zu enge iſt. Die Wirkung der Verjährung beſtehet nämlich nicht blos darinnen, daſs Jemand das unwiderrufliche Eigenthum dadurch erwirbt, nein es können nicht allein auch andre Rechte wie z. B. das Benutzungsrecht, und die Servituten durch ſie erlangt worden, ſondern bisweilen dient ſie auch blos dazu die Anſprüche eines Andern zu vernichten, wie zum Beiſpiel bei Klagen der Fall iſt. Soll daher die Definition der Verjährung richtig und vollſtändig ſeyn, ſo darf keines dieſer drei Stücke darinnen übergangen, ſondern ſie muſste ſo abgefaſſet werden, wie ſie *Höpfner in ſeinem Kommentare über die Inſtitutionen* §. 393. gibt, wo er ſagt:

> Verjährung iſt die Erlangung eines gewiſſen Vortheils aus dem Grunde, weil Andrer ſein Recht binnen einer beſtimmten Zeit nicht ausgeübt hat. *)

Hat man aber die Höpfneriſche Definition erwählt, ſo läſst ſich ſodann auch die vorhin von mir getadelte Eintheilung der Verjährung in eine *erwerbende* und *vernichtende* ſehr gut rechtfertigen, denn es kommt dabei

a) So heiſst es z. B. in den Pand. lib. 41, tit. 3. l. 3. praeſcriptio eſt adjectio dominii per continuationem poſſeſſionis temporis lege definiti.

*) Der Herausgeber geſteht gern, daſs ein Theil des Tadels gegründet iſt, aber die Höpfneriſche Definition ſcheint ihm noch weit mehr Unvollkommenheiten zu haben, als die ſeinige, beſonders, da der Verf. ſeinen Begriff gar nicht für eine *Definition* ausgegeben hat, ſondern es iſt eine bloſse Erörterung, welche die wahren Merkmale angibt, worauf die Folgen gebaut werden ſollen. Nach der Höpfneriſchen Definition würde ein Kaſſendieb ein Recht auf das Kaſſengeld erlangt haben, wenn der Staat eine beſtimmte Zeit keinen Gebrauch von dem Gelde gemacht hätte, wenn nur der Dieb aus dieſem Umſtande Vortheil gezogen hätte. D. H.

Digitized by Google

bei alles darauf an, ob der Vortheil der Verjährung in der Erlangung eines Rechts, oder in der Vernichtung der Anſprüche eines Andern beſtehet.

Nicht weniger auffallend war es mir, daſs Hr. J. den Grund der Verbindlichkeit der Verträge gar nicht aus dem Geiſte, und nach den Begriffen der kritiſchen Philoſophie, deren eifriger Anhänger er doch iſt, erklärt, ſondern hierinnen ſich vielmehr auf die Seite der ältern Philoſophen geneigt hat. Doch vielleicht wird man hier ergegnen, dasjenige, was ich für tadelnswürdig ausgebe, ſey vielmehr ein Beweis von der ſeltnen Unpartheilichkeit des Hrn. J., und von der Unbefangenheit, womit er alle Syſteme geprüft, und ohne andre Rückſichten blos das erkannte Beſte erwählet habe. Ohne mich auf die Urſachen einzulaſſen, welche Hrn. J. bewogen haben mögen, in dieſem Stücke ſeiner Schule ungetreu zu werden, begnüge ich mich blos damit zu zeigen, welche Schwierigkeiten die Erklärung des Hrn. J. hat, und wie weit vorzüglicher dagegen diejenige iſt, welche die kritiſche Philoſophie an die Hand gibt.

Ein Jeder, der mit den Schriften über das Naturrecht bekannt iſt, weiſs, wie verſchieden man von jeher über den Grund der Verbindlichkeit der Verträge geurtheilt hat. Einige ſuchten ihn nämlich in dem Triebe zur Geſelligkeit, welche, wenn keine Verträge geſchloſſen und gehalten würden, nicht gehörig befriedigt werden könnte. a) — Andre in den Erwartungen, die durch das gethane Verſprechen bei dem Andern erregt würden, und die folglich ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen, nicht unbefriedigt gelaſſen werden könnten; b) — Andre in der Entſcheidung des bei jeder Handlung nach ihrer Meinung vorkommenden Kolliſionsfalles zwiſchen Selbſtgebrauch und Wohlwollen gegen Fremde; c) — wieder Andre in der von dem Andern bereits erfolgten Leiſtung; d) — noch Andre endlich in dem Befugniſſe die verſprochne Leiſtung für ſein Eigenthum anzuſehen, und daher gegen den, der ſie verweigert, Gewalt brauchen zu dürfen. e) Dieſer letztern Meinung tritt denn auch Hr. J. §. 299. ſeiner philoſophiſchen Rechtslehre bei; denn ob er wohl in dieſer Stelle nur von einem durch die verſprochne Leiſtung erworbenen Rechte, ohne es weiter nahmhaft zu machen, redet, ſo lehrt es doch nicht nur der Zuſammenhang, daſs dieſes unbenannte Recht kein andres als das Eigenthumsrecht ſeyn könne, ſondern in der Anmerkung zu dieſem §., auf der 183. Seite gibt Hr. J. dieſem Rechte ſelbſt den Nahmen des Eigenthums.

Zur Anempfehlung dieſer letztern Erklärungsart pflegt man ſich *erſtlich* auf das allgemeine Gefühl zu berufen, welches einem Jeden, der einen Vertrag geſchloſſen hat, ſchon von ſelbſt ſagt, er könne dasjenige was ihm durch den Vertrag zugeſtan-

a) *Crusius* in jure nat. § 491.

b) *Pufendorf* de off. hom. et civ. lib. 1. cap. 9. §. 3. — *Garve* zum Cicero von den Pflichten S. 94. u. f. — *Feder* im Rechte der Natur §. 17. und in der Abhandlung vom menſchlichen Willen Th. 2. §. 17.

c) *Mendelſohn* im Phaedon S. 219. und im Jeruſalem Th. 1. S. 89. u. 92.

d) *Schmalz* im reinen N. R. § 104.

e) *Hobbes* de cive C. 2. §. 4. — Cocceji diſſ. proemialis c. 12. §. 338. u. f. — *Hopfner* im N. R. § 64. — *Schlettwein* in dem Rechte der Menſchheit §. 147.

Digitized by Google

funden worden ist, als sein Eigenthum betrachten, und sich für beleidigt halten, wenn man es ihm nicht leisten wolle. *Zweitens* sagt man, sey diese Erklärung allen Arten der Verträge angemessen, es möchte dieselben zu den wohlthätigen, oder vergeltlichen gehören, sogleich geleistet werden sollen, oder sich erst auf die Zukunft beziehen, und mit den durch den Vertrag verbindlich gewordenen Person selbst, oder mit dem Bevollmächtigten abgeschlossen worden seyn. *Drittens*, fährt man fort, werde dadurch der Unterschied zwischen den eigentlichen Verträgen, und den Pollicitationen fühlbar, indem man sich durch die letztern seines Eigenthums noch nicht begebe, sondern den andern blos Hoffnung mache, dass man es dereinst einmal an ihn abtreten wolle; auch ergebe sich daraus sehr deutlich, wie das Versprechen bei einem Vertrage beschaffen seyn müsse, wenn es dem Andern ein vollkommnes Recht ertheilen solle. Endlich setzt man *viertens* noch hinzu, sey diese Erklärung auch so faslich, dass sie selbst dem schwächsten Verstande einleuchtend gemacht werden könne, welches bei einer so allgemein anerkannten Sache, als die Verbindlichkeit der Verträge ist, allerdings von nicht geringer Wichtigkeit sey. Hr. J. aber sucht noch überdies zu zeigen, dass es *physisch* und *rechtlich möglich* sey, eine versprochne Leistung als sein Eigenthum anzusehen, und glaubt auf diese Art alle Schwierigkeiten glücklich gehoben zu haben. Um nun hierüber urtheilen zu können, gibt es wohl keinen bessern Weg, als jeden der angeführten Gründe einzeln zu erwägen, und ins Auge zu fassen.

Wenn man sich zuerst auf das allgemeine Gefühl eines Jeden, dass er dasjenige, was ihm der Andre versprochen hat, als sein Eigenthum betrachten könne, beruft, so läuft dieses einestheils auf die Meinung *Rousseaus* s) hinaus, welcher den Grund der Verbindlichkeit der Verträge nicht anders als in einer angebohrnen Idee finden zu können glaubte, anderntheils aber redet auch das allgemeine Gefühl nicht so deutlich, sondern sagt blos, man habe ein Recht, die versprochne Leistung von dem andern zu fordern, und überdies trägt auch dieses allgemeine Gefühl nichts zur Erklärung der Verbindlichkeit der Verträge bei, denn die Frage ist eben: woher rührt dieses allgemeine Gefühl, und ist dasselbe angebohren und unerklärbar, oder kann man die Gründe, worauf es beruhet, nachweisen?

Eben so wenig bewährt es die Vorzüglichkeit der erwähnten Erklärung, dass sie allen Arten der Verträge anpasset, allgemein faslich ist, und sich aus ihm der Unterschied zwischen den eigentlichen Verträgen, und den bloßen Pollicitationen ableiten lässt, denn diese Eigenschaften muss jeder Begriff haben, der nur einigermaßen für zulässig angesehen seyn will; und wenn auch sehr gern zugegeben werden kann, dass sich diese Erklärung eben durch die bemerkten Eigenschaften von den übrigen vorhin angezeigten unterscheidet, so folgt doch immer noch nicht, dass sie deshalb die beste sey, und dass es keine andre geben könne, welche eben diese Vorzüge, und dabei doch weniger Schwierigkeiten hat.

Was endlich Hr. J. in der Anmerkung zu den oben angeführten §. erinnert, dient zwar zum Beweise, dass durch Verträge wirk-

s) Emile T. II. n. i.

wirklich eine Verbindlichkeit entſtehet, allein über den Grund hiervon gibt er keine weitern Aufſchlüſſe, als daſs er im Eingange der Anmerkung ſagt: „es ſey *phyſiſch* und *rechtlich möglich* und alſo *wirklich*, daſs man dem Andern künftige Leiſtungen übergeben, und durch dieſe Uebergabe die Materie des Rechts mit dem Willen des Empfängers durch die Rechtsform verknüpft werden könne.

Daſs ſich dieſe Erklärung des Hrn. J. eben nicht durch ihre Deutlichkeit und Verſtändlichkeit empfiehlt, wird man ohne mein Erinnern von ſelbſt bemerken, und doch enthält die kritiſche Philoſophie den Stoff zu einer weit deutlichern, wie ſich ſehr leicht zeigen läſst.

Der von Hrn. J. §. 82. ſeiner philoſophiſchen Rechtslehre angegebene Grundſatz für das N. R. iſt:

> Niemand hat ein Recht irgend etwas zu thun, wobei irgend ein Anderer, wenn es ein allgemeines Geſetz würde, nicht Selbſtzweck ſeyn könnte;

wenn man nun dieſen Satz bei der Frage über den Grund der Verbindlichkeit zur Hand nimmt, und überlegt, ob der andre Selbſtzweck ſeyn könne, wenn wir ihm die verſprochne Leiſtung verſagen, ſo wird man ſehr bald gewahr, daſs dieſes nicht möglich ſey, und daſs derjenige, der den geſchloſsnen Vertrag nicht erfüllen will, den Andern nicht als Selbſtzweck, ſondern als ein Spiel ſeiner Willkühr und als ein Mittel zu ſeinem beliebigen Zwecke behandle. Hieraus ergibt ſich denn von ſelbſt die Unrechtmäſsigkeit dieſer Behandlung, und die Nothwendigkeit der Erfüllung des gethanen Verſprechens, und es läſst ſich alſo der Satz ſehr deutlich alſo beſtimmen:

> Verträge ſind deshalb verbindlich, weil derjenige, der ſie nicht erfüllen wollte, den Andern nicht als Selbſtzweck, ſondern als ein Spiel der Willkühr, und als ein Mittel ſeiner beliebigen Zwecke behandeln würde. *)

Dieſe Erklärung hat überdies aber auch noch alle die vorhin gerühmten Vorzüge: ſie widerſpricht dem allgemeinen Gefühle nicht, ſie paſst zu allen Arten der Verträge, aus ihr ergibt ſich der Unterſchied zwiſchen wirklichen Verträgen, und bloſsen Pollicitationen, ſie iſt für den, der es verſteht, was *Zweck* und *Mittel ſeyn* heiſst, ſehr faſslich, und enthält weder etwas phyſiſch noch rechtlich unmögliches.

So viel, dünkt mich, wird hinlänglich ſeyn, um zu zeigen, daſs Hr. J. Erklärung nicht die vorzüglichere ſey, und daſs er keinen zureichenden Grund gehabt habe, die Meinung andrer Schriftſteller über das Naturrecht eines Hufelands, eines Heydenreichs, und eines Scheumanns zu verlaſſen. Uebrigens aber will ich durch dieſe mei-

*) Bei einiger Ueberlegung wird der Hr. Aronym. leicht finden, daſs in meiner Erklärung nur der *nächſte* materiale, hier der *entfernte* formale Grund angegeben iſt. Daſs erſterer durch den letzteren gerechtfertiget werden muſste, verſteht ſich bei der wiſſenſchaftlichen Form von ſelbſt. Wenn ich nämlich einem andern die Leiſtung entziehe, welche ich vorher nach einer allgemeinen Regel als die ſeinige erkannt habe; ſo behandele ich eben dadurch ſeine Perſon (wozu alle das Seine gehört) nicht als Zweck; ich verletze ſeine Freiheit oder ſein Recht, welches meiner Verbindlichkeit widerſtreitet.

Digitized by Google

meine Erinnerungen dem Werthe der philosophischen Rechtslehre des Hrn J. nichts entzogen haben, denn es heißt auch hier:

S plura nitent in carmine non ego paucis
Offendar nugis.

B — z.

III. *Kürzester Ausdruck für die Principien der menschlichen Erkenntniss.*

Die *Sinnlichkeit* stellt vor —

— *Ausser* einander

a) neben einander; Einbildungskraft: Raum.

b) nach einander; Gedächtniss: Zeit.

Der *Verstand* stellt vor —

— *In* einander

a) *schlechthin* in einander; principium contradictionis — identitatis, analytische Sätze, *Möglichkeit* des menschlichen Denkens überhaupt.

b) vermittelst des: *unter* einander; Subordination der Vorstellungen, Begriffe, kategorische Schlüsse.

c) vermittelst des: *durch* einander; principium rationis sufficientis, hypothetische Schlüsse.

d) vermittelst des: *mit* einander; principium exclusi medii, disjunktive Schlüsse.

1) Soll der Verstand etwas *in* einander, und dann wieder speciel *unter*, *durch* und *mit* einander vorstellen können: so muss ihm etwas, *ausser* einander daseyendes, gegeben werden, denn wie lässt sich verknüpfen und identifiziren, wo nichts zum Verknüpfen und Identifizieren vorhanden ist? Und wo soll etwas zum Verknüpfen und Identifizieren vorhanden seyn, wo nichts ausser einander da ist?

Was dem Verstande gegeben wird, muss 2) die Verstandesoperation des *in*, und dann speziel des *unter*, *durch* und *mit* einander Vorstellens zulassen; denn sonst wäre es für ihn so gut als nicht da.

Soll es 3) diese Verstandesoperation zulassen: so muss es in seinem *ausser* einander, und dann speziel in seinem *neben* und *nach* einander seyn, entweder eine Identifikabilität durch die Einerleiheit und Stetigkeit *in der Art* seines Aussereinanderseyns besitzen (*Raum*, *Zeit*, *Grossenlehre*;) oder sich wenigstens durch die *Einstimmung* in seinem Aussereinanderseyn identifikabel machen (Erfahrung). Im ersteren Falle wird das, was sich, schon vermöge der mitgebrachten Einerleiheit und Stetigkeit in der Art seines Aussereinanderseyns, identifizieren lässt, wenn es der Verstand *wirklich* identifiziert, lauter unwandelbare und nothwendige Sätze geben (*Grossenlehre*). Im anderen Falle wird sich das, was sich, blos vermöge der *Einstimmung* in seinem Aussereinanderseyn, durch den Verstand identifizieren lässt, nur pro tempore *in*, *durch*, *mit* und *unter* einander vorstellen lassen (*Erfahrungssätze*). Die Einstimmung kann auch Nichteinstimmung werden. Die Einerleiheit und Stetigkeit aber schon *in der Art* des Aussereinanderseyns, kann nie Nichteinerleiheit und Nichtstetigkeit werden; dies zerstörte den Schematismus des Aussereinanderseyns selbst. Eine Einerlei-

heit *auſser* dem Verſtande hat Kant zugegeben; denn er hat zugegeben, daſs Raum und Zeit, *auſser* dem Verſtande des Menſchen liegen. Nun aber iſt im Grunde weit mehr eingeräumt, wenn man ſelbſt die Einerleiheit auſser dem menſchlichen Verſtande zugiebt, (ſey es nun blos in der Einbildungskraft oder in den Objekten,) als wenn man auſser demſelben nichts als bloſse *Einſtimmung* zugäbe. Hat es doch der groſse *Leibnitz* nicht gewagt, jenes einzuräumen; ſondern hat Raum und Zeit *in* den Verſtand des Menſchen geſetzt. Sollte man es alſo, nach jenem Vorgange Kants, itzt nicht noch eher wagen dürfen, auſser dem menſchlichen Verſtande doch wenigſtens Einſtimmung zu ſuchen? Ich geſtehe, daſs ich nicht begreife, wie, ohne zugegebene (objektive) Beziehlichkeit deſſen, was auſser dem Verſtande iſt, ein *in*, *durch*, *mit* und *unter* einander Vorſtellen durch den Verſtand, nur irgend möglich ſeyn ſoll? Dieſe Beziehlichkeit des einen auf das andere, welche ich übrigens durchaus nicht beſtimmen will, nenne ich *Einſtimmung*; und ſie iſt in meinen Augen ein ſo weſentliches Band zwiſchen bloſsem Vermögen zu denken (Kategorien) und *etwas* denken (Objekten) daſs ich das: *etwas* denken: eben ſo wenig möglich finde ohne ſie, als Kant es möglich fand, den Verſtand auſser ſich hinauskommen zu laſſen, ohne ihm, in den Formen der Sinnlichkeit, vorher Einerleiheiten in der Art (Form) des Auſsereinanderſeyns untergelegt zu haben. Was er für die *Quantitäten*, als etwas, auſser dem Verſtande gelegenes, poſtulirt, das, deucht mich, kann ich mit gleichem Rechte für die *Qualitäten* poſtuliren, daſs nämlich auch den *Qualitäten* etwas, auſser dem Verſtande gelegenes, nicht nur als bloſser Stoff, ſondern als ein, ſchon durch die Natur ſeines Auſsereinanderſeyns identifikables, alſo ſeiner Natur nach einſtimmiger, Stoff müſſe untergelegt werden? — Wer daran zweifelt, daſs bei Raum und Zeit eine Einerleiheit in der Art (Form) des Auſsereinanderſeyns ſtatt finde, der beſinne ſich doch, ob er ſich denn mehr als *eine* Zeit, und dieſe *eine* Zeit, in ſofern ſie Zeit iſt, anders als ein langes, leeres, ewiges Einerlei, in welches erſt von Etwas, das keine Zeit iſt, merkbare Abſchnitte gemacht werden müſſen, denken könne? Aber die drei Dimenſionen des Raums? — Sind doch gewiſs keine Mannigfaltigkeiten; denn durch welche ſinnliche Merkmale will man denn die Höhe von der Breite, die Breite von der Länge unterſcheiden? Die dreierlei möglichen Beziehungen der Dinge, als ſucceſſirender Dinge, auf die in ihrem Weſen *eine* Zeit, ſind die der Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Die dreierlei möglichen Beziehungen der coexiſtirenden Dinge auf den, in ſeinem Weſen *einen* Raum, ſind Länge, Breite, Höhe. Bey ihrer Einerleiheit haben alſo Raum und Zeit, jede für ſich, drei beſondere Arten der Receptivität in unſerem Bewuſstſeyn. Wer dies eine Mannigfaltigkeit nennen wollte, müſste in den drei oben genannten Dimenſionen des menſchlichen Denkens, vermittelſt des

unter
durch
mit
} Einandervorſtellens

ebenfalls eine Mannigfaltigkeit annehmen. Was die Sinnlichkeit *ſchlechthin* auſser einander vorſtellt, iſt mathematiſch unendlich.

C. B. Bardili.

BESCHLUS

des dritten Jahrganges der Annalen und Ankündigung der Fortſetzung derſelben.

Ich habe nun dieſe Annalen drei Jahre hinter einander mit ununterbrochener Thätigkeit fortgeſetzt. Eine groſse Menge Recenſionen haben groſse Aufmerkſamkeit erregt und den Beifall des Publikums erhalten, und wenn gleich nicht alle philoſophiſchen Schriften angezeigt worden ſind; ſo fehlen doch nicht viel von den wichtigen und eine Recenſion enthält gemeiniglich die Beurtheilung einer groſsen Menge anderer, die ihr ähnlich ſind. Wer die Schwierigkeiten kennt, welche mit der Herausgabe eines recenſirenden Journals verbunden ſind, wird den Grund, der Mängel, die ſich in denſelben befinden und die der Herausgeber ſelbſt am beſten kennt, weder in dem Willen noch in der Geſchicklichkeit des Herausgebers finden. Die Mühe, welche es koſtet, eine Anzahl guter zerſtreuter Mitarbeiter in ſteter Thätigkeit zu erhalten, zumal, wenn ihre Arbeit nicht nach Verdienſt vergütet werden kann; der Zeit- und Geldaufwand, welchen Correſpondenz, Anſchaffung und Durchleſung mehrerer Bücher fodert, aus denen man oft wenig lernen kann, und mehrere andere Umſtände machen die Herausgabe einer ſolchen Zeitſchrift eben ſo ſchwer als mühſam. Da mich jetzt andere Arbeiten beſchäftigen; ſo habe ich den Herrn Verleger gebeten, mich von der ferneren Herausgabe der Annalen zu befreien. Er verſichert indeſſen, daſs das Publikum dieſe Zeitſchrift ungern einbüſſen würde, da ſie häufig begehrt wird, und wünſcht deshalb angelegentlich die Fortſetzung derſelben. Ich habe ihm deshalb den Vorſchlag gethan, die Herausgabe einem meiner Freunde anzuvertrauen, und es hat ſich, auf mein Anſuchen der Herr Profeſſor *Beck* entſchloſſen, die Herausgabe in dem künftigen Jahre zu beſorgen. Das philoſophiſche Publikum kennt dieſen vortreflichen Mann, und wird mit mir überzeugt ſeyn, daſs es bei dieſem Wechſel nichts einbüſſen wird. Ich habe mich auch verbindlich gemacht, den neuen Herrn Herausgeber, ſo viel ich nur immer kann, zu unterſtützen, und werde auch ſelner beſonders im Fache der praktiſchen Philoſophie, Beiträge liefern. Materie und Form der Annalen wird ſich in Zukunft etwas verändern. Man wird dabei noch mehr auf die Bedürfniſſe und die Bequemlichkeit des philoſophiſchen Publikums ſehen. Doch hiervon wird der Herr Herausgeber oder Verleger zu ſeiner Zeit ſelbſt ausführlichere Nachricht ertheilen.

L. H. Jakob.

Digitized by Google

In der Recenſion der Reinhardſchen Moral im vorigen Stücke der Annalen bittet man folgende grobe Druckfehler zu verbeſſern.

Seite 431 Zeile 3 ſtatt von lies vor
— — Z. 4 von unten ſt lehre l lehren
— 433 — 1 ſt. wat l. wäre
— 434 — 10 von unten ſt Vortheile l Urtheile
— — — 18 v unt. ſt unbekannt l. unbeſtimmt
— 435 — 5 v unt ſt. eigner l. eigner
— 440 — 23 ſt vergleichen l vergleichen
— 441 — 17 ſt. wovon l wornach
— 445 — 16 ſt. gefalliges l. zufalliges
— 447 — 25 ſt kommen l. komme.
— 448 — 4 v. unt ſt critlich l. endlich
— 449 — 1 loſche aus: des
— — — 16 ſt nicht l. nichts
— 451 — 13 ſt nun l. nur
— — — 18 ſt Wel ns l. Willens
— 452 — 8 v. unten ſt. bewieſen. Da l, bewieſen, da

Seite 451 Z. 1 ſt. ſchlieſst man l, Schlieſst man
— 457 — 6 v. unt ſt bezahmen l. begehren.
— 458 — 4 v. unt. ſt. Da l, da
— 459 — 20 ſt. muſte l. muſſte
— 460 — 3 ſt. Grund l. Grad
— 469 — 18 ſt. kritiſchen l kindiſchen
— 471 — 19 ſt. Zwecke l. Rechte
— 474 — 22 ſt. Religionen l. Religion
— 476 — 24 ſt. unrichtig l unwichtig
— 477 — 3 v. unt ſt. wundere l. wundert
— 481 — 11 v. unt. ſt. ſieht l. geht
— 490 — 18 ſt. darin l davon
— 493 — 7 nach könnten ergänze: folgen würden
— 494 — 9 v. unt. ſt. muſte l. müſste
— 502 — 10 v. unt. ſt. wird l, will.

Digitized by Google

REGISTER

zu dem dritten Jahrgange der Annalen der Philoſophie.

A.

Seite

Abichts Lehre von Belohnungen u. ſ. w. 229
Ammon: Dr. Entwurf einer wiſſenſchaftlich praktiſchen Theologie. 103
Anonyme Schriften
Bemerkungen über Jakobs Naturrecht Eine Abhandlung. 730
Denkſchrift für Hrn. Schloſſer. 349
Deutſchland 11 12. St. 101
Kritik der Humanität. 181
Kritik der deutſchen Reichsverfaſſung. 182
Religion die eine Angelegenheit der Menſchen. 115
Ueber die Offenbarung eine Abhandlung. 719

B.

Bardili Urſprung des Begriffs von der Willensfreiheit. 131
Bauers philoſophiſche Verſuche. 342
Baylens phil. Wörterbuch 1. Th. 146
— — — 2 Th. 717
Bergers Verſuch einer moraliſchen Einleitung ins neue Teſtament 1 Th 264
Bergks Briefe über Kants Rechtslehre 619
Bernhardi gemeinfaßliche Darſtellung der Kantiſchen Lehren über Sittlichkeit u. ſ. w. 229

D.

Seite

Delbrück über Humanität. 701
Dreves Reſultate der philoſophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit u. ſ. w. 228

F.

Fichte's Grundlage des N. R. 2ter Th. 587
Fiſcher J. G. C. Ueber die bibliſchen Wunder 115
Fülleborns Beiträge 7. St.

G.

Garvens vermiſchte Schriften 3ter Th. 711
Girtanner über das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte 160
Greilings Abhandlungen aus dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie. 353
Grohmann J. C A. Quae inter theſin etc. 168
Derſelbe Ueber den Begriff der Geſchichte der Philoſophie. 555

H.

Heidenreichs Taſchenbuch für denkende Gottesverehrer 2ter Jahrg. 269
Hoffbauers Allgemeines Staatsrecht. 518

Digitized by Google

J.

Seite

Jakobs allgemeine Religion 667
Deſſen vermiſchte phil. Abhandl. 705

K.

Kants Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. 13
Deſſen Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. 504
Kieſewetters Logik 2ter Th. 193
Deſſen Compendium einer allgemeinen Logik 198
Kleins Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. 58
Kosegartens Euſebia. 252
Krug von der Ueberzeugung u. ſ. w. 208

L.

Lucretius L. C. Von der Natur überhaupt. 183
Luzac Oratio de Sacrate cive. 179
Lenz über die Beſtimmung des Menſchen. 146

M.

Maaſs Verſuch über die Einbildungskraft. 547
Maimons krit. Unterſuchungen 625 642
Mellins encyklop. Wörterbuch 1. Th. 653
Metz Inſtitut. Logicae. 200
Meyers Verſuch einer neuen Grundlegung zur allgemeinen Rechtslehre. 314
Michaelis C. F. Ueber die ſittliche Natur und Beſtimmung der Menſchen 2 Theile. 121
Deſſen philoſophiſche Rechtslehre. 583
Müllers Entwurf einer philoſophiſchen Religionslehre. 274

N.

Nitſch General and Introductury View of Kantian philoſophy. 166

P.

Payne Ueber die Regierungen. 81
Pörſchke Gedanken über einige Gegenſtände des Schönen 1. u. 2. Samml. 537
Deſſen Moral. 209

R.

Reche Aurelius Antonius Unterhalt. 412
Reils Archiv 3ter Heft. 154
Reinhards Syſtem der chriſtl. Moral. 424
Reuſs Vorleſungen über die theoretiſche Philoſophie. 201

S.

Schwarz Moraliſche Wiſſenſchaften 709
Shadelook utrum ad deum. 704
Schmid F. W. über die chriſtliche Religion. 82
Schmids E. E. F. Logik. 202
Schlegels Grundſatz der Vernunftmoral. 252
Snells drei Abh. phil. Inhalts. 359
Snell F. W. D. Menon 130
Snell L. P. Sophokles. 127
Ständlins Beiträge 3 Bde. 688
Stephani's H. Anmerkungen zu Kants Rechtslehre. 563
Deſſen Grundlinien der Rechtswiſſenſchaft. 568
Deſſen Grundriſs der Staatserziehungswiſſenſchaft. 619

T.

Tiedemans Geiſt der ſpekulativen Phil. 6ter Band. 369
Tiefirunks phil. Unterſuchungen über das Recht. 298
Deſſen Ueber Recht und Staat. 70

V.

Vollſtändige Ueberſicht der phil. Litratur von 1796. 1

W.

Weiſſens Grundwiſſenſ. des Rechts. 334

Z.

Zwanzigers unpartheiiſche Erläuterungen der Kantiſchen Lehre von den Ideen. 414

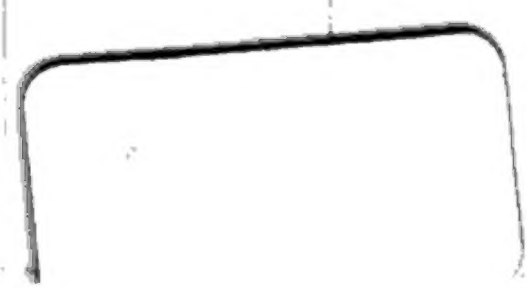
Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 013 482 463

B
3 -
A59
V.2-3
1796-97

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.



Digitized by Google

Digitized by Google